
حصار الزمن
د. حسن حنفي
الجزء الأول و الثاني

حصار الزمن

الحاضر

الجزء الأول

د. حسن حنفي

الإهـداء ...

إلى المواطن العربي ...

حتى يفك حصار الزمن

حسن حنفي

مدينة نصر – ١ يناير ٢٠٠٤

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

إشكـالات نظريـة

١- تحليل الخطاب ....

٢- من اللغة إلى الفكر ....

٣- المنهج الفلسفى ....

٤- إشكالية التأويل ....

الفصل الثانى

الفلسفة في مصر والوطن العربي

١- أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر ....

٢- الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام ....
٣- المصادر الفكرية للعقلانية فى الفكر العربى المعاصر ...
٤- مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير ....
٥- هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربى المعاصر؟ ....
٦- نحو تنوير عربى جديد ....
٧- دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى ....

الفصل الثالث

الجمال والمأثورات الشعبية

١- الفنون البصرية أم السمعية ....
٢- عالم الأشياء أم عالم الصور ....
٣- العقائد الدينية فى الأمثال العامية المصرية ....
٤- صورة المرأة فى الأمثال العامية المصرية ....

الفصل الرابع

الإســـلام السياســـى

١- الإسلام السياسى بين الفكر والممارسة ....

٢- الدين والشرعية السياسية ....

٣- المؤسسات والحركات الدينية فى مصر ....

٤- الإحياء الدينى كيف يخدم التقدم حقا؟ ....

٥- مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية ....

الفصل الخامس

حــوار الحضــارات

١- الحوار مع الذات ....

٢- صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ ....

٣- الإسلام والعولمة ....

٤- الثقافة بين العولمة والخصوصية ....
٥- الدور الحضارى الإسلامى الأسيوى ....
٦- الحوار والتعايش الثقافى ....

الفصل السادس

الثقافة والمقاومة

١- من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة ....
٢- ثقافة المقاومة ....
٣- مصر تتحدث عن نفسها ....
٤- الثقافة السياسية للخارجية المصرية ....

حصار الزمن

الجزء الثالث

الحاضر

(٢) إشكالات الحاضر

د. حسن حنفى

الفصل الأول

إشكالات نظـــرية

- تحليل الخطاب.
- من اللغة إلى الفكر.
- المنهج الفلسفى.
- إشكالية التأويل.

الفصل الثانى

الفلسفــــــة

فى مصـــر والوطــن العربـــى

(١) أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر.

(٢) الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام.

(٣) المصادر الفكريـــة للعقلانيـــة فـــى الفكـــر العربـــى المعاصر.

(٤) مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير.

(٥) هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتســلط من الوجدان العربى المعاصر؟

(٦) نحو تنوير عربى جديد.

(٧) دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى.

الفصل الثالث

الجمـــال والمأثورات الشعبيـــة

- الفنون البصرية أم السمعية؟
- عالم الأشياء أم عالم الصور؟
- العقائد الدينية فى الأمثال العامية المصرية.
- صورة المرأة فى الأمثال العامية المصرية.

الفصل الرابع

الإسلام السياسى

- الإسلام السياسى بين الفكر والممارسة.
- الدين والشرعية السياسية.
- المؤسسات والحركات الدينية فى مصر.
- الإحياء الدينى: كيف يخدم التقدم حقا؟
- مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية.

الفصل الخامس

حـــوار الحضارات

- الحوار مع الذات.
- صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟
- الإسلام والعولمة.
- الثقافة بين العولمة والخصوصية.
- الدور الحضارى الإسلامى الأسيوى.
- الحوار والتعايش الثقافى.

الفصل السادس

الثقافة والمقاومة

- من ثقافة السلطة إلى سلطة الثقافة.
- ثقافة المقاومة.
- مصر تتحدث عن نفسها.
- الثقافة السياسية للخارجية المصرية.

تحليـــل الخطــاب

١- مقدمة: حضارة الكلمة وحضارة الطبعة.

يبدو أن الحضارات نوعان: حضارة الكلمة مثل معظم الحضارات الشرقية باستثناء الحضارة اليابانية، وحضارة الطبيعة وهى الحضارة الغربية الحديثة باستثناء المرحلة الأخيرة بعد ظهور علم اللسانيات الحديث. فى حضارة الكلمة، تكون الكلمة هى العنصر المتوسط بين الإنسان والطبيعة. فلا يفهم العالم إلا من خلال الكلمة ولا يضع له قواعد للسلوك إلا باستنباطها من الكلمة. وهى أيضا العنصر المتوسط بين الله والعالم. فالله يتكلم. بل أنه يخلق العالم بالكلمة "كن فيكون". الله هو الكلمة كما هو الحال فى إنجيل يوحنا وعند فيلون. لذلك نشأت علوم التأويل لفهم الخطاب الإلهى الذى يصل الله بالعالم والخطاب الإنسانى الذى يصل الإنسان بالله وبالعالم.

(*) جامعة فيلادلفيا، المؤتمر العلمى الثالث، ١٢ أيار- مارس ١٩٩٧، "تحليل الخطاب العربى"، ص١٧-٣٨.

وفى حضارة الكلمة يمكن التمييز بين حضـارة الكلمـة عن طريق الفعل دون وعى نظـرى بعلـوم التأويـل مثـل حضارات الهند والصين التى تغيب فيهـا علـوم التأويـل، والتفكير الجديد على النص القـديم. تكفـى لـذلك التجربـة الروحية التأملية فى الهند، فالحقيقة فى الداخل وليسـت فـى الخارج أو التجربة الأخلاقية الاجتماعية فى الصين. فالحقيقة فى الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد فى الأسرة والمجتمـع والدولة كمواطن صالح. لا يقرأ أحد الماضى لتجديـده بـل يضيف إليه لتجاوزه.

فأقوال كونفوشيوس تجاوز لكتاب التغيرات فى حضارة الصين القديم. والفيدا والفيدانتا متجـاوران دون أن يكـون أحدهما تأويلا للآخر فى الهند. والزند أفستا يضـع الحقيقـة ذاتها دون تأويل لها فى فارس. ويضم إلى ذلك حضارات ما بين النهرين فى العراق. فملحمة جلجامش لا تجديـد فيهـا. وقوانين حمورابى لا تأويل فيها. وكذلك يضاف إلـى ذلـك "كتاب الموتى" فى حضارة مصر القديمة، كتـاب مقـدس لا تخريجات فيه ولا شروح.

وحضارة الكلمة عن طريق الفهم والتفسـير والتأويـل

كمقدمة للفعل مما يتطلب وعيا نظريا لغويا ومنطقيا هو ما أضافته حضارات الكتب المقدسة فى الشرق، اليهودية والمسيحية والإسلام. ففى اليهودية كل كتاب لاحق يخرج من الكتاب السابق شارحا له. فالمدراش شرح للتوراة، والتلمود شرح للمشنا. وانتشرت مدارس التنزيل والتأويل، الحلقا والهاجادا، ونشأت طبقة الكهنة والأحبار ومناهج الاستدلال والفتاوى. وأصبح التراث اليهودى حلقات يخرج بعضها من البعض الآخر، نواته التوراة كحلقة أولى. والمسيحية نفسها قراءة روحية أخلاقية إنسانية لليهودية المادية القانونية الإلهية. لذلك نشأت علوم التأويل منذ عصر آباء الكنيسة عند أوريجين فى "الديا تصيرون" وأوغسطين فى "الفقيه المسيحى" وتم تقنينها فى نظرية المعانى الأربعة فى العصر الوسيط. ثم جاء الإسلام قارئا للمسيحية واليهودية ودين إبراهيم ودين العرب قبل الإسلام مستخرجا الجديد من القديم وواضعا أسس الاجتهاد والتجديد والإصلاح، وواضعا علوم التأويل قبل الغرب الحديث.

وقد حدث وعى نظرى بتحليل الخطاب عند اليونان بعيدا عن حضارة الكلمة والبعد الدينى بالتأمل فى اللغة

والبرهان وصياغة ذلك فى المنطق بأبحاثه الثمانية: المقولات والعبارة والقياس والبرهان كمنطق لليقين، والجدل والسفسطة والخطابة والشعر كمنطق للظن. فالخطاب ألفاظ وعبارات وأقيسة، له دلالات ومعانى، وله مقاييس صدقه فى اتساق النتائج مع المقدمات. فإن غاب هذا النمط المثالى من الخطاب فى منطق اليقين لم يبق إلا خطاب منطق الظن إما الدفاع عن النفس ودحض الخصم كما هو الحال فى الجدل أو التمويه بقلب الحق باطلا والباطل حقا كما هو الحال فى السفسطة أو التأثير فى النفس عن طريق الخطابة أو التخييل عن طريق الشعر.

وقد كان هذا الوعى النظرى بالخطاب أساس تحليل الخطاب فى العصور الحديثة بعد أن تجاوز الإشكال الدينى الشرقى، الكلمة كواسطة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، وبين الإنسان والعالم إلى الكلمة فى ذاتها بمنطقها الداخلى وكعالم مستقل وليست مجرد واسطة بين عوالم. فاللغة منزل الوجود كما يقول هيدجر، والله كلمة، والعالم إشارة وعلامة ودليل. فى البدء كانت الكلمة.

وقد كان ذلك أول مكسب للعصور الحديثة عندما تحول

تحليل الخطاب من المستوى الأدبى إلى المستوى الإنسانى. فالله لا يتكلم إلا لإنسان ولا يعبر عن قصده إلا بلغة الإنسان. ولا يفهم هذا القصد إلا بعقل الإنسان وتجربته وفهمه وتأويله. فكل خطاب من الله "Discours der Dieu" هو خطاب عن الله "Discours sur Dieu". وأصبح علم التأويل أو الهرمنطيقيا علما إنسانيا وليس علما مقدسا بفضل شليرماخر. فالكلام يتكون فى وعى الإنسان. وهو الذى يحدد مقاصده. لذلك بدأ النقد التاريخى للكتب المقدسة فى العصور الحديثة ليكشف عن الوضع الإنسانى للنص المقدس لغة وقصدا وبيئة. فالنبى والحوارى والكاتب والراوى والمدون والسامع والشارح والمؤول كلهم أبناء عصورهم. فما تصوره القدماء إنه من وحى الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان. وقد أدى ذلك إلى تغير مفهوم الوحى والنبوة. فالمعنى من الله واللفظ والعبارة والصياغة والأفعال من النبى أو الكاتب. ولا يقع الخطأ فى المعنى الروحى إنما يقع فقط فى التدوين. الروح لا تخطئ ولكن الجسد ضعيف. وبدأ التحول من الموضوعية إلى المثالية، ومن الموضوع إلى الذات. وانتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص بل

أن النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولا ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك فى نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشئوه. وتحول النص إلى مجموعة من الوحدات لها أشكال أدبية مثل قصة أو أسطورة أو أمر أو نهى أو موعظة إلى آخر ما هو معروف فى مدرسة الأشكال الأدبية(١).

وقد استأنفت العلوم الإنسانية موضوع الخطاب حتى أصبح موضوعها الأثير بعيدا عن الدين والفلسفة. وأصبح غاية فى ذاتها بصرف النظر عن العوالم الأخرى التى تكشف عنها اللغة، علم المعانى أو عالم الأشياء. وتحول إلى مناهج تحليلية مضبوطة، منهج تحليل المضمون فى العلوم الاجتماعية لتحليل الخطاب الدينى أو الخطاب السياسى، النبوات أو الزعامات، منهج التحليل اللغوى النفسى كما هو الحال فى علم اللسانيات النفسى Psycho-linguistics من أجل معرفة دلالة الألفاظ على نفسية قائلها، ومنهج التحليل اللغوى الاجتماعى من أجل معرفة الدلالات العرفية وآليات الاستعمال الاجتماعى للغة كما هو الحال فى علم

---

(١) انظر دراستنا: مدرسة الأشكال الأدبية فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

اللسانيات الاجتماعى Social linguistics، ومنهج التحليل اللغوى الخالص كما هو الحال فى علم اللسانيات العام General linguistics من حيث علوم الأصوات والقراءات والتراكيب.

والسؤال الآن: هل تظهر الخصوصيات الحضارية فى تحليل الخطاب أم أن هناك منطقا واحدا لتحليل الخطاب فى كل الحضارات، خاصة حضارات الكلمة؟ وهل يمكن العثور على منطق واحد لتحليل الخطاب تقاس عليه كل حضارات الكلمة أم أن هذا المنطق بالضرورة إنما يعبر عن حضارة خاصة وبالتالى تصبح مقياسا لجميع الحضارات؟ فالعام هو فى حقيقته خاص. ولا يمكن استقراء منطق الخطاب فى كل الحضارات من أجل الوصول إلى منطق عام واحد إلا افتراضا.

ومع ذلك هناك بعض القوانين العامة فى تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بصرف النظر عن انتمائه الحضارى مثل التحول من الخطاب الشفاهى إلى الخطاب المدون. فعادة ما ينقل الخطاب شفاهة كما هو الحال فى النص المقدس والنص الشعبى قبل التدوين. كما توجد بعض المؤلفات

القديمة أمالى من الأساتذة على الطلاب مثل "المغنى" للقاضى عبد الجبار بل ومعظم مؤلفات أرسطو وهيجل. كما أن النصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد كانت روايات شفاهية. ظلت التوراة خمسة قرون حتى دونت فى بابل والبعض منها بعد ذلك فى المشناه. وظلت الأناجيل روايات شفاهية بين نصف قرن فى الأناجيل المتقابلة أو أكثر من قرن فى الإنجيل الرابع. والنص القرآنى وحده هو الذى دون منذ لحظة الإعلان عنه، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث أكثر من قرنين.

ومع ذلك هناك أبعاد واحدة فى كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضارى. هناك مستوى اللغة، حقيقة أو مجازا، كلاما أو إشارة، ألفاظا أو علامات. وهناك مستوى المعانى سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، وسواء كانت مطلقة أو نسبية، اصطلاحية أو عرفية. وهناك مستوى الأشياء التى تحيل إليها اللغة، العالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ والذى يمكن أن يكون معيار الصدق الخطاب، سواء كان هذا العالم الخارجى عالم الأشياء أو عالم الأفعال.

ويظل سؤال آخر قائما: هل هناك إمكانية للعودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة والقول حتى لو كان فصل الخطاب؟ ألم تستطيع حضارة اليابان القديمة التعامل مع الطبيعة مباشرة بالرسم وتنسيق الزهور دون المرور بالكلام، فالرسم كلام، والورود والأزهار لغة وعبارات؟ أليست الحروف الصينية رسوما والحروف الهيروغليفية صورا؟ أليس الرقص والغناء وما يسمى بلغة الجسد محاولة للتعبير بالحركة والصوت دون المرور بلغة الكلام؟ أليس الصمت لغة وقد تكون أكثر دلالة من الكلام كما فعلت مريم ثلاثة أيام لا تكلم الناس رمزا، وما فى بطنها كان لغة وإشارة دون خطاب؟

هل يظهر علم اللسانيات الحديث ويوسع مفهوم الخطاب ولا يجعله فقط قاصرا على الكلام. فاللغة نسق إشارى، مجموعة من العلامات الدالة. فاللغة أوسع من الكلام. والكلام أحد وسائل اللغة. هناك لغة الطبيعية ولغة الطير ولغة النمل، تلك التى فهمها سليمان. وما من شئ إلا ويسبح بلغة. ولكن الإنسان لا يفهمها أنه تعود على لغة واحدة، لغة الكلام. ومن ثم يصبح السؤال: ما اللغة؟ لغة الكلام أم لغة الطبيعة؟ وهما

المعنيان اللذان تشير إليهما لفظ "آية" التى تعنى النص المدون والظاهرة الطبيعية فى آن واحد.

وتفرق الدراسات اللسانية المعاصرة حول تحليل الخطاب فى وصف لغة الكلام الشفاهى فى الحوار لمعرفة تركيب الجمل واستعمال المفردات وكأنها دروس فى قواعد الكلام دون رؤية فلسفية للخطاب، أنواعه وأبعاده ومناهج تحليله، والحديث عن جزئيات فى التكرار والنبرة وتغير الأصوات ونظام الكلمات(١). وتحلل دراسة أخرى الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق فى التفسير، ومضمون الخطاب، موضوعاته وتصوراته، وبناء الخطاب وعرض مضمونه، وبناء الخبر، وطبيعة المرجعية فى الخطاب، والاتساق فى فهم الخطاب(٢). وتركز دراسة ثالثة على وصف الخطاب الشفاهى، وتركيب العبارات، وتبادل البنيات،

---

(١) John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function, Blackwell, USA ١٩٩٢.

(٢) Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis, Cambridge University Press, USA ١٩٨٣.

وبواعثها واتساقها ونبراتها[١]. وتبين دراسة رابعة نظرية الخطاب الفعل وقواعد الخطاب. وأنتوجرافيا الكلام وتحليل الخطاب الشفاهى والنبرة وكيفية تحصيل الخطاب وتعلم صياغته وتطبيق ذلك على الخطاب الأدبى[٢]. وتكشف دراسة خاصة عن الصلة بين اللغة والأيديولوجية والقوة، وعن البيئة الاجتماعية والثقافية للخطاب وعن أهمية تحليل النص فى البحوث الاجتماعية، وعن الوعى اللغوى النقدى[٣]. وكثير منها يكرر بعضه بعضا حتى أصبح تحليل الخطاب حرفة فى أيدى اللغويين المحترفين.

---

(١) Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed.: Studies in Discourse Analysis, Routeledge & Kegan Paul, London ١٩٨١.

(٢) Malcolm Coulthard: An Introduction to Discourse Analysis, Longman, London ١٩٨١.

(٣) Norman Fariclougih: Critical Discourse Analysis, the critical study of language, Longman, London ١٩٩٥.

٢- أنـواع الخطـاب.

وبالرغم من وجود بنية واحدة للخطاب إلا أنـــه علـــى أنواع متعددة يمكن إجمالها فى أنواع ابتداء من الأكثر إلـــى الأقل تعقيدا والأعمق إلى الأقل عمقا، والأشمل إلـــى الأقـــل شمولا على النحو الآتـــــى:

١- **الخطاب الدينى**. سواء كان مقدسا أو دنيويا، إلهيا أم إنسانيا، وحيا أم إلهاما، نقلا أم عقلا. وهو أكثر الخطابـــات عمومية لأنه سلطوى أمرى تسليمى إذعانى. يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد ويعتمد على التصوير الفنى وإثارة الخيـــال، والحياة المستقبلية وما بها من وعود وخلاص من آلام البشر. قد يكون خطابا عقائديا كما هو الحال فـــى علـــم الكـــلام أو باطنيا كما هو الحال فى التصوف أو تشريعا كما هو الحـــال فى الفقه وأصوله. يقدسه الناس حتى ليصـــبح بـــديلا عـــن المقدس ذاته. له أصول وفروع، وله قلب وأطراف، وبه حق وباطل، فرقة ناجية وفرقة هالكة. يعتمد على سلطة الـــنص أكثر من اعتماده على سلطة العقل. يعتبر نفسه حكما ومقياسا لأنواع الخطابات الأخرى. يتوحد به الحكام بحيـــث يصـــبح الخطاب الدينى والخطاب السياسى خطابـــا واحـــدا. تكثـــر

المذابح والحروب ويتم تكفير المخالفين باسمه. يدل على مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء لأنه أقدم أنواع الخطاب. يؤدى أحيانا إلى الغرور والتعالى والتعصب ولا يقبل الحوار لأنه خطاب أخلاقى يعتمد على سلطة القائل وإرادته. لا يحتاج إلى مقاييس للصدق إلا من صدق القائل.

٢- **الخطاب الفلسفى**. وهو تطوير للخطاب الدينى ووارث له. ينزع منه الجانب العقائدى القطعى النقلى السلطوى ويحيله إلى خطاب عقلى برهانى. يقبل الحوار، والرأى والرأى الآخر. ويحتوى على مقاييس صدقه، الاتساق، وتطابق النتائج مع المقدمات إذا كان استنباطيا ومع الواقع إذا كان استقرائيا ومع التجربة الإنسانية إذا كان خطابا من العلوم الإنسانية. وهو قادر على التعميم والتجريد والصياغات النظرية للقوانين. إنسانى النزعة، متفتح على الحضارات الأخرى، يخاطب جمهور العقلاء بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والسياسية. يعاديه الخطاب الدينى لأنه يعتبره منافسا له على المعرفة والسلطة. واستشهد أصحابه مثل سقراط والجعد ابن درهم والحلاج والسهرودى المقتول وجيوردا نوبرونو وسيد قطب. تقدمت البشرية من

خلاله. أحيانا لا يفهمه إلا الخاصة وأحيانا تفهمه العامة إذا كان بسيطا واضحا بعيدا عن المصطلحات الفلسفية. مثالى الطابع، يعتمد على التنزيه، أخلاقى النزعة يدعو إلى المثل الفاضلة. تزدهر به الحضارات وتعرفه مثل الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة.

٣- **الخطاب الأخلاقى**. وهو قراءة للخطاب الدينى والخطاب الفلسفى إلى الحد الأدنى الذى يتفق عليه الناس جميعا وهو الفضائل والتمييز بينها وبين الرذائل. يختزل العقائد والنظريات إلى مجرد سلوك فاضل، ومعاملة حسنة. فقد أتى الرسول لإتمام مكارم الأخلاق. لذلك نشأت مدرسة دينية فلسفية تجعل الأخلاق جوهر الدين مثل مسكويه والراغب الأصفهانى والصوفية، والبروتستانتية الليبرالية عند هارناك، والكاثوليكية التجديدية عند لوازى، واليهودية الإصلاحية عند اسبينوزا ومندلسون. فالتقوى فى القلب، والعمل الصالح جوهر الإيمان. قد تختلف الناس حول العقائد الدينية والنظريات الفلسفية ولكنها تتفق حول القيم والفضائل وقواعد الأخلاق. ولا تتطلب الأخلاق بالضرورة الإيمان بالدين أو بممارسة التأمل الفلسفى. بل قد يمارسها من لا

يطيق الشعائر ولا العقائد من الصفوة ومن لا يعقل التعقيد والبعد عن البساطة والوضوح كما يفعل الجمهور. العقائد والفلسفات تفرق الفضائل والأخلاق تجمع. العقائد والفلسفات الحد الأعلى الذى قد لا يصل إليه أحد على وجه اليقين والقيم والفضائل الحد الأدنى الذى يصل إليه كل الناس يقينا.

٤- **الخطاب القانونى**. وهو اختزال للخطاب الدينى والفلسفى والأخلاقى. إلى مجموعة من الأوامر والنواهى. فالدين شريعة، والفلسفة مواعظ، والنظر عمل. لذلك ازدهر منطق القانون داخل الخطابين الدينى والفلسفى مثل القياس فى الشريعة الإسلامية والحلقا فى اليهودية والقانون الكنسى فى المسيحية. بل توحدت الشريعة مع الدين وأصبحت أهم من العقائد والفلسفات النظرية مثل الشريعة اليهودية والشريعة الإسلامية. والخطاب القانونى خطاب عام للناس جميعا يضع قواعد للسلوك وعقوبات فى حالة خرق القانون. يعتمد على العقاب أكثر مما يعتمد على الجزاء. وقد يصل العقاب إلى حد الموت. وعادة ما تحدث المفارقات بين القاعدة والتطبيق، بين صورية القانون وماديته، بين الشدة واللين، بين حسن النية وسوءها، بين المصلحة العامة

والمصلحة الخاصة. وقد نشأت المدارس السلفية والأرثوذكيه للتأكيد على هذا الجانب فى الخطاب الدينى. ووضعت فى الشريعة الإسلامية العزيمة والرخصة طبقا للقدرة، والتعزيز تقديرا للعقوبة.

٥- **الخطاب التاريخى**. وهو الخطاب البديل عن التوجيه والإرشاد المباشرين إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة نماذج بطولاته ومفاخره. فالحاضر حله فى الماضى، والمدينة الفاضلة كانت فى عصر النبوة والخلافة وستعود بعد الموت فى الحياة الأخرى، والحاضر دعاء وابتهال لانفراج الأزمة وتخفيف الكرب. وقد يكون الخطاب التاريخى وضعيا مهمته الإخبار. فالخبر أحد مصادر المعرفة. فى هذه الحالة يتم التحقق من صدق الروايات أولا كما بين ابن خلدون فى أول "المقدمة". لذلك وضع علماء الحديث علما بأكمله من أجل التحقق من صدق الرواية عن طريق اتصال السند، النقد الخارجى، أكثر من تحليل المتن، النقد الداخلى[1]. وهو ما سماه المحدثون نقد المصادر ونقد

---

(١) انظر دراستنا "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦.

النص[1].

٦- **الخطاب الاجتماعى السياسى**. وهو الخطاب الذى يتحول من الخطاب الدينى بعد اختزاله عدة مرات إلى الخطاب الإنسانى الذى يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه خاصة خطاب الزعماء السياسيين والقادة والرؤساء والوزراء ورجال الأعمال بل والخطاب فى الحياة اليومية من بسطاء الناس. فاللغة اتصال. والاتصال بين الذوات، والذوات أعضاء فى مجتمع وفى نظام سياسى. الغرض منه الترابط الاجتماعى، والصراع أحد مظاهره، أو التأثير فى الناس وتوجيههم كما هو الحال فى الخطاب الأيديولوجى. يكشف الخطاب عن صراع الأهواء والمصالح والإرادات والقوى الاجتماعية والتنظيمات السياسية فى حراك اجتماعى بالرغم مما قد يبدو على المجتمع من فترات سكون وحركة تاريخية تدفع بالمجتمع إلى الأمام أو تجذبه إلى الخلف فى مسار تاريخى يحكمه قانون التاريخ.

٧- **الخطاب الأدبى الفنى**. وهو الخطاب النقدى الذى

---

(١) وأيضا Langlois & Seignobos: Introduction, aux etudes historiques.

يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية لبيان جمالياتها، صورها وأساليبها، وقدرتها على التأثير فى الملتقى وإثـــارة خيالـــه، ومقدار ما فيها من إبداع من جانب الأديب والفنـــان. وهـــو خطاب يجمع بين الذاتية والموضوعية، بين رؤيـــة الأديـــب والفنان وبين الواقع الذى يصورانه ويعبران عنه. وقد تكمن الحقيقة فى الجمال أى على المستوى الوجـــدانى الانفعـــالى وليس على مستوى التجريد العقلى كما هو الحال فى الخطاب المنطقى الرياضى أو الطبيعى المادى كما هو الحـــال فـــى الخطاب العلمى. صاغه النقاد العـــرب مثـــل عبـــد القـــاهر الجرجانى وحازم القرطاجنى وأعاد صياغته علمـــاء النقـــد والجمال المحدثون خاصة مدرسة فرانكفورت. العمل الأدبى أو الفنى نفسه إبداع. وتحليله نقديا يدخل فى إطار الخطـــاب النقدى الجمالى.

٨- **الخطاب الإعلامى المعلوماتى**. وهو الخطاب الـــذى يهدف إلى الإخبار بالحوادث ليس بهدف العلم وحده بل أيضا للتأثير على السامعين وتوجيههم فى اتجاه خاص بكيفية تقديم الخبر والإعلام به وصياغته. فلا يوجد خبر إلا من وســـائل الإعلان عنه، كما لا يوجد مضـــمون بـــلا صـــورة. وهـــو

الخطاب السائد والشائع والذى تحول فى هذا العصـــر إلـــى الخطاب الرئيسى لأنه الطريق إلـــى القـــوة فـــى السياســـة والاقتصاد. وأشهر مثل على ذلك هو الإعلانات فى وســـائل الاتصال السمعية والبصرية. وقد تطور الإعلام نفسه حتـــى أصبح علما مستقلا هو المعلوماتية. وتحول من علم إنســـانى تقليدى إلى تكنولوجيا حديثة تهدف إلى تنظـــيم المعلومـــات والاستفادة منها فى كيفية صنع القرار.

٩- **الخطاب العلمى المنطقى**. وهو أشد أنواع الخطـــاب صرامة ودقة. يعتمد على تحليل القضايا العلمية والرياضـــية المنطقية. وهى نفس القضايا وإن كانت موضوعاتها أحيانـــا تبدو متباينة، موضوعات صـــورية خالصـــة فـــى المنطـــق والرياضة، وأخرى طبيعية ماديـــة فـــى العلـــوم الطبيعيـــة. فالرياضة هى القاسم المشترك الجامع بينهما كما هو الحـــال فى المنطق الرياضى وفى الطبيعة الرياضية. ويحاول تجاوز اشتباه اللغة العادية ووضع لغة رمزية جديدة أحادية المعنى. كما يحاول الوصول إلى أكبر درجة من الدقة والموضـــوعية والتخلص من كل الجوانب الذاتية والشخصية. وسائل التحقق من صدقه جزء منه حتى يمكن الوصول إلى قوانين عامة يتم

من خلالها السيطرة على الطبيعة والتحكم فى الذهن البشرى عن طريق معرفة قوانين الفكر. وهو الخطاب الذى يزهو به الغرب الحديث ويعتبره من أهم إنجازاته بالرغم من مساهمة الحضارات القديمة فيه وبلوغه الذروة فى الخطاب العلمــى المنطقى العربى قبل أن يتحول إلى الخطاب العلمى المنطقى الغربى الحديث.

ويبدو أن أنواع الخطاب فى الأدبيات المعاصرة قد تــم استبعادها لحساب عمومية الخطاب وإخضاعه لمنطق لغوى ومنهج تحليلى واحد. وفى العمومية تختفى الخصوصية. فقد اتجهت المدارس اللغويــة المعاصــرة نحــو الشــكل دون المضمون. وبالتالى لــم تعنــى إلا بالألفــاظ والتراكيــب. والمضمون يعنى أى مضمون، المضمون مــن حيــث هــو مضمون دون تخصيصه بــدينى أو فلســفى أو أخلاقــى أو قانونى أو تاريخى أو اجتماعى سياســى أو أدبــى فنــى أو إعلامى معلوماتى أو علمى منطقــى. فالخطــاب أصــوات ونبرات أكثر منه معانى ودلالات. وتترك الدراسات اللغوية المعاصرة أنواع الخطاب إلى ميادينها خارج علم اللســانيات العام. فالخطاب الدينى جزء من الفكر الــدينى، والخطــاب

الفلسفى أحد موضـوعات الفلسـفة، والخطـاب الأخلاقـى موضوع من موضوعات الأخلاق، والخطاب القانونى جـزء من منطق القانون، والخطاب التاريخى يـدخل فـى فلسـفة التاريخ، والخطاب الاجتماعى السياسى جـزء مـن العلـوم الاجتماعية والسياسية، والخطاب الأدبى الفنى جزء من علوم النقد، والخطاب الإعلامى المعلوماتى الموضـوع الرئيسـى لعلوم الاتصال، والخطاب العلمى المنطقى جزء من فلسـفة العلوم. فأنواع الخطاب فى اللسانيات المعاصرة تـدخل فـى علومها الخاصة وليس فى علم اللسانيات نظرا لسيادة النزعة الشكلية فيه. من الواضح أن علم اللسانيات قد استقل بنفسـه عن باقى العلوم الإنسانية، وأصبح الخطاب فيه خطابا لغويـا خالصا بصرف النظر عن مضمونه وموضـوعه وقصـده وباعثه[1].

---

(١) تكاد تخلو الدراسات الخمسة السابقة الرائدة فى علم تحليل الخطاب مـن فصـل واحد عن أنواع الخطاب أو أقسامه، بالرغم من أن فوكو مؤسس البنيوية التـى خرجت منها اللسانيات المعاصرة عند دى سوسير De Saussure وجاكبسـون Jakoposon قد كتب "الخطـاب الفلسـفى" Le Discours Philosophique وأسس "حفريات المعرفة" كلها على تحليل وحدات الخطاب المعرفى.

Faucault: Le Discours Philosophique, Paris, Gallimard.
Faucault: L'archeologie du Savoir, Paris, Gallimard.

٣- أبعاد الخطاب.

١- عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعانى أو المرتبطة بها.

٢- عالم المعانى، المعانى المستقلة عن الألفاظ.

٣- عالم الأشياء، العالم الخارجى المستقل عن الألفاظ والمعانى.

٤- عالم الأفعال، الأوامر والنواهى.

وأبعاد الخطاب هى مستوياته أو مكوناته أو عوالمه وهى أربعة:

١- عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعانى أو المرتبطة بها. وهو ما يعادل مباحث الألفاظ فى علوم اللغة،

تقسيم الجمل إلى اسم وفعل وصرف، والاسم إلى نكرة أو معرفة، مكر أو مؤنث، مفرد أو مركب، والفعل إلى زمان وصيغة، والزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل، والصيغة إلى متكلم ومخاطب وغائب إلى آخر ما هو معروف فى علم النحو والصرف العربى القديم وفى اللسانيات المعاصرة التى استقر فيها التحليل الصورى للغة فى علم الأصوات وعلم التراكيب[١]. كما وضح عند أرسطو فى مبحث المقولات وعند علماء تحليل اللغة المعاصرين وزدم Wisdom وفتجنشتين Wittgenstein ومور Moore وكواين Quine وفى التفككية المعاصرة Deconstructionism عند دريد Derrida تحت هيدجر. فاللغة أصوات أو وحدات كتابية انتقالا من الشفاه إلى التدوين. ومهمة التفكيك القضاء على قوة العقل Logomachos بحيث يتم اكتشاف أنه وراء عالم الغة لا يوجد عوالم أخرى، لا معانى ولا أشياء ولا أفعال. "الكتابة فى نقطة الصفر" كما يقول كارل بارت[٢].

---

(١) وقد وضح ذلك فى المبادئ اللغوية فى مقدمة "المستصفى" للغزالى.

(٢) Jacques Derridda: La Grammatologie, Ed. De Seuil, Paris.

R.Baruth: L'Ecrnititure au point Zero.

وإيجابيات هذا المستوى هو تجاوز لغة الدين ولغة الميتافيزيقا من أجل إخضاع اللغة باعتبارها لغة إلى منطق محكم للألفاظ خاصة فى مجتمع يغلب عليه الخطاب الإنشائى، وكثرة استعمال المترادفات وأشكال السجع العقلى. لذلك يغلب على هذه الدراسات المعاصرة الطابع التطبيقى العملى التعليمى الشفاهى بالرغم من صوريتها وعدم وضوح الغاية أو القصد، وخلوها من الإيماء والإيحاء والمجاز والبعد الجمالى التأثيرى فى اللغة[1]. وسلبياته الوقوع فى الصورية الخالصة وكأن عالم اللغة لا شأن له بباقى مستويات الخطاب، المعنى والأشياء والأفعال، وهو المستوى الذى ركزت عليه بعض الدراسات اللغوية المعاصرة فى تحليل الخطاب والتى يغلب عليها التحليل الكمى.

وقد ترتبط الألفاظ بالمعانى دون أن تستقبل المعانى عنها كما هو الحال فى علوم البلاغة، البيان والبديع فى علوم اللغة العربية القديمة، وفى مباحث الألفاظ عند الأصوليين مثل: الحقيقة والمجاز لإظهار بعد الصورة والخيال، الظاهرة

---

(١) وهو مستوى بحث هادى النعمان: الظواهر اللغوية الحديثة فى الخطاب الإعلامى العربى، المنشور فى ها المجلد.

والمؤول لاكتشاف أعماق النفس فى فهمها للخطاب، المحكم والمتشابه لاكتشاف ضرورة الجهد الإنسانى المتغير عبر الزمان لإيجاد دلالات متغيرة للخطاب بالإضافة إلى ثوابته، والمجمل والمبين لإخراج المسكوت عنه بالإضافة إلى المنطوق به. كما ظهر هذا البعد أيضا فى علوم القرآن فى التساؤل عن إعجازه وكما هو معروف فى "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجانى واضعا نظرية "التخييل". كما ظهرت مشكلة النقل والعقل فى علم أصول الدين والتفسير بالمعقول والتفسير بالمأثور، والخلاف بين أهل الرأى وأهل الأثر، وبين البصريين والبغداديين فى القياس اللغوى، وبين جمهور الأصوليين وأهل الظاهر حول القياس الشرعى لتدخل العقل فى فهم الخطاب. وهو ما حاوله أرسطو أيضا فى مبحث العبارة وتحليل الألفاظ المترادفة والمشتركة والمتواطئة، وأوغسطين فى "الفقيه المسيحى". وهوسرل فى "منطق القضايا" فى "المنطق الصورى والمنطق الترنسنتالى"، وفى علوم اللغة المعاصرة مثل علم الإشارات

Semiotics وعلم الدلالات Semantics وهى أساس علوم التأويل[١]. وإيجابيات هذا المستوى لتحليل الخطاب هو التوازن بين اللفظ والمعنى وإن كانت سلبياته فى الوقوع فى هذه الثنائيات المثالية القائمة على التمايز بين المعنى واللفظ مثل التمايز بين الله والعالم، وبين النفس والبدن. لذلك ركزت بعض الدراسات المعاصرة فى التحليل للخطاب على الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق والاتساق فى التفسير[٢].

٢- عالم المعانى المستقل عن الألفاظ. وهو أقرب إلى معانى لعقل عند الفلاسفة، الإشراقات والإلهامات والنبوات، أو معانى النفس عند الصوفية، البرقات والهوامع واللوامع والتى لا يمكن صياغتها فى لفظ أو عبارة إلا لغة الرمز والإشارة والمصطلحات التى لا يفهمها إلا أهلها. والصمت لغة قد تكون أبلغ من الكلام. وهو أقرب إلى عالم المثل عند

---

(١)
- John Myhill: Topological Discourse Analysis. Quantitative Approaches to the study of Linguistic function.
- Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed.: Studies in Discourse Analysis.

(٢)
- Saint Augrstin: Le Magistere Chretien.
- Husserl: Logique Formelle et Logique Transcendentale.

أفلاطون، والمعانى فى النفس عند أوغسطين، والأفكار الفطرية عند ديكارت وصور الحساسية ومعقولات الذهن ومثل العقل عند كانط، عالم الأفكار القبلية، وعالم الأنماط الأولية Archetypes عند يونج، والماهيات المستقلة عند هوسرل. وكما توجد النفس بلا بدن كذلك يوجد المعنى بلا لفظ كما يقارب الغزالى بين العلاقتين. ولا يمكن إدراك هذه المعانى إلا بالحدس أو الاستبطان إدراكا ذاتيا. لذلك ارتبط هذا العالم بالسيرة الذاتية واليوميات والتأملات وبأحاديث النفس وبالمناجاة والنزعة الرومانسية التى وضحت فى علوم التأويل عند ريتشل وشليرماخر وعند بعض الفرق الصوفية مثل "المرتعشون" Quaker، ومذهب السكينة Quietism وتفسير الأحلام[1]. ويمتاز هذا المستوى لتحليل الخطاب بأنه يركز على المعنى ورؤية الماهيات وحديث النفس وتجاوز الوسيلة إلى الغاية وعيبه الإيغال فى النزعة الباطنية الصوفية، والتراسل الروحى بين الذوات دون حاجة إلى أدوات اتصال مثل اللغة، واستبدال الرؤية بالصوت المسموع.

---

(١) انظر بحث عصام نجيب: الأسس النفسية للخطاب.

- Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis.

٣- عالم الأشياء، العالم الخارجى المستقل عن الألفاظ والمعانى. وهو عالم التحقق من صدق القضايا التى تصدر أحكاما على الواقع حتى تصبح أحكاما علمية. لذلك ركز العلم على مبدأ التحقق Verification أو الصدق Veracity. الأشياء ليست لغة بل توجد فى العالم الخارجى الذى يميل إلى اللغة، من المفهوم إلى الماصدق. وقد اعتبر هيدجر اللغة منزل الوجود. كما تبنت الوضعية الاجتماعية عند دوركهايم وليفى بريل هذه النزعة الشيئية واعتبرت الظواهر الاجتماعية أشياء. وتتم رؤية الأشياء فى العالم الخارجى رؤية مباشرة عند برجسون، بالتعاطف معها، والتكيف مع العالم، والتوجه مع حركتها والتوقف مع مسارها. كما يمكن إدراكها بحركة الجسم نموها عند ميرلوبونتى، بالسباحة فى بحر الأشياء وبالغوص فى محيط العالم. وقد جعل هوسرل شعاره العودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة أو حتى المعانى عودة للبراءة الأصلية فى العالم وفى النفس. كما دعا روسو من قبل إلى "العودة إلى الطبيعة". وقد ميزت الوطعية المنطقية بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية لهذا السبب. فمقياس الصدق فى الأولى

تطابق النتائج مع المقدمات، وفى الثانية تطابق الأحكام مع الواقع. الأولى يقين الرياضيات والثانية يقين العلوم الطبيعية التجريبية. وهو ما ركزت عليه أيضا بعض الدراسات المعاصرة فى تحليل الخطاب بالحديث عن فحوى الخطاب ونتيجة الخطاب والخبر ومرجعية الخطاب والاتساق فى تفسير الخطاب. ولم يغب هذا البعد الذى اشتهر به التراث الغربى الحديث عن التراث الإسلامى القديم عند الصوفية وتمييزهم بين علم اليقين، مستوى المعانى، وحق اليقين، مستوى التصديق، وعين اليقين مستوى الرؤية. كما ميز الأصوليون بين أنواع الخبر الذى يمكن التحقق من صدقه من ناحية وكل الصيغ الإنشائية من تمنى وتعجب واستفهام واستنكار وتعجب من ناحية أخرى. الأولى تعبر عن عالم الأشياء فى مقابل عالم التمنى. والآية فى القرآن تعنى العبارة والظاهرة الطبيعية فى آن واحد من أجل إظهار مبدأ التحقق، تحقق الآية كلغة فى الآية كطبيعة. كما تم استخراج الألفاظ الأعجمية فى القرآن لبيان صلة اللغة بالواقع التاريخى فى شبه الجزيرة العربية. وتم تحليل ألفاظ الرواية فى الحديث للتمييز بين مستويات خمسة من صدق الخبر، السماع

المباشر فى "سمعت"، وغير المباشر فى "قال"، وإبراز مضمون القول فى "أمر" أو "نهى"، وتعيين المأمورين فى "أمرنا" أو "نهانا"، ووصف الواقع الفعلى أثناء النبوة "كنا نفعل". كما ارتبط النص القرآنى بالواقع المكانى فى "أسباب النزول" وبالواقع الزمانى فى "الناسخ والمنسوخ" مما يدل على صدق الوحى، إجابة على سؤال أو استجابة لتطور. ويقاس القياس الأصولى على التحقق من وجود علة الأصل فى الفرع عن طريق التجربة والمشاهدة. وقد أصبح من المشهور وضع العلماء العرب قواعد المنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية قبل العلم الغربى الحديث(١). ويمتاز هذا البعد فى تحليل الخطاب بإيجاد مرجعية له خارج اللغة. فاللغة وسيلة وليست غاية. وصدق الحكم فى تحقيقه. ويعيبه أحيانا ضيق الأحكام، وطابع التصديق الحرفى، وإسقاط الإنسان الذى يقوم بعملية التحقق، وغلبة الطابع النفعى البرجماتى من

---

(١) انظر دراسات:

- صالح السنوسى: أزمة المصدقية فى الخطاب السياسى العربى.
- د. أسمهان عقلان: دور الأحداث التاريخية فى صياغة الخطاب السياسى. =
- نور الدين الأسد: مفارقة الخطاب للمرجع.
- محمد خرماش: مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل فى تحليل الخطاب.

أجل السيطرة على الطبيعة.

٤- عالم الأفعال، الأوامر والنواهى. وهو البعد الإنسانى للخطاب الذى يبين أن الخطاب ليس مجرد صياغة لغوية، البعد الأول، وليس التعبير عن معانى، البعد الثانى، وليس التحقق من صدقه فى الواقع، البعد الثالث، بل هو اقتضاء فعل كما يقول الأصوليون، نداء لسلوك، توجه نحو الممارسة، ودافع للحركة والتغير الاجتماعى. فالله تكلم، وكلامه فعل "كن فيكون". وقد خصص الأصوليون ضمن مباحث اللغة مبحثين للإشارة إلى عالم الأفعال هما الخاص والعام للتمييز بين الأمر الفردى والأمر الجماعى، والأمر والنهى للتمييز بين اقتضاء الفعل واقتضاء الترك. وقسموا أحكام التكليف وهى صيغ الأفعال إلى خمسة: الفرض أو الواجب ومقابله المحرم بين قطبى الفعل والترك الضروريين، الإيجاب والسلب الحتميين، والمندوب والمكروه أيضا بين قطبى الفعل والترك ولكن على الاختيار دون إجبار، وأخيرا المباح أو الحلال أو العفو أو البراءة الأصلية، وهو الفعل الطبيعى على الفعل أو الترك دون ما حاجة إلى تكليف إيجابى أو سلبى. كما أول الصوفية النصوص تأويلا

عمليا وحولوها إلى رياضات ومجاهدات روحية صعودا إلى مصدرها الأول لمعاينته بينما أنزل الفقهاء فيها استنباطا أحكام التكليف فى صراع مشهود بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية.

وقد انتبه أخيرا التراث الغربى إلى منطق الأفعال Deonticiogic. وظهرت نظرية الخطاب – الفعل عند أوستن J. Austin وكذلك خطاب البروتوكولات Protocol Speech أو خطاب التنفيذ Performance Speech. وصاغ بيرس Ch. S. Pierce منطق للسلوك Pragmatics اللغة فيه دعوى إلى الفعل. كما تناول عديد من الفلاسفة المعاصرين نفس القضية. فمصير النص وغايته الفعل عند ريكير. والمعرفة عند هابرماس فعل اتصال. والفعل أداة اتصال الله بالعالم عن طريق الكلام أو المعجزة. فالفعل عند بلوندل ظهور الفضل الإلهى فى الإنسان ودليل على وجود الله. والفعل عند لافل هو سر الوجود. وكان ماركس من قبل قد جعل مهمة الفكر تغيير العالم وليس فقط فهمه متنقلا من

العقل Logos إلى الفعل Praxis[1]. وقد أبـــرزت بعــض الدراسات المعاصرة هذا البعد الســلوكى للخطــاب فاللغــة أيديولوجية وقوة. والخطاب يهدف فى النهاية إلـــى التغيــر الاجتماعى والثقافى. لذلك كان تحليل الخطاب جــزءا مــن الوعى النقدى للفرد ومرآة للصراع الاجتماعى. ويمتاز هــذا البعد السلوكى للخطاب بأنه إنسانى فعال يهدف إلى التكــوير والتغيير ويقضى على الخطاب النظرى المجرد المغلق على ذاته، ويميز بين الوسيلة والغاية. ولكنه أحيانا يوحى بـــالقهر والإلزام، والأمر الخارجى. فيضيع السلوك الطبيعـــى بـــين الأمر والمأمور. وصيغة الأمر فى اللغة العربية ثقيلة علـــى النفس. وكثيرا ما تصطدم بالشعور بالحرية.

---

(١)
- P. Ricoeur: De Texte a l'eaction.
- P. Habermass: The orny of communicative action.
- M. Blondel: L'Action. (٢ vols)
- L. Avelle: L'Acte.

٤- مناهج تحلىل الخطاب.

لا توجد مناهج محددة لتحليل الخطاب. فالمنهج يتطلب التركيب وترتيب الخطوات وهو ما يتنافى مع التحليل. لذلك غلب على الدراسات المعاصرة فى تحليل الخطاب التحليلات الجزئية المتناهية فى الصغر والتى يصعب ضمها فى مناهج كلية يمكن تطبيقها. لذلك غلب عليها الطابع النظرى أكثر من الطابع العلمى، والوصف والسرد دون التعقيد والتوجيه، والدراسات الميدانية الإحصائية التجريبية دون بناء نظرى أو نتيجة عملية. هى أقرب إلى الدراسات المهنية الحرفية التى ينتقل أعلامها عن بعضهم البعض فيؤسسون أدبيات خاصة يتناقلونها فيما بينهم فى دوائر مغلقة تعرف باسم اللسانيات التطبيقية. تقوم على تحليل لغة التداول والخطاب الشفاهى، والخطاب فى الحياة اليومية والحوار والمشافهة وأحيانا حديث النفس وليس النصوص العالمة الدينية أو الفلسفية أو الأدبية أو التاريخية إلى آخر ما هو معروف من أنواع الخطاب. وتحليل لغة التداول هو عود إلى الكلام الشفاهى قبل التدوين، عود إلى البدائية. كما أن التفكيكية تحول الكلام إلى وحدات كتابية، وكلاهما خروج عن بؤرة الخطاب

باعتباره قصدا وغاية وحركة وباعثا وصراعا. تغيب الغاية من التحليل والقصد منه وكأن اللغة مجرد أشكال وتراكيب، صياغات فارغة، فقرات وأصوات، علامات ورموز، قلب وعدل للعبارات فى الحوار بلا مضمون وقصد. كل ذلك على المستوى الأول فى تحليل الخطاب أى اللغة المستقلة عن المعانى والأشياء والأفعال. كما ارتبط تحليل الخطاب فى الدراسات المعاصرة بتعلم الكلام وتحصيله وباضطرابات الكلام أى بعلم النفس المرضى. أصبح التحليل شكلا بلا مضمون فكرى أو نفسى أو أساس اجتماعى. لذلك يغيب الخطاب الفكرى أو المقال الفلسفى لإثبات التحليل والتركيب وكأن التحليل غاية فى ذاته وليس وسيلة للكشف عن مضمون فكرى أو نفسى أو اجتماعى. غاب الفكر باعتباره قصدا، والقصد باعتباره إحالة متبادلة إلى العالم ومعه. كما أدى التجريد والتعميم واللغات المقارنة إلى القضاء على خصوصية اللغات وتعبير كل منها عن بنية ثقافية وتراكم تاريخى طويل، وطبيعة الفروع اللغوية، خاصة السامية والآرية وسيادة اللغات الآرية خاصة الإنجليزية وتعميم نتائجها على باقى اللغات. كما أن مادة التحليل مستمدة

معظمها من نصوص شفاهية أو مدونة غير دالة لا معنى لها تصل إلى حد اللغو وإزاحة النصوص الدالة مثل النصوص الدينية التى تهدف إلى توجيه الأفعال وتقنين قواعد السلوك.

ومع ذلك يمكن التمييز بين أربعة مناهج فى تحليل الخطاب:

١- **تحليل الألفاظ**. وينصب هذا المنهج أساسا على البعد الأول للخطاب. ويهدف إلى ضبط استخدام الألفاظ والتراكيب، وربما استبدالها ووضع رموز بدلا منها دفعا للاشتباه وسوء استخدام الألفاظ. وقد استعمل المناطقة هذا المنهج ابتداء من مبحثى المقولات والعبارة لأرسطو فى الوضعية المنطقية المعاصرة. كما استعمله المناطقة الرياضيون فى المنطق الرمزى.

٢- **تحليل اللغة**. وهو نفس المنهج ولكن على المستوى الثانى والثالث من أبعاد الخطاب، المعانى والأشياء. وهو المنهج الغالب فى تحليل النصوص الفلسفية. يبدأ من المنهج الأول ويوسع مجاله، ولا يتوقف عنده بل ينتقل من اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى الشئ. ويقوم على التمييز بين الإنشاء كما هو الحال فى القضايا الأدبية والخبر كما هو

الحال فى القضايا العلمية، بين التحليل والتركيب، الأول فى القضايا الرياضية والثانية فى القضايا العلمية.

٣- تحليل الأحلام بالذهاب إلى ما وراء الألفاظ والصور والخيالات لمعرفة دلالاتها النفسية الواعية واللاواعية. ويقوم بذلك صاحب الحلم نفسه أو المحلل النفسى. ومثال ذلك تحليل السيرة الذاتية وأحاديث النفس (المونولوج). وهو منهج يكشف البعد النفسى الغائب فى منهج تحليل الألفاظ ومنهج تحليل اللغة. فاللغة ليست مجرد تراكيب وبنيات بل هى مؤشرات على مقاصد ودلالات أعمق. المسكوت عنه هو أساس المنطوق.

٤- منهج تحليل المضمون. وهو المنهج الأشمل والأعم الذى يضم المناهج الثلاثة السابقة، تحليل الألفاظ، وتحليل المعانى وتحليل الأشياء من أجل تحليل الأفعال ووصف علاقة الإنسان بالكون. العالم الإنسانى أو العالم الطبيعى. فالكلام اسم وفعل وحرف أى أشياء وأفعال وعلاقات، يحيل بالضرورة إلى العالم الخارجى ويكشف عن الأبعاد الأربعة للخطاب. والاسم نكرة أو معرفة، النكرة يتكرر بلا هوية خاصة والمعرفة مفرد لا يتكرر، علم بارز. وهو بسيط أو

مركب يشير إلى شئ واحد أو إلى شيئين مضـــافين. وهـــو مفرد أو جمع، مثنى أو مذكر أو تكسير. والمفرد لا يجمـــع مثل الله. ويضاف إلى ضمائر الملكية فى حالـــة الملكيـــة أو يظل جوهرا فرادا فى العالم لا يمتلكه أحد مثل الله والأرض والسماء والجبال والأنهار والمحيطات والرياح وكل مظـــاهر الطبيعة التى يعيش الناس فيهـــا ولا يمتلكونهـــا. وضـــمائر الملكية لها دلالات خاصة إذا كانت للمتكلم أو للمخاطـــب أو الغائب، للفرد أو الجمع. فالمال فلا يضاف إلى ضمير المتكلم إلا مرة واحدة ويصيغه السلب "هلك عنى ماليه" فى حين أنه يضاف جمعا إلى ضمير الغائب عشرات المرات "أمـــوالهم" مما يدل على أن الأموال للملاك الغائبين. وقد يرفع الاسم أو ينصب أو يجر حسب وضعه فاعلا أو مفعولا أو مجـــرورا. والفاعل أقوى من المفعول، والمفعول أضعف من الفاعـــل. والفعل له زمان، ماضى وحاضر ومستقبل لسرد التاريخ أو وضع الحقائق أو التحذير من العاقبة. ويضاف أيضـــا إلـــى الضمائر، المتكلم والمخاطب والغائـــب، المفـــرد أو الجمـــع وأكثرها الغائب تلبية لمجموع البشر. كما أن للتكرار دلالتـــه على أهمية الموضوع. فالاسم الذى لا يتكرر ليس محورا فى

الفكر مثل لفظ "زهد" الذى ذكر واحدة سلبا ﴿**وكانوا فيه من الزاهدين**﴾. واسم الفاعل أقوى من اسم الفعل لأنه يدل علــى الفاعلية، والمصدر الصريح أقوى من المصـــدر المــؤول. والاسم مثل "توحيد" أقوى من "واحد" لأنه يدل علــى فعــل التوحيد. والحرف له دلالته على العلاقة مثل لفــظ "المـــال" الذى يتكون من حرف صلة "ما" وحرف الجر "لـــ". فالمـــال ليس جوهرا بل علاقة أى وظيفة اجتماعية مما ينفى شـــكل الملكية المباشرة. كما أن للسياق معناه الذى تنتج تحته معانى الألفاظ، وهو ما يسمى فحوى الخطاب، المعنى المباشر له أو لحن الخطاب، ما يستفاد من إيحاءاته وإيماءاتـــه وإشـــاراته. والجملة الاسمية تبدأ بالجواهر ، والفعلية بالأفعـــال للدلالـــة على العالم الموضوعى ثم العالم الذاتى. وتكشف صيغ الكلام عن الجملة الشرطية للدلالة على توقف الفعل على فعل آخر، الاعتماد المتبادل، والجملة الرئيسية والجملـــة الفرعيـــة لأن الكلام له قلب وأطراف. والصيغ الإنشائية كلها، الاســـتفهام والتمنى والتعجب تدل على الجانب الذاتى فى الكلام فى حين تدل الصيغة الخبرية على الجانب الموضوعى فيه. والتقـــديم والتأخير لهما دلالتهما فى أهمية المقدم، اســـما او فعـــلا أو

حرفا.

إن الهدف من منهج تحليل المضمون هــو أخــذ كــل الدلالات اللغوية والمعنوية والواقعية والفعلية للخطاب طبقـا لأبعاده الأربعة، ووضع النص فى سياقه الاجتمــاعى وفــى آلياته الاتصالية، ومعرفة النص بأكبر قدر من الموضــوعية والشمول من أجل العثور على بنية الفكر وهى نفســها بنيــة الموضوع. وهو نوع جديد من التطابق كضمان للموضوعية، بين الفكر والواقع، بين المعرفة والوجود.

الهدف إذن من تحليل الخطاب هو ضبط اللغة من أجــل إحكام معانى الألفاظ دون الوقوع فــى الإنشــاء، ومعرفــة المعانى الواضحة ضد مخاطر الاشتباه، ورصــد البواعــث والمقاصد فى الخطاب لمعرفة مساره وتوجهاته. ومــن ثــم يمكن المساهمة فى إحكام الخطاب العربى المعاصــر ودفــع الاتهامات بأن العرب ظاهرة صوتية، وأن حضارتهم نصية، وأن عقليتهم عقليــة تأويليــة، وأنهــم لا يحســنون الكــلام وبضاعتهم الكلام. وعلى أفضل تقدير ســيظلون شــعراء لا علماء.

من اللغة إلى الفكر

عادة ما يظن الناس أن اللغة مجموعة من الألفاظ والتراكيب، تصح أو تشذ، تحسن أو تقبح، تنقى أو تختلط وكأن اللفظ غاية فى ذاته، وأن اللغة مجرد أصوات. وقد يقوّى ذلك علم اللسانيات الحديث بتحليل اللغة إلى مقاطع صوتية أو بنيات يتم تركيبها أو تفكيكها، لا فرق بين لغة ولغة. فالكل يخضع لقوانين علم اللغة العام. وغلّب علم فقه اللغة القديم على فروع علم اللغة الحديث: علم نفس اللغة، علم اجتماع اللغة، علم أنتروبولوجيا اللغة، علم تاريخ اللغة... الخ.

أصبحت اللغة شكلا بلا مضمون، لفظا بلا معنى،

(*) دمشق ٢٦-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥، الاحتفال بمرور ٧٥ عاما على نشأة مجمع اللغة العربية.

صوتا بلا إشارة إلى عالم خارجى أو وقائع مادية وكأن الإشارة مجرد شفرة من شخص إلى آخر لإيصال معان دون أن تشير إلى وقائع، وإن كانت توحى بحقائق. وأصبح الكلام يؤدى وظيفة ملء الفراغ بين الإنسان ونفسه أو بين الإنسان والآخرين، مجرد صراخ للتعبير عن النفس وإثبات الوجود إلى لا يلتفت إليه أحد، أو تخفيفا للتوتر أثناء حدة الانفعالات فى الفرح أو الحزن، والعالم الخارجى لا وجود له ومُسقطٌ من الحساب.

ليست قضية اللغة قضية مصلحات وكيفية نقلها من لغة إلى لغة عن طريق الترجمة، تحويل المعنى إلى لفظ أصيل أو التعريب، النقل الصوتى للفظ. وينشأ التفاخر والتناحر بين الطريقين إلى حد السخرية من "شاطر ومشطور وبينهما طازج" لصالح "سندويتش" أو من "الحاسوب" لصالح "كمبيوتر". ويتبارى علماء اللغة فى اختيار هذا الطريق أو ذاك. وتتنافس المجامع اللغوية فى تفضيل البعض النقاء

اللغوى على العجمة، وأخرى فى تفضيل الاستعمال على الأصالة اللغوية العتيقة. كما أن قضية الترجمة أو التعريب تجعل مهمة اللغة مجرد نقل حضارة وافدة إلى حضارة موروثة، تجعل الوافد هو الأصل، والموروث هو الفرع. المعنى من الخارج واللفظ من الداخل، الإبداع من الآخر والنقل للأنا. فتلهث اللغة وراء المعانى الجديدة، وتتبع الحضارة الناقلة الحضارة المبدعة، ويصبح دور اللغة العربية كحائك الثياب، الجسم من الخارج والثوب الفضفاض أو الضيق من الداخل.

وتجتهد مجامع اللغة العربية فى وضع القواميس والمعاجم حرصاً على نقاء اللغة، والتمييز الدقيق بين الألفاظ، واستخراج ألفاظ قديمة لاستعمالات جديدة أو قبول الألفاظ الجديدة الوافدة بعد أن تعربت بالاستعمال فى هذا القرن. وهو توتر فى كل معجم بين الأصيل والدخيل. ويتم تحديد معانى الألفاظ والكلمات، كل منها مستقل عن الآخر، فى وحدات

متفرقة، وجزيئات متجاورة. ويغيب السياق إلى قــد يعطـــى اللفظ المفرد معناه. كما يغيب تطور معنى اللفظ فى التـــاريخ وتغير استعماله من مجتمع إلى آخـــر. فنـــدرت القـــواميس التاريخية للغة العربية، وعزت معـــاجم اللغـــة للاســـتعمال، وتباين معانى الألفاظ من قطر عربى إلى آخر.

واللفظ عرفى فى إحدى جوانبه. واللغة للاستعمال. وهى لغة الحياة اليومية التى يتم بها التفاهم والاتصال. والألفاظ لها حياة كما قيل "حياة الكلمات". اللغة بطبيعتهـــا ضـــد التقنـــين والتعقيد التنميط. فهذه عمليات منطقية خالصة يتم بها تجميع الجزئيات والمفردات فى كليات وقوانين عامة. وما يند عـــن التقعيد يظل شاهدا وقاعدة بفرده كما هو الحال فـــى وضـــع الشواذ فى اللغة. وما دام العربى البدوى الصحراوى قد نطق بها فإنها تصبح قاعدة على العربى الحضرى المـــدنى فـــى البصرة أو بغداد قديما أو فى دمشـــق أو القـــاهرة حـــديثا. فالقاعدة استثناء، والاستثناء قاعدة. وهى قضية القياس فـــى

اللغة بين الإثبات والنفى. وهى أيضا قضية القياس فى الشرع بين الوجوب والاستحالة.

وبدأت ازدواجية اللغة بين الفصحى والعامية. وانشغلت المجامع بالدفاع عن الفصحى، وانبرى الزجالون للدفاع عن العامية. وتتسع الشقة بين العلماء والشعراء الشعبيين، بين الفقهاء والزجالين. وتتسع المسافة بين لغة الكتابة والقراءة من ناحية ولغة الحديث والتخاطب من ناحية أخرى. وبدأ اللحن فى الفصحى عند الأساتذة والمثقفين، وفى خطب الرؤساء والسياسيين لأنهم يقرؤون نصا لا يتحدثون به، وينطقون لغة لا يتكلمون بها. واستقرت الفصحى على البرامج الدينية والترتيلات الإذاعية المسموعة والمرئية عن الإسلام والعروبة. أما الترتيلات والأعمال الفنية الشعبية فى باللغة العامية. وأصبح المتكلم بالفصحى رجل دين أو أزهرى أو دريحى أو من الجماعة الإسلامية أو إخوانى أو متحذلق. ونشأت دعوات فى الغرب لتقنين اللغة العربية

الحديثة، لغات الصحافة والكتابة النثرية الشائعة كبديل عن العربية الفصحى وكحل وسط بين الفصحى والعامية. ودون تأييد لهذه الدعوة فإنها تمارس بالفعل، وواقعة عند كل المتحدثين والمتخاطبين.

واقتصر دور مجامع اللغة العربية على حماية الفصحى ضد طغيان العامية. فانغلقت على نفسها تبحث فى أمهات الكتب القديمة عن حلول المشاكل المعاصرة أو تؤبن الراحلين الذين أفنوا عمرهم فى خدمة اللغة، وتصوّت على الأحياء الداخلين إلى مجمع الخالدين. وأصبحت صورة المجامع فى الذهن الشعبى، العلماء الكبار، أصحاب العمم الملفوفة أو أصحاب الطرابيش الحمراء، عربا وعجما، مواطنين وأجانب، أعضاء ومراسلين.

وانضمت إلى الجمعيات العلمية لسائر العلوم الطبيعية الكيمياء والطبيعة والأحياء... الخ. وهى جمعيات علمية متخصصة لا يدخلها إلا المتخصصون فأصبحت اللغة

صنعة، وأصبح الكلام حرفة، وتحولت اللغة من السوق إلى القاعة، ومن الطبيعة إلى الصنعة، يسرى عليها ما يسرى على الشعر من قانون للتطور "طبيعة فصناعة فصنعة فتصنع".

والحقيقة أن اللغة ليست مجرد شكل كما يقول المحدثون بل هى مضمون كما يقول القدماء. لفظ ومعنى، معنى وشىء يشير إليه اللفظ وكما قال هوسرد مؤسس الظاهريا تفى تعريف فعل "يفكر" بثلاثة أشياء: يتكلم وهو اللفظ، يفكر وهو المعنى، والشىء موضوع التفكير. فاللغة عالم من المعانى كما هو الحال فى "علم الدلالة". وهو عالم من الإشارات كما هو الحال فى "علم الإشارة". وإذا كانت الدلالة معنى فإن الإشارة توحى بفعل من أجل الإتيان بشىء دون استعمال صيغة الأمر بالضرورة فاللغة عالم مركب من الأصوات والدلالات والأفعال.

وفى كل لغة عنصر ثابت وعنصر متحول. الثابت

يضمن لها البقاء فى التاريخ والاستمرارية عبـر الأجيـال، والمتحول يضمن لها التجدد المستمر والتكيف طبقا لمعطيات الواقع المتغير. الثابت أشبه بجذع الشجرة والمتحـول أشـبه بالأوراق والثمار التى تسقط فى الفصول والمواسم كى تعود من جديد كل عام. واختلف فقهاء اللغـة اى عنصـر مـن عناصر اللغة الثلاث هو الثابت وأيها المتحول. هـل يثبـت اللفظ فيتغير المعنى أم يثبت المعنى ويتغير اللفظ؟ هل يثبـت الشيء، فالطبيعة لا تتغير، الأرض أرض، والسماء سـماء، والماء ماء، والهواء هواء، وتتغير الألفاظ طبقا للغات وحياة الكلمات وتتغير المعانى طبقا للتصورات والنظريات وتقـدم المعارف والعلوم؟

وقد تعرض القدماء للثابت والمتحول فى نظرية المعانى الثلاث للفظ. فكل لفظ له معنى اشتقاقى يبين نشأة اللغة مـن تقليد أصوات الطبيعة عواء القط ونبـاح الكلـب وزقزقـة العصافير. وله معنى عرفى فى الاستعمال اليومى، فالعـادة

هى التى تعطى المعنى. وتشمل العادة الاتفاق والمواضعة والعرف والتقاليد. وله المعنى الاصطلاحى وهو المعنى الجديد الذى يرتبط بالاشتقاق والعرف مع تثبيت أحد جوانب المعنى نحو معيار دائم. فالمعنى الاشتقاقى مرتبط بجذر اللفظ فى الطبيعة وهو أقرب إلى الثبات منه إلى التحول. والمعنى الاصطلاحى أيضا هو المعنى الثابت المعيارى الذى لا يتغير. والمعنى العرفى هو المتغير طبقا للاستعمال من عصر إلى عصر وإن لم يكن من فرد إلى فرد أو من جيل إلى جيل.

ويبدو أن مجامع اللغة العربية أقرب إلى تغليب الثابت على المتحول نظرا لحرصها على تطابق اللفظ مع المعنى المعيارى، وتطابق اللفظ مع الشىء أو بالأحرى تطابق الشىء مع اللفظ إذا كان الشىء جديدا فاللفظ هو الثابت والمعنى هو المتغير فى تصور مجامع اللغة العربية الأمينة على بقاء الألفاظ واستمرارها فى التاريخ حرصا على نقاء

اللغة وحياة الألفاظ فى المعاجم والقواميس باسم "لسان العرب". ويُزاح الاستعمال جانبا لأنه يقال من ثبات اللفظ خاصة فى مجتمع عربى متعدد الأعراف والتقاليد، من المحيط إلى الخليج، وفى إطار من الوحدة العربية التى تجسدها اللغة، وبباعث القومية العربية التى أحاطت بها الأخطار حتى توارت عن الأنظار فى الخطاب السياسى وفى الواقع العملى. أما المعنى فإنه أقرب إلى ثبات اللفظ. فهو الوحيد الباقى كطرف للمعنى بعد استبعاد الاستعمال.

والحجة فى ذلك أن تغليب المتحرك على الثابت فيه ضياع لثبات اللغة التى هى حامل الوحى، لغة الضاد، لغة القرآن الكريم، أداة التعبير عن الوحى الإلهى القديم المدون فى اللوح المحفوظ، ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾. كما أن بقاء اللغة ثابت فى التاريخ يحمى الأمة من الضياع والاغتراب. فاللغة هى الهوية الثابتة فى الوعى التاريخى وإن تغيرت الثقافات وتعددت الحضارات. والحقيقة

أن هذا افتراض نظرى صرف، وحجة إنشـــائية. فـــالوحى مقروء ومكتوب ومحفوظ ومفهوم ومُفسر ومؤول. وأنزل فى مكان وزمان معينين لشعب بعينه بلغة محـــددة وفـــى ثقافـــة خاصة هى الثقافة العربية قبل الإسلام. وكانت اللغة العربية، ليست فقط لغة القرآن، بل لغة مستعملة بين الأعراب، تنطق بها القبائل، وتوحى بأعراف وعادات ومعانى يعرفها العرب. فلغة القرآن أيضا للاستعمال فى بيئة ثقافية محددة. وللخطاب القرآنى مستويات عدة بين الثبات فى العلم الإلهى والتحـــول فى الفهم الإنسانى بل إن الخطاب القرآنى ذاتـــه فـــى العلـــم الإلهى إحدى مراحل الوحى الذى بدأ لآدم حتى محمد علـــى فترات من الزمن. ولكن شـــدة الإيمـــان وضـــياع العـــرب المعاصرين جعلهم يتمسكون بالثبات حرصاً على وجـــودهم فى التاريخ ووقاية لهم من تحولات الزمن. وإذا كانت الثقافة العربية قد غلّبت المتحول على الثابت، وهى تمثل تحديا لنا، وتعزز آثارا سلبية على ثقافتنا وسلوكنا، فالأولى كرد فعل أن

تكون لنا خصوصيتنا وثقافتنـــا إلـــى تغلّـــب الثابـــت علـــى المتحول. ﴿**كل من عليها فان، ويبقى وجه ربـــك ذو الجـــلال والإكرام**﴾، ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾.

والحقيقة أن التراث اللغوى القديم كله قد حاول الجمـــع بين الثابت والمتحول فى اللغة. ففى علم أصول الفقه، للقرآن معانى أولية هى المعانى الثابتة التى يمكـــن ترجمتهـــا إلـــى اللغات الأخرى غير العربية. أما المعانى الثانويـــة للألفـــاظ فهذه خاصية اللغة العربية وحدها ولا يمكن ترجمتها، وهـــى الخاصة بالوجدان العربى، وبالجمال العربـــى، وبالتصـــور العربى، كما بين علم الأصول فى مبحث الألفاظ ثبات المعنى وحركته فى ثنائيات الحقيقة والمجاز، والظـــاهر والمـــؤول، المحكم والمتشابه، المقيد والمطلق، المبين والمجمل... الـــخ. وعلى الفقيه أن يقوم بالانتقال من المحكـــم إلـــى المتشـــابه لإعطائه مزيدا من حرية الفكر والقدرة على الاستنباط لصالح الزمن الجديد. واستعمل الفلاسفة والمتكلمون خاصة المعتزلة

التأويل من أجل تحريك المعنى الحرفى بعيـدا عـن اللفـظ الثابت الأول إلى معنى آخر يتفق مع العقـل عنـد المـتكلم والفيلسوف، ومع المصلحة عنـد الأصـولى والفقيـه. أمـا الصوفية فإنهم رفعوا اللفظ كلية باعتباره سجنا للمعنى، وقيد للحقيقة، وآثر لغة الصمت أو لغة الإشارة الرمزيـة الأكثـر اتساعا والتى هى أقرب إلى الحركـة منهـا إلـى الثبـات. فالتصوف حركة، والطريق إلى الله تحرك. بل إن الله نفسـه حركة فى القلب، وسيلان دائم فى الشعور.

الكلام إذن أكثر اتساعا من اللفظ، وأكثر رحابـة مـن الحرف والكلمة والأداة. الكلام إيحاء وإيماء وإشارة وعلامة مثل حركات الوجه، وغمز العـين، وهـز الـرأس، ومـط الشفتين، وتحريك الحواجـب، وإخـراج اللسـان، والتنهـد بالرئتين، وتحريك اليدين والقدمين بل والجسد كله كما هـو الحال فى التمثيل الصامت (البانتوميم) والرقص الإيقاعى أو الباليه. والصورة الفنية أبلغ من العبارات التقريرية الوصفية.

لذلك اعتمد القرآن على التصوير الفنى أكثر من اعتماده على الخطاب الأمرى، فالصورة الفنية تُقنع، والخطاب الأمرى ثقيل على النفس. والقصص القرآنى أبلغ من العظات المباشرة التى لا تؤثر فى النفس، وتُنسى بمجرد سماعها.

وفى الثقافة العربية، الكلمة شخص، وهو السيد المسيح "كلمة الله". والكلمة وجود كما هو الحال فى معنى Logos عند فيلون ويوحنا. واللغة عند هيدجر "منزل الوجود"، يسكن فيها الوجود ويخرج منها. وفعل الكينونة ليس مجرد فعل بل هو الوجود المتضمن فيه. يظهر فى اللغات الأجنبية ولا يظهر فى اللغة العربية لأن الوجود متضمن فى الكلام ولا يحتاج إلى إثبات كما لاحظ الفارابى من قبل فى "كتاب الحروف".

فإذا كانت اللغة بمثل هذا الاتساع فما هو برنامج مجامع اللغة العربية للتحول من اللغة إلى الفكر، ومن الفكر إلى العالم؟

١- تحليل الخطاب العربى المعاصر السياسى، والدينى، والفلسفى، والاجتماعى، والإدارى، والقانونى، والتاريخى من أجل معرفة إلى أى حد يدل على شىء أو يفيد معنى أم أنـــه مجموعة من الألفاظ المنغلقة على ذاتها يتحول فيها اللفظ إلى معنى وإلى شىء، فاللفظ هو كل شىء أو على أقصى تقــدير يُحمّل بأكبر قدر ممكن من الانفعالات فى أقصـــى درجـــات حدتها لملء الفراغ اللغوى فى اللفظ، فيصبح إنشاءا وخطابة وصخبا وصرخا. فالخطاب السياسى العربى المعاصر يعــد ويتوعد، يُمنّى ويتمنّى، يرهّب ويرغّب، يكشف على السطح ويتستر فى العمق. يخاطب الوجدان البطولى وكأنه خطـــاب عنترة بن شداد أو طارق بن زيـــاد. الانفعـــال فيـــه عـــل، والإنشاء أخبار، والتمنى تقريـــر. لا فـــرق بـــين الخطـــاب السياسى أو الخطاب الدينى أو الخطـــاب الإدارى. وأحيانـــا ينغلق الخطاب على نفسه فى مجموعة من الألفـــاظ وكأنهـــا توحى بذاتها كما هو الحال فـــى الأيـــديولوجيات القطعيـــة

والمذاهب المغلقة دينية أو سياسية، سلفية أو ماركسية أو قومية أو حتى ليبرالية. ثم توجيه هذا الخطاب إلى عالم الأشياء والوقائع لإعادة قياسه عليه حتى لا يصبح فضفاضا أكثر منه أو ضيقا عليه أقل منه. وبدلا من أن يمتلئ بالإنشائيات أو بالصراخ، حتى لقد وصف البعض العرب بأنهم ظاهرة صوتية، فإنه يتأسس على واقع إحصائى دقيق حتى تستطيع الكلمات أن تصبح وقائع، ويتحد اللفظ بالشىء، والكلام بالعالم. ويقترب الخطاب الأدبى من الخطاب العلمى بدلا من هذه الهوة الشاسعة فى الفكر العربى المعاصر بين الإنشاء والخبر.

٢- التحول من تحليل الخطاب المدون إلى تحليل الخطاب الشفاهى فى ثقافة بدأت شفاهية وكان التدوين فيها متأخرا. ومازال مركزها يحفظ شفاهيا. ومايزال علمها فى شعب تبلغ الأمية فيه ٦٥%، ينقل شفاهيا، ومازال نموذجها مبنيا أميا، وكما أن للخطاب المدون قواعد وتراكيبه اللغوية

فإن للخطاب الشفاهى آلياته وأساليبه.

وهنا تظهر أهمية الأمثـال العاميـة وسـير الأبطـال الشعبيين المختلطة بسير الصحابة كملوّن رئيسـى للوجـدان الشعبى، يستمد منها قيمه ومثله، ويستشهد بها فـى أحزانـه ومصائبه أكثر مما يلجأ إليها فى أفراحه وانتصاراته. فالنصر لا يحتاج إلى تبرير مثل الهزيمة. النـص الـدينى والمثـل الشعبى يؤديان نفس الوظيفة، الأول كثقافة عامـة والثـانى كثقافة شعبية، الأول من الله، والثانى مـن تجـارب البشـر وحكمة الشعوب. الوحى والطبيعة نظـام واحـد، التنزيـل والتأويل كما قال القدماء. تحيا اللغة فى الـذاكرة الجمعيـة ويستدعيها الناس كمجموعة من الأقوال المـأثورة. لا فـرق بين على بن أبى طالب أوبى زيد الهلالى. اللغة ما يتحدث به الناس، وما تثير فى ماضيهم من نخوة إذا ما تعثر الحاضر، وضاق الحال.

٣- إن مهمة مجامع اللغة العربية ليست فقط إقرار مـا

هو موجود وصفا وتحليلا من استعمالات اللغة حديث الناس، اللغة كما تتخلق فى الأسواق والطرقات بالإضافة إلـــى لغـــة المعاجم والقواميس ولكن أيضا توجيه اللغة واستبدال الألفاظ. فعالم اللغة مصلح اجتماعى يساهم بـــدوره مثـــل السياســـى والمصلح الدينى والمثقف الثورى فى التغير الاجتماعى عـــن طريق فك رموزه وإعادة توجيه المسار اللغـــوى. فالألفـــاظ تهرم وتشيخ وتعجز أحيانا عن التعبير عن المعانى المستجدة والوقائع المتغيرة وتبدل مستوى الثقافـــات. مـــثلاً، الحـــلال والحرام لفظان تشريعيان فى الفقه القديم. ولهما مصـــادرهما فى الأدلة الشرعية الأولى. ولما كان الإسلام دين الفطـــرة، وكانت صبغة الله أحسن صبغة، وأصبح التصـــور الشـــعبى لهذين اللفظين الموروثين يعنيان غيـــر المقصـــود منهمـــا، ومترادفين للأمر والنهى فى مجتمع مقهور يئن من الأوامـــر والنواهى ويتوق إلى الحرية ويسعى إلى التحرر فإنه يمكنـــه أيضا القيام بعملية استبدال لغوى مثل طبيعى وغير طبيعـــى،

فطرى وغير فطرى. فالحلال سلوك طبيعى فطرى والحرام سلوك غير طبيعى وغير فطرى يساعد اللفظــان الجديــدان على عملية التحرر ويساهمان فى التخلص من نفسية الإنسان المقهور. ولا يصبح اللفظان القديمان فى يد الحاكم القــاهر، يستعملهما للإيحاء بالطاعة العمياء له. فلا فرق بين الأوامر والنواهى الإلهية والأوامر والنواهى السياسية. فيتوحــد فــى ضمير الناس الله والسلطان. مثل آخر لفظ "الدين" المــوروث القديم بالرغم من وجوده فى الأدلة الشرعية الأولى إلا أنــه أصبح محملا بمعانى تخالف القصد منه. فأصبح الدين فــى الموروث الثقــافى يعــادل العقائــد والقطعيــة، والشــعائر والشعائرية، فالدين عقيدة وشريعة. وأصبحت العقائد مقدسات وليس اجتهادات بشرية فى فهمها، وتحولت الشــريعة إلــى مظاهر خارجية "طقوس" كما هو الحال فى الديانات السابقة. وانفصلت العقيدة عن الفكر، كما انفصلت الطقوس عن العمل الصالح. وهنا يأتى عالم اللغة من أجل المساهمة فى عمليــة

الاستبدال اللغوى ليحل "الأيديولوجية" أو المذهب السياسى ليعبر عن مضمون التوحيد وهو أنه تصور عام نظرى وعملى للكون والمجتمع والفرد فى السياسة والاقتصاد والأخلاق والقانون والاجتماع والجمال. وبهذه الطريقة قد يخف الصراع الحاد بين السلفيين أنصار اللغة القديمة وبين العلمانيين أنصار اللغة الجديدة، ويصبح عالم اللغة هو الأمين على تجديد اللغة والمسئول عن وحدة الثقافة.

٤- وهناك مجموعة أخرى من الألفاظ فرضتها حياتنا المعاصرة وكثر استعمالها إبان حركة التحرر العربى وإن خفت الآن فى الخطاب السياسى السائد. مثل الأرض والوطن، الحرية والاستقلال، الديموقراطية والتعددية، العدالة والمساواة، النضال والمقاومة، حقوق الإنسان. ونظرا لأنها فى أصلها وافدة فى المائتى عام الأخيرة منذ فجر النهضة العربية فإنها لم تستطع أن تحفر طريقها فى الثقافة نظرا لأن الألفاظ المعروفة تمثل سداً منيعا فى الوجدان القومى تمنع

من اختراقه مثل الأمــة والجماعــة، والشــورى والجهــاد، والرزق، والصحابة، والطاعة لأولى الأمر... الــخ. وهنــا يظهر عالم اللغة ليجدد من معانى الألفاظ الموروثــة حتــى يجعلها أكثر قدرة على قبول الألفاظ الحديثة. فالحريــة لفــظ قديم تقال فى مقابل العبودية فى مجتمع مازال الرق فيه سائدا ولكنها تفيد الآن حرية الأفراد من القهر وحرية الشعوب من الاستغلال الداخلى والاستعمار الخارجى. كمــا أن مفــاهيم العدالة والمساواة تعبر عن حاجات الناس ومطالبهم وتصطدم بمفاهيم موروثة من الدين أو من الثقافة الشعبية مثل الرزق، والقسمة والنصيب والرزق المقدر وجعل النــاس طبقــات. فتمنع الألفاظ القديمة من التغير الاجتماعى وتحاصر الألفاظ الجديدة على أنها وافدة مادية الحادية. هنا يأتى عــالم اللغــة ليقوم بتقليل المسافة بين اللغتين الموروثة والوافدة، ويظهــر المعانى الجديدة المتضمنة فى الألفاظ القديمة قدر الإمكــان. كما يبين مدى تعبير الألفاظ الجديدة عن متطلبــات العصــر

ومطابقتها للمعانى المتجددة للألفاظ القديمة حتى يُرفع الحصار عنها، ويبدأ غرسها فى الثقافة الشعبية أسوة بالألفاظ القديمة، وحتى يقوم الزرع الجديد النامى مقام الزرع القديم اليابس. وكذلك الأمر فى ألفاظ الوطن والشعب، واستثارة الذاكرة الجمعية لاستعمالات لفظ الوطن وتراثه مثل رسالة أبى حيان التوحيدى فى الحنين إلى الأوطان والأقوال المأثورة مثل حب الوطن من الإيمان حتى تقل المسافة بين المفاهيم الموروثة عن الأمة والجماعة والديار وبين المفاهيم المعاصرة التى ذاعت ومازالت محاصرة من الجذور مثل الوطن والأرض والهوية والثقافة. ويقوم عالم اللغة أيضا باستخراج أدبيات مصر والشام وفلسطين والقدس عن فضائل الأماكن والشعوب مثل "فضائل مصر" للكندى من أجل إقالتها من عرشها، ونهضتها من كبوتها وحتى تظل الشام وفلسطين والعراق حية فى وجدان الأمة من خلال استعمال الألفاظ.

٥- وإذا كنا نحاول منذ فجر النهضة العربية إثارة الفكر

وبداية حركة تنوير جديد فإن دور اللغة هنا يكون رئيسياً فى إثارة معانى الألفاظ ونثر الغبار التاريخى عنها أو اســتعمال ألفاظ جديدة لتحريك المياه الراكــدة، وبعــث النــاس علــى التساؤل حول صحة الأفكار الشائعة والمسلمات الاجتماعيــة وذلك مثل ألفاظ الطبيعة، المادة، الإلحاد، الجــنس، الــدين، السلطة، وهى أقرب إلى المحرمات فى الثقافــة الشــعبية، لا يجوز الاقتراب منها أو تحليلها مثل "التابو". وفى مقابل ذلك تقبل ألفاظ أخرى مسموح الحديث عنها مثل الله، والــروح، والإيمان، وألقاب الزعماء. فالطبيعة فى الــذهن الشــعبى لا قوام لها من ذاتها، ولا قانون ضابط لها، فانية، أتت مــن لا شىء وتنتهى إلى لا شىء، تأتى من عدم وتنتهى إلى عــدم. وبهذا المفهوم لا يمكن السيطرة عليها أو معرفة قوانينهــا أو تعميرها. وقد اتُّهم الطبائعيون قديما بالإلحاد لأنهــم حــاولوا جعلها باقية، منظمة، عاقلة، فاعلة. أما لفظ المــادة فمــازال لفظا مدانا بنوع من التطهر الفردى والاجتماعى لأنه غيــر

مقرون بالروح، ويؤدى إلى إنكار وجود الله كما قال الأفغانى فى الرد على الدهرين "وكما يفعل بعض الدعاة فى الرد على مادية القرن العشرين وإلحاده. والطبيعــة خاضــعة لقــانون ينتظم حوادثها، وموضوع للتأمل والتفكــر لإدراك دلالتهــا وجمالها كما فعل ابن رشد فى فلسفته وإقبــال فــى شــعره. والمادة ليست قبحا، وليست ضد الروح بالضــرورة وقــديما عرّف النظام الروح بالجسم المتحــرك، والإنســان بالبــدن المرئى".

وحديثا حاول البعض رد الاعتبار إلى النزعات الماديــة فى الفلسفة العربية الإسلامية. وقد حلل الأصــوليون العلــل المؤثرة أى المادية فى سلوك البشر لمعرفتها والقياس عليها. وحاول التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربــى المعاصــر الدعوة للعلم الطبيعى والمجتمع المــدنى. وتبريــر نظريــة النشوء والارتقاء، وتبرير المادة الغربية ولكنه ظل محاصرا مطرودا لأنه لم ينفذ بالجذور. أما الإلحاد فإنه تيار فى الفكر

العربى يدعو إلى التنزيه ضد التجسيم والتشبيه، ويرفعه أن يجعل الله متجسدا، حالا فى التاريخ، أو متكلما لشعب خاص دون غيره أو أن يقام له تمثال أو ترسم له صورة، أو أن يكون أداة للقهر فى يد رجال الدين. أما الجنس والدين والسلطة فهى المقدسات المحرمات فى الثقافة الشعبية بالرغم من التفكير فيها فى الأعماق دون الإفصاح، وبالرغم من أنها بواعث للسلوك الفردى الجماعى. مهمة عالم اللغة تحليل مثل هذه الألفاظ من أجل خلق حركة تنوير ابتداء من الحفر فى اللغة.

٦- اللغة فى النهاية ليست فقط مجرد أداة لتوصيل المعرفة بل هى "اقتضاء فعل" بمصطلح القدماء الأصوليين. بل أن الإخبار نفسه فعل معرفى لتغيير الذهن. اللغة باعث على الفعل، ودافع على السلوك، وإلا كان القول طائرا فى الهواء، مجرد أصوات وملء فراغ. وفى عام المجاعة كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص "القوت، القوت.

النجاة، النجاة" لفظان مكرران لا يعطيان خبرا بل يقتضـيان فعلا. وكلما كثر القول قل الاقتضاء، وكلما زاد الكلام نقص الفعل. لذلك كان الرسول يتهجد ويتعبد ليلا تـأويلا لقـرآن. وعازف الآلة الموسيقية مفسر للنوتة الموسيقية بعزفه.

والآيات القرآنية التى تبدأ بأفعال القول مثـل "قـل" أو "قولوا" إنما هى اقتضاء فعل. ومن ثم يتحقق ما نـادى بـه محمد عبده من قبل "ما أكثر القول وأقل العمل". ويدخل عالم اللغة فى معارك الثقافة، ويحول مسارها من القول إلى الفعل، ومن الكلام إلى العمل عن طريق حفره فى اللغـة وتحليـل الألفاظ وليس كداعية سياسى أو مصلح دينى. فالفعل إحـدى مقولات اللغة فيما يسميه علماء اللغة المعاصـرون "جمـل الاقتضاء" Performante Statement. قد يقال أن الانتقال "من اللغة إلى الفكر" تحويل لعالم اللغة إلى ميـدان السياسـة وإخراج لمجامع اللغة العربية من قاعاتها العلميـة وعملهـا الأكاديمى إلى ميدان خارج عن اختصاصـها. والحقيقـة أن

ذلك اختصار. فإما أن يظل البحث العلمى مجردا عن سـياقه الاجتماعى والتاريخى وإما أن يكون جزءا من نهضـة أمـة وتطور اجتماعى وتحليل لثقافة الناس واستعمالاتهم اليوميـة للغة للقضاء على موانع التقدم والمساهمة فى إرساء قواعـد التقدم ومنها اللغة. فاللغة قد تكون سترا أو كشفا، حجابـا أو استنارة، ضيقا أو اتساعا.

وقد يقال أيضا أن هذه المهمة خارج إطار علم اللغة بل أدخل فى علم اجتماع الثقافة أو انتروبولوجيا الثقافة. والحقيقة أن الثقافة لغة. وأن اللغة أصبحت علما شاملا بل هو العلـم الإنسانى بالأصالة. فعناك علم اللغة النفسـى، وعلـم اللغـة الاجتماعى، وعلـم اللغـة الأنتروبولـوجى، وعلـم اللغـة التاريخى، وعلم اللغة الأخلاقى، وعلم اللغة السياسى، وعلـم اللغة القانونى. فلماذا يقتصر دور المجامع على علم فقه اللغة وحده؟

إن دور المجامع يتطور بتطـور العلـوم وإلا توقفـت

المجامع على فقه اللغة، وتطورات علــوم اللغــة، فتــزداد المسافة اتساعا بينهما، ويضيع الناس، وتصبح لغة التــداول متأرجحة بين الخاصة والعامة.

وقد يقال أخيرا إن هذا الدور الجديد للمجــامع يمارســه البعض وإن لم يكن على نطاق واسع. وقــد يحتــاج ذلــك تصديقاً للحكم إلى دراسة مجلات المجامع عن طريق تحليل المضمون لمعرفة مدى تعبيرها عن دور المجامع القــديم أو دورها الجديد. ومعرفة النفس خير وسيلة لمعرفــة العــالم. **﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفســهم﴾**. **﴿وفــى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾**.

المنهــج الفلسفــى

١- مقدمة: المنهج عند كل الشعوب.

ليس المنهج حكرا على شعب بعينه أو وقفا على ثقافة بعينها أو قصرا على حضارة خاصة بل هو عام عند كل الشعوب، ومعروف فى كل الثقافات، وموجود فى كل الحضارات. ونظرا لسيادة الثقافة الغربية فى العصور الأوروبية الحديثة وتصدرها ثقافات العالم حتى أصبحت مركزا، وثقافات العالم محيطها، ارتبط المنهج بالفلسفة الغربية، وتوارت المناهج فى الفلسفات الأخرى شرقية أو إسلامية وذاعت المناهج الغربية خارج حدود الغرب فى الثقافات الشرقية والإسلامية. فازدوجت الثقافات اللاغربية

(*) قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إعداد د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦.

بين مناهج غربية ومناهج وطنية، مناهج تجزيئية ومناهج كلية، مناهج تميز بين المنهج والموضوع ومناهج توحد بين المنهج والموضوع، مناهج صورية عقلية أو تجريبية من أجل المعرفة ومناهج تجمع بين المعرفة والسلوك، بين النظر والعمل، بين الحق والخير والجمال، بين المعرفة والأخلاق والفن، بين الفكر والحياة.

ينشأ المنهج فى كل حضارة بناء على ظروفها تاريخها، ومن خلال نشأتها وتطورها، وطبقا لتكوينها وبنيتها. فالحضارة الغربية عرفت بأنها حضارة المنهج لأنها فى نشأتها القديمة سادها المنطق اليونانى خاصة فى العصر الوسيط بعد التحول من أفلاطون فى عصر آباء الكنيسة إلى أرسطو فى العصر المدرسى. وفى بداية العصور الحديثة بدأت القطيعة المعرفية بين الحاضر والماضى بعد ان اكتشف العقل وصدقته التجربة تعارض أرسطو والكتاب المقدس وأقوال الآباء مع بداهة العقل والحس، وتم إسقاط الغطاء

النظرى المعرفى الموروث، وأصبح الواقع عاريا من كل نظرية فتدخل العقل من أجل إيجاد بديل نظرى والبحث عن طرق بديلة للمعرفة اعتمادا على اليقين الجديد، يقين البداهة العقلية والبداهة الحسية. ولولا هذه القطيعة المعرفية فى بدايات العصور الحديثة لما نشأت الثورة المنهجية، ولما بدا هذا القلق المنهجى فى الغرب.

أما فى الشرق، فى الصين واليابان والهند، فلم تحدث هذه القطيعة المعرفية بين الماضى والحاضر، وتبنت الثقافات الشرقية نموذج التجديد والتطوير الذى انتهى إلى استبقاء المناهج التقليدية فى الحياة الخاصة وتقليد المناهج الغربية فى الحياة العامة. ولما كان الفن والصناعات الحرفية التقليدية وأساليب الحياة اليومية أقرب إلى الحياة الخاصة فقد سادتها المناهج التقليدية التى لا تهدف إلى المعرفة وحدها بل أيضا إلى السلوك، جامعة بين النظر والعمل، بين النظرية والتطبيق. ارتبطت الأصالة بالمناهج التقليدية، وارتبطت

المعاصرة بالمناهج الغربية. أصبحت المناهج التقليدية تعبيرا عن الهوية، والمناهج الغربية تعبيرا عن الاختلاف، الأولـــى تعبير عن الصدق والثانية تحقيق للمنفعة.

ولفظ المنهج ليس غريبا على الحضارة الإسلامية، فقــد ظهر فى كتاب ابن رشد الشهير فى صيغة الجمع "الكشــف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والبدع المضلة". "فالمنهج" هنا يعنى الطريق، و"مناهج" طرق الاستدلال فى فهم العقائد والتى تؤدى إلى التمييز بــين الفهم الصحيح والفهم الفاسد، بين العقيدة والبدعة، وليس فــى الرياضيات والعلوم الاستنباطية أو فى الطبيعيــات والعلــوم التجريبية. كما استعمل لفظ "نهج" فى الثقافة الإسلامية كمــا هو الحال فى "نهج البلاغة" المنسوب إلى علــى بــن أبــى طالب. ويعنى أيضا الطريق، طريق الكلام. والكــلام لــيس مجرد صوت بل هو تعبير عن فكر ورؤية ومعايير للسلوك.

كما أن اللفظ ورد فى القرآن الكريم ﴿**ولكل جعلنا شرعة**

ومنهاجا﴾.واستعمل لفظ المنهاج وليس المنهج. فالمنهاج هو الطريق أو الشريعة فى حين أن المنهج مجرد طريقة فى الاستدلال. المنهاج أسلوب حياة، نظام أخلاقى واجتماعى وسياسى فى حين أن المنهج أقرب إلى طريقة النظر. وهو أقرب إلى اللفظ اليونانى μεταόδος (metahodos) أو طبقا للطريق، وسلوكا فى الطريق، واتباعا للطريق.

وفى الحضارات الشرقية كان المنهج والموضوع شيئا واحدا. فلا يوجد منهج مستقل عن الموضوع، آلة خارجة عن تطبيقها فى ميدان. المنهج موضوع متحقق، والموضوع منهج مطبق. والوعى متحد بهما معا. الموضوع يفرض منهجه من ذاته، والمنهج يفرض موضوعه من ذاته. هكذا كان يفعل صانع الخزف فى الصين، والرسام فى اليابان، والمثّال فى الهند، والفنان فى مصر القديمة. وحدة المنهج والموضوع وحدة مبدئية، وحدة الذات والموضوع، الطريق والغاية، المقدمة والنتيجة، البداية والنهاية، الخلق والبعث. إذا

وضع المنهج وضع موضوعه، وإذا وضع الموضوع فرض منهجه.

وفى الغرب بدأ المنهج معاديا للموضوع لأن الموضوع كان معاديا للمنهج قبل العصور الحديثة. كان الإيمان تسليما دون برهان، وكان أرسطو المعلم الأول، المعصوم الذى لا يخطئ، وكانت أقوال الآباء أيضا تعبيرا عن تجسد الروح القدس فى التاريخ. ثم انهار كل ذلك بعد إعمال العقل والاتجاه إلى التجربة. ونشأت المناهج معادية لموضوعاتها فى بداية العصور الحديثة. العقل متربص باللاعقل، والتجربة معادية للنظر. المنهج ضد الموضوع، والموضوع ضد المنهج. العقل لا يقبل إلا ما كان عقليا متسقا مقدماته مع نتائجه. ووجد ضالته فى الرياضيات. التجربة لا تقبل إلا ما كان محسوسا قابلا للقياس. فوجدت فى المحسوسات والمجربات والظواهر الطبيعية ضالتها. مقياس الصدق فى المنهج العقلى اتساق المقدمات مع النتائج، وفى المنهج

التجريبى، تطابق الحكم مع التجربة. كان الموضـــوع ضـــد المنهج فى العصر الوسيط فأصبح المنهج ضد الموضوع فى العصور الحديثة. ولم يقع الوئام بين المنهج والموضـــوع إلا أخيرا فى الظاهريات فى نهاية العصور الحديثة، والحضارة الغربية على وشك الأفول، والعصور الحديثة على وشك غلق الأقواس.

وفى الحضارة الإسلامية تتأكد وحدة المنهج والموضوع كما هو الحال فى الحضـــارات الشـــرقية. فـــالوحى وهـــو الموضوع الأول لها هو فى نفـــس الوقـــت مـــنهج العقـــل والبرهان نظرا لموافقة صحيح المنقول لصـــريح المعقـــول. والطبيعة أيضا الموضوع الثانى لها تخضع لنظام العقل مـــن خلال القانون. فنسق الطبيعة هو نسق العقل. والنظـــر فـــى الآفاق وفى النفس يؤدى إلى نفس الحقيقة، وفى الأرض وفى النفس آيات اليقين. والتأويل هو أداة الربط بين العقل والوحى إذا ما بدا تعارض ظاهرى بينهما من اجل التأكيد على وحدة

المنهج والموضوع.

٢- المنهج في الغرب.

ارتبط المنهج فى الغرب بمنطق اليونان بحيث لم يعد هناك فرق بين المنهج والمنطق. المنطق هو منهج الفلسفة لما كانت الفلسفة هى علم البرهان. ولما كان الغالب على منطق اليونان منطق القضايا الذى يقوم فى معظمه على الشكل وليس على المضمون كان مقياس الحقيقة فيه اتساق النتائج مع المقدمات. يكون العلم صحيحا ما دامت أشكال الفكر فيه صحيحة. وقد لخص المسلمون ذلك فى قولهم: "المنطق إما تصور أو تصديق. والتصور يُنال بالحد، والتصديق يُنال بالبرهان". أما الاستقراء فقد كان هامشيا فى المنطق بالرغم من الاتجاه الطبيعى التجريبى عند أرسطو.

وكان المنطق نوعان، وكما لخص المسلمون، منطق اليقين: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، ومنطق

الظن: الجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. كان الفلاسـفة يستعملون منطق اليقين فـى حـين كـان السوفسـطائيون والخطباء والشعراء يستعملون منطق الظن. ولم تكن هنـاك غلبة لأحد المنطقين على الآخر. وكانت ممارسـة التفلسـف والكلام سابقة على تطبيق قواعد المنطق. وكانت هذه القواعد مجرد تجريد للتفكير وللكلام بالفعل.

فلما جاء عصر آباء الكنيسة فى القرون الخمسة الأولى كان منطق الظن هو السائد على منطق البرهان. فقد كان آباء الكنيسة الأوائل فى معظمهم خطباء. وكانت الخطابـة أحـد وسائل الدفاع عن الدين عند المحامين والوّعاظ الآباء. كانت أساليب البلاغة وطرق البيان أسرع فى الإقناع، وأقوى فـى الإيحاء، وأقرب إلى الثقافة الشعبية وإيمان العوام. وقد قوى ذلك اعتماد على عصر الآباء على أفلاطـون الـذى تسـود فلسفته الأسطورة والشعر وفنون الأدب والبلاغة.

وفى العصر الوسيط المتقدم من القرن التاسع حتى القرن

الحادى عشر أو المتأخر من القرن الثانى عشر حتى الرابع عشر تحول المنطق من منطق الظن إلى منطق البرهان، ومن الجدل والسفسطة والخطابة والشعر إلى المقولات والعبارة والقياس والبرهان. فقد تحول الاختيار من أفلاطون إلى أرسطو بعد أن اكتشفه بويتيوس فى القرن الخامس فى نهاية العصر الكلاسيكى، وقام بشرحه وتقديمه للناس. وكان لترجمة الفلسفة الإسلامية أثر كبير فى هذا التحول من الخطابة إلى البرهان، ومن الإقناع إلى الاستدلال. فقد قدم الإسلام نموذج وحدة الوحى والعقل والطبيعة فى مقابل النموذج السائد مفارقة الوحى للعقل والطبيعة وكبديل عنه.

سادت العصر الوسيط الفنون الحرة السبعة: الثلاثى، المنطق والنحو والبلاغة، والرباعى: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك. ومن الثلاثى ساد المنطق على النحو والبلاغة، وفى الرباعى ساد نظام العقل تحت تأثير علماء المسلمين. كان المنهج هو التلقين والتعليم من أجل إعطاء

ثقافة العصر. ثم بعد ذلك يبدأ الجدل دفاعا عن العقيدة والنقاش بين الخصوم كما هو الحال فى جدل المتكلمين.

وأضاف العصر الوسيط على المنهج الاستدلالى القديم منهج التأويل كما بدأ فى نظرية المعانى الأربعة للنص الدينى: المعنى الحرفى، والمعنى المجازى، والمعنى الأخلاقى، والمعنى الروحى. أصبح المنهج فى مواجهة موضوع وهو الكتاب المقدس بعد أن كان فى مواجهة عقيدة فى عصر الآباء أو فى مواجهة نفسه عند اليونان. ونشأ الصراع بين أنصار المعنى الحرفى من ناحية وأنصار المعانى المجازية والأخلاقية والروحية من ناحية أخرى كما هو الحال بين الأشاعرة والمعتزلة أو بين المتكلمين والفلاسفة دفاعا عن اللفظ حتى ولو أدى إلى التشبيه أو دفاعا عن المعنى حتى ولو أدى إلى التنزيه.

وفى العصور الحديثة بدأ المنهج فى الظهور بعد القطيعة المعرفية بين الماضى والحاضر، ورفض المصادر القبلية

للمعرفة، الكتـــاب المقـــدس، وأقـــوال الآبـــاء، وأرســـطو، وبطليموس. وبدأ العقل يواجه نفسه، مـــا مقيـــاس الصـــدق؟ ويواجه الطبيعة، ما مقياس التحقق؟ وبدأ الوعى الأوروبـــى يضع نفسه منهجيا على نحو ثنائى: مـــنهج عقلـــى ومـــنهج تجريبى. الأول مستنبط من الرياضيات والثانى مستقى مـــن العلوم الطبيعية. أسس الأول ديكارت، والثانى بيكون.

قام المنهج العقلى على نقطة بديهية هى الكوجيتـــو "أنـــا أفكر فأنا إذن موجود". ولكى يكون الفكر صحيحا عليه اتباع قواعد أربع: الأولى الوضوح والتميز فـــى إدراك الأشـــياء، الشىء الواضح بذاته، المتميز عن غيره. والثانية التحليـــل، تحليل الأشياء لو كانت مركبة من أجل إدراك كل جزء منها على حدة بوضوح وتميز. والثالثة التركيب، تركيب الأجزاء فى كلها الأول. والرابعة المراجعة للتأكد من صحة القواعـــد وحسن التطبيق وعدم الخطأ أو النسيان. ويسبق ذلك الشـــك فى كل الموروث من أجل تطهير العقل من كل التلقين السابق

وتقليد القدماء.

وقام المنهج التجريبى على نقطة بديهية أخرى هـى أن الحواس مصدر للمعرفة وأن صدق الحكم فى مطابقته للواقع من خلال الحواس، وبالتالى تم استبعاد كـل مـا لا يمكـن التحقق من صدقه فى الواقع المشاهد والعالم المدرك. ويـتم ذلك بعد تطهير الذهن من أوهام الجنس وكل ما يتعلق بأوهام الإنسان من حيث هو كذلك، ومن أوهام الكهف وكل ما يتعلق بالمزاج الفردى، ومن أوهام السوق وكل ما يتعلمه الفرد من الناس دون التحقق من صدقه، ومن أوهام المسرح وهو مـا تراكم عبر المعارف التاريخيـة الطويلـة مـن الروايـات والمرويات.

ثم جاءت مرحلة ثانية فى الفكر المنهجى الغربى عندما تحول العقل إلى جدل، والتجربة إلى تحليل. فقد كان العقـل فى القرن السابع عشر صوريا رياضيا فارغا ثم تحول إلـى خطابة ومقال وتنوير للجماهير فى القرن الثامن عشر عنـد

فلاسفة التنوير. فقامت الثورة الفرنسية، ومن ثم برز العقل الجدلى القادر على إدراك المتناقضات فى الفكر بين الملكية والثورة، بين الشيء ونقيضه. وتأسس المنهج الجدلى عند هيجل من أجل الكشف عن المتناقضات فى الفكر والواقع، فى العقل والتاريخ. واستطاع المنهج الجدلى فهم كل شيء وتركيب كل تناقض. ثم تحول على يد ماركس إلى جدلى مادى فى المادية الجدلية رادًا الروح إلى المادة بعد أن ردها هيجل إلى الروح. كما تحول على يد انجلز إلى جدل الطبيعة بعد رد العقل إلى الطبيعة.

ثم حدث رد فعل عليه فى المنهج التحليلى من أجل العودة من جديد إلى الجزء لا الكل وإلى المتناهى فى الصغر وليس المتناهى فى الكبر. فالتحليل رد فعل على التركيب. وطبّق التحليل فى المدركات الحسية فنشأت الوضعية. كما طبق فى اللغة فنشأت الوضعية المنطقية. ثم تحول التحليل من مجرد منهج إلى فلسفة فى الفلسفة التحليلية. وقد راجت

حتى أصبح العصر كله عصر التحليل، والحضارة الغربيــة كلها حضارة التحليل.

وفى المرحلة الثالثة بدأ الوعى الأوروبى يتجاوز ثنائيــة المنهجية الأولى، المنهج العقلى والمنهج التجريبى، وثنائيــة المنهجية الثانية، المنهج الجدلى والمنهج التحليلى إلى وحــدة المنهج، المنهج الظاهراتى أو المنهج الشعورى الذى يحلــل الظواهر باعتبارها تجارب حية فى الشعور. فالظاهرة معنى، يدركها الشعور إدراكا مباشرا لتحويل هذا المعنى إلى ماهية. ويتكون هذا المنهج من ثلاث خطوات. الأولى التوقف عــن الحكم على الأشياء المادية الموجودة فــى المكــان، خــارج الشعور قبل أن تتم عملية الإدراك، ووصفها بــين قوســين، وإخراجها خارج دائرة الانتباه. والثانية بنــاء الماهيــة فــى الشعور وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكــان إلى الزمان. فيتحول الخارج إلى الداخل ويصبح الشعور ذاتا وموضوعا فى نفس الوقت. قصدا متبادلا بين قالب الشــعور

ومضمون الشعور، بين العقل والتجربة. ثم تـأتى التجربـة المشتركة من أجل إعطاء اليقين لتحليل الشـعور الفـردى. فالموضوعية إنسانية وليست تجريبية، اتفاق الماهيـة بـين الذوات وتطابق التجربة مع الآخرين. والثالثة الإيضاح حتى لا تختلط الماهيات. فالظاهريات أيضا نظرية فى الوضـوح فى النهاية وليس فى البداية، بعد عملية الإيضاح.

وفى المرحلة الرابعة والأخيرة عـاد الفكـر المنهجـى الغربى إلى ثنائية العدمية من جديد فى المنهج البنيوى الـذى أراد التركيب من جديد، تركيب الظواهر فى بنيات صـورية مجرد فى الذهن أم فى الواقع ثم فى المنهج التفكيكى الـذى أراد تفكيك البنية والانتهاء إلى لا شـىء. واتجـه المـنهج البنيوى إلى اللغة والأساطير والفكر البدائى كما وضح ذلـك فى الأنثروبولوجيا. ثم تحول إلى علم النفس والتحليل النفسى، وتاريخ العيـادات النفسـية والجنـون ودراسـة المرضـى والمهمشين والخارجين على القانون.

ثم حدث رد الفعل الأخير على البنيوية في المنهج التفكيكي الذى يريد إنهاء العقل وآلة العقل والانتهاء إلى لا شيء. فالفكر كتابة، والكلام صوت، والمعنى حرف، والأشياء كلمات، والوجود عدم. انتهى التركيب والنظام والنسق إلى غير رجعة، ولم يعد يبقى إلا التحليل والفوضى والعدمية. ينخر التفكيك فى كل شيء حتى لا يبقى ما يفككه فيفك ذاته، وينتهى العالم كما بدأ أول مرة دون بعث أو حساب.

<u>٣- المنهج عند المسلمين.</u>

استعمل المسلمون كلمة طريق ، وغالبا في صيغة الجمع "طرق" للدلالة على المنهج والمناهج في "طرق النظر"، بالرغم من استعمال ابن رشد للفظ "مناهج" وعلى بن أبى طالب لفظ "منهج" والقرآن الكريم لفظ "منهاج".

ظهر المنهج عند المتكلمين فى نظرية العلم، المقدمة

الأولى فى علم الكلام، إجابة على سؤال كيف أعلم؟ وتستبعد الشك والظن والوهم والجهل والتقليد، وتستبقى العلم كمطابقة مع المعلوم. والعلم بديهى ضرورى أو استدلال نظرى. والطريق إليه النظر، فالنظر الصحيح يفيد العلم. والنظر واجب بالسمع والعقل. بل هو أول الواجبات. وطرق النظر: التعريف، والاستدلال، والقياس، وقياس الغائب على الشاهد أو التمثيل. والمقدمات قد تكون قطعية أو ظنية. والأدلة نقلية أو عقلية. والدليل النقلى وحده ظنى لأنه يعتمد على اللغة وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والظاهر والمؤول، والمجمل والمبين. وقد ظهر هذا المنهج بوضوح فى مشكلة العقل والنقل بين المعتزلة والأشاعرة، العقل أساس النقل عند المعتزلة لذلك وجب التأويل فى حالة التعارض حفاظا على التنزيه، والنقل أساس العقل عند الأشاعرة ولو أدى ذلك إلى التشبيه. وفى كلتا الحالتين المنهج الكلامى منهج دفاعى، يعقل الإيمان ولا يتساءل عنه. كل

فرقة تجادل فى فهمها وتأويلها للعقائد دفاعا عن نفسها وهجوما على الفرق الأخرى. فتحول الجدل إلى مقارعة للخصوم من أجل الانتصار عليهم وإثبات الفرقة الناجية فى مقابل الفرق الضالة. لذلك ذم الفقهاء الكلام والمتكلمين، وأدانوا الجدل والمجادلين اعتمادا على نقد القرآن للجدل **﴿وكان الإنسان أكثر شىء جدلا﴾**.

ثم حول الفلاسفة الجدل إلى برهان. واستعملوا المنطق طريقا إلى اليقين. وأصبحت المقولات والعبارة والقياس مقدمات إلى البرهان. فإذا ما نقص البرهان ظهر الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. وقد أحكم الفلاسفة المنهج العقلى البرهانى وعرّف ابن رشد الفلسفة بأنها النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. ولم تعد الفلسفة بحاجة إلى تبرير الدين كما كان الحال فى علم الكلام لأن الفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة وإن اختلف الطريق، الفلسفة عن طريق العقل، والدين عن طريق الوحى

كما بين الكندى. وفى حالة التعارض فإن التأويل يدرأ هــذا التعارض. فلقد تم التعبير عن الوحى مجازا من أجل مخاطبة أكبر عدد ممكن من الناس بصرف النظــر عــن مســتوى تعليمهم. أما الخاصة فهم القادرون وحدهم علـــى البرهـــان. وأصبح العقل مركز كل شيء، الله العقل الفعال، والإنســـان العقل المنفعل أو العقل بالقوة أو العقــل بالملكـــة، أو العقــل المستفاد حتى يصير عقلا بالفعل. والإنسان حيـــوان نـــاطق، وأهم قوة فى النفس القوة الناطقة.

ثم حدث رد فعل على هذه العقلانية الشاملة، الجدلية عند المتكلمين والبرهانية عند الفلاسفة فى مـــنهج الـــذوق عنـــد الصوفية، الذوق فى مقابل النظر، والإشـــراق فـــى مقابـــل الاستدلال، والقلب فى مواجهة العقل، والبصيرة فى مواجهة البصر. فالمعرفة على مستويات. المعرفة الحسية من خـــلال الحواس وتعطى ظاهر الموجودات. ثم المعرفة العقلية مـــن خلال العقل وتعطى صورة الموجودات، والمعرفة الكشـــفية

من خلال القلب وتعطى حقيقة الموجــودات. الأولـــى علــم اليقين، والثانية حق اليقين، والثالثة عين اليقين. وهو مـــنهج عملى قبل أن يكون نظريا. يقــوم أولا علـــى الرياضـــيات والمجاهدات قبل أن يكشف الله الحجاب. يبدأ بالطريقة كـــى يصل إلى الحقيقة. والناس على مراتب فى العلم، العامة ولهم المحسوسات، والخاصة ولهم المعقولات، وخاصة الخاصـــة ولهم الهوامع والطوالع واللوامـــع. ويتكــون الطريــق مــن الأحوال والمقامات. فالأحوال تحصل مـــن عـــين الجـــود، والمقامات ببذل المجهود. الأحوال علامات علـــى الطريـــق تنبئ السالك بعبور المرحلة. وهى علامات مزدوجـــة بـــين السلب والإيجاب مثل: الخوف والرجاء، الهيبـــة والانـــس، السكر والصحو، الفقد والوجد. السلب عنـــدما يعبـــر إلـــى المرحلة التالية، والإيجاب بعد أن يتعود عليهـــا. والمقامـــات مثل التوبة، الشكر، الفقر، الزهد، الرضا، الصبر، التوكـــل، الورع، الفناء. المنهج الصوفى إذن منهج صاعد، طريق إلى

الله، إسقاط الأوصاف الدنية والتحلى بالأخلاق الإلهية. فــلا يرى الصوفى إلا بعين الله مثل وحدة الشهود ثم يصبح صور الله والعالم شيئا واحدا كما هو الحال فى وحدة الوجود.

ثم جاء رد فعل على هذا كله فى المنهج الأصولى فــى علم أصول الفقه الذى يرفض أن يجعل المنهج مجرد جدل أو نظر بل هو منهج عملى لتحقيق الشرع. وليس العمــل هــو الطريق الصوفى، فهــو طريــق فــردى ذاتــى، محفــوف بالمخاطر، يعنى بالتأويل، ويترك التنزيل، يصعد بالإنســان إلى الله دون أن ينزل بالشرع إلى العــالم. ويقــوم المــنهج الأصولى على وضع منطق للأفعال يسمى الأحكام التكليفيــة وجعلوها خمسا. الفرض أو الواجب وهو الضرورى إيجابا، وعكسه المحرم أو المحظور وهو الضــرورى ســلبا. ثــم المندوب وهو الاختيارى إيجابــا وعكســه المكــروه وهــو الاختيارى سلبا. وما بين الإيجاب الضرورى والاختيــارى، والسلب الضرورى والاختيارى هناك الحــلال أو المبــاح،

الطبيعى الذى تكمن الشرعية فى وجوده، البـــراءة الأصـــلية والفطرة الأولى. هذه الأحكام التكليفية الخمســـة مـــن جهـــة الفاعل تقوم على أحكام وضعية خمسة أخرى من جهة ميدان الفعل. فكل فعل له سبب، وشرط، ومانع، ويؤتى عزيمـــة أو رخصة، ويكون صحيحا أو باطلا. الســـبب مثـــل الصـــلاة للتقوى، والشرط مثل الوضـــوء، والمـــانع مثـــل الحـــيض، والعزيمة وقوفا والرخصة قاعدا أو مستلقيا، والصحة عـــدد الركعات والبطلان الزيادة عليها أو النقصان منها. فالفعل حر لـــه عدة مستويات من الوجوب ويتحقق فى ميدان متشـــابك وفى عالم ضرورى.

ويقوم منطق الفعل من أجل تحقيق المقاصـــد، مقاصـــد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشـــارع أربـــع: وضـــع الشريعة ابتداء تعبيرا عن المصالح العامة فالمصلحة أســـاس التشريع، ثم وضع الشريعة للامتثال أى للاقتناع الحـــر، ثـــم وضع الشريعة للإفهام أى لفهمها دون إجبار وأخيرا وضـــع

الشريعة للتكليف أى للتحقيق كنظام طبيعى مثالى للعالم.

ومن أجل الحصول على هذه الثمرة يطبق منطق اللغـــة المزدوج على مصادر الشرع الأربعـــة: الكتـــاب، والســـنة، والإجماع، والقيـــاس مثـــل: الظـــاهر والمـــؤول، المحكـــم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهى لبيان أبعاد النص المختلفة كصـــورة فنيـــة أو كتعدد فى المواقف أو كتوضيح لمعنى أو كتطبيق على حالة خاصة فردا أو جماعة أو توجيها لفعل إيجـــابى أو ســـلبى. ويؤخذ فى الاعتبار أيضا السياق، لحن الخطـــاب، وفحـــوى الخطاب، والمسكوت عنه، ما لم يصـــرح بـــه الشـــرع إلا بالإشارة.

أما مصادر الشرع فالكتاب الذى أعطى الوحى فيه، فى المكان بدليل أسباب النزول، وفى الزمـــان بـــدليل الناســـخ والمنسوخ، والسنة أول تطبيق للوحى فى التـــاريخ كتجربـــة نموذجية، والإجمـــاع الـــوعى الجمـــاعى فـــى الاســـتدلال

والمشورة، وأخيرا الاجتهاد الوعى الفردى لإعمال النظر وإبداء الرأى القائم على تحليل العلل، وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة.

هذا أيضا منهج كلى شامل يجمع بين النظر والعمل، بين المنطق والسلوك، بين العقل والتجربة، بين الاستنباط والاستقراء، بين الاستدلال الفردى والاستدلال الجماعى، بين المعرفة المباشرة عن طريق الحس والعقل والوجدان، والمعرفة التاريخية عن طريق الرواية وهو المنهج الذى أبقى على المسلمين فى التاريخ وحفظ لهم إبداعهم واستقلالهم الحضارى.

٤- خاتمة: التنظير المباشر للواقع.

والآن وبعد استعراض المنهج فى الغرب وعند المسلمين، ما موقفنا من هذه الازدواجية المنهجية بعد أن سادت مناهج الغرب المتعددة ونقلنا فى ثقافتنا صراعها

التاريخى والعلمى حتى توارى فكرنا المنهجى القديم تحت دعوى الفكر الدينى أو الفكر القديم فى مقابل الفكر العلمى أو الفكر الحديث؟ ما العمل أمام هذه التجزئة المنهجية الوافدة من الغرب والإجحاف بالموروث تكرارا للأفكار الشائعة أو استسهالا للتقليد؟

مما لا شك فيه أننا منذ مائتى عام، ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة نصارع التقليد وندعو إلى إعمال العقل سواء فى تيار الإصلاح الدينى أو فى الفكر السياسى الليبرالى أو فى التيار العلمى العلمانى. وقد أصبح العقل والعقلانية والتنوير إحدى مطالب العصر. وإذا كنا مازلنا نعانى من سيادة اللامعقول وغياب الترشيد والتخطيط فإن التنظير المباشر للواقع اعتمادا على المنهج العقلى كحاجة من حاجات العصر بصرف النظر عن نشأته فى وعينا المعاصر من الوافد أو الموروث ضرورة ملحة نظرا لغياب التخطيط الكلى فى الحياة الخاصة والعامة. وكثيرا ما حكم المفكرون

العرب المعاصرون على حياتنا الفكرية والثقافية بالخطابة الإنشائية والشعرية والصوفية والكلامية والانفعالية مع التركيز خاصة على الخطاب السياسى والخطاب الإعلامى. وهنا تبدو الحاجة إلى المنهج العقلى الواضح الخطوات من أجل المساهمة فى الانتقال من مرحلة الخطابة إلى مرحلة التفكير، ومن بلاغة الإنشاء إلى منطق الفكر.

ولما كان العقل مجرد أداة فإن موضوع التفكير هو الواقع والتحديات العصرية من احتلال وتخلف وتجزئة وقهر وتبعية وسلبية وضياع. ولا يمكن معرفة هذا الواقع معرفة انطباعية كما يفعل الروائى أو الشاعر، معرفة كيفية خالصة لا يختلف عليها المبدع والمتلقى. المعرفة الإحصائية الكمية ضرورية لمعرفة مكونات الواقع والبنية الاجتماعية. فلغة الإحصاء خير دليل على صدق الفكر: آثار الاحتلال ومظاهر الكمية فى فلسطين ولبنان، مدى التجزئة وعمقها ومظاهرها وأسبابها، ألوان القهر وأنواع القوانين المقيدة

للحريات وكيفية صدورها، مدى التبعية فى الغذاء والسلاح والتعليم، ومقدار السلبية فى المشاركة فى الحياة العامة بمؤشرات دقيقة خاضعة للقياس. لم يعد الفكر خطابة بل هو حكم كمى من أجل تغيير الواقع وإعادة التفاعل بين مكوناته وتوجيه مساره. هكذا فعل الأصولى القديم فى مناهج البحث عن العلة مثل السبر والتقسيم، إحصاء العلل إحصاء كاملا ثم تحييدها إلا واحدة تخضع للتجربة لمعرفة هل هى العلة الفاعلة أو المؤثرة أم الملائمة أو المناسبة. ومن هنا لا يستبعد التنظير المباشر للواقع المنهج التجريبى الإحصائى الاستقرائى الذى يستطيع إعطاء صورة للواقع الذى يتم التعبير عنه بالقول والتنظير له بالفكر.

كما يتضمن التنظير المباشر للواقع بالإضافة إلى مناهج العقل والاستدلال من ناحية ومناهج الحس والتجربة من ناحية أخرى مناهج الإدراك المباشر، وتحليل التجارب الحية الفردية والاجتماعية، الإحساس بالناس والتاريخ، بالأزمة

والعصر، بالماضى والحاضر، وحمل هموم المستقبل للعـــالم والمواطن. فالعلم قضية، والبحث التزام، والمعرفة تحقق.

إن التحدى الآن ليس هو الأزمة بل المدخل إليها، لـــيس القضية بل طريقة التعامل معها ومعالجتهـــا. فالأزمـــة فـــى المنهج قبل أن تكون فى الموضوع. فالموضوع واحـــد منـــذ مائتى عام، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم كمـــا ســـأل شكيب أرسلان، أسباب التخلف وشروط النهضة كما عرض مالك بن نبى. والأزمة فى كيفية المقاربة، التشخيص والحل، الوصف والمخرج، الإدراك والتغيير. لـــذلك كانـــت معظـــم الاكتشافات الفكرية والعلمية ونقـــاط التحـــول فـــى تـــاريخ الحضارات اكتشافات المنهج وتحولات المنهج. وقديما قـــال عمر بن الخطاب أن نصف الإجابة فى طريقة وضع السؤال.

إشكاليـــة التأويـــل
تحليل فينومينولوجى

١- كيف يعرض المفكر العربى المعاصر لإشكالية التأويل؟

إذا ما أراد المفكر العربى اليوم تنـــاول أى موضـــوع فإنه يواجه بأنه "عربى بين ثقافتين"، الموروث والوافد، مـــا يأتى من حضارته وما يأتى من حضارة الآخرين. فى حـــين أن الباحث الأوروبى لا يعيش هذه الأزمة، تعـــدد الثقافـــات والمصادر العملية، لأن الغرب هو المصدر الوحيد للعلم. لا تتنازعه ثقافتان. ولا يدين الغربى بالولاء إلا لثقافة واحـــدة. ولا ينشأ فى وعيه تعارض بين الموروث والوافـــد بعـــد أن

(*) الفلسفة والعصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافـــة، العـــدد الثالـــث ٢٠٠٤.

قطع مع الموروث اليونانى الرومانى واليهودى المسيحى منذ عصر النهضة وآثر أن يبدأ بالعقل فى مواجهة الطبيعة لاكتشاف قوانينها منذ كبلر وجاليليو ونيوتن، وفى قلب المجتمع لوضع العقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم والذى يفسر نشأة السلطة فى المجتمع.

أما العربى فإنه مازال يحمل على عاتقه همين، هم الموروث القديم، المصدر الأول للعلم الممتد عبر أربعة عشر قرنا والذى مازال حيا فى قلوب الناس فى الوعى أو اللاوعى الفردى والجمعى، وهم الوافد الحديث الذى بدأ يتراكم على هامش الشعور عند النخبة والجماهير على حد سواء منذ قرنين من الزمان. فإن لم يعى هذه الازدواجية فى الثقافة والمعرفة وآثر أن يشطر بينهما، لصالح الأول كان سلفيا "أزهريا" أو لصالح الثانى أصبح علمانيا "أفنديا". وإن آثر الجمع بينهما فكيف؟ الموروث مرة، والوافد مرة متجاورين فى زمن واحد أم تحقيق وحدة عضوية بينهما

لصالح الموضوع نفسه وهو الهدف، والثقافتان مدخلان لـــه ومصدران معرفيان لإنارته؟ وهذه هى الجبهة الثالثة، القاعدة التى يرتكز عليها ضلعا المثلث، الموروث والوافد، والقـــادرة على التحول من النص إلى الواقع، ومن المعلومات إلى العلم ومن النقل إلى الإبداع. هى القدرة على التنظيـــر المباشـــر للواقع واستعمال الثقافتين، الموروث والوافد لإبداع وصـــف جديد للموضوع، يتحد فيه كلاهما فى التفلسف الجديد القـــائم على الاتحاد بالموضوع ورؤيته رؤية مباشرة.

ويحتار الباحث أى موروث يختار؟ إذ يتعدد الموروث بين التأويل العقلى عند المعتزلة وابن سينا وابن رشد. فقـــد أوّل المعتزلة آيات التشبيه دفاعا عن التنزيه، وآيات القـــدرة إثباتا للحرية الإنسانية، وآيات الإرادة حرصا علـــى قـــانون الاستحقاق فالعقل أساس النقل.

وأوّل ابن سينا المعوذتين، والحروف الهجائيـــة فـــى أوائل السور إثباتا لحق العقل فى الفهم وتجاوزا للحرفية التى

قد توقع فى التشبيه أو فى السحر إلى ما يرتضيه الفيلسوف والعاقل.

ووضع ابن رشد قانونا للتأويل حتى يبعده عن الشطحات والنسبيات والأهواء وتقلب الأمزجة(١).

ومارس الصوفية التأويل بامتياز، إرجاع الشىء إلى أصله طبقا للمعنى الاشتقاقى للفظ. والأصل إما فى أعماق التجربة الإنسانية أى فى الشعور "عن قلبى عن ربى أنه قال" كما يروى ابن عربى، أم فى الطبيعة الخارجية فى الوجود أم فى الملأ الأعلى، عالم المثل وصوره الفنية المختلفة كاللوح المحفوظ أو التصورات الدينية كالذهن الإلهى.

ومارسه أيضا علماء أصول الفقه حفاظا على المصالح العامة. ووضعوا له القواعد فيما يسمى بعلم القواعد الفقهية، قواعد عامة تحفظ التأويل من الوقوع فى المصالح الشخصية مثل "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"، "الضرورات تبيح

---

(١) انظر الملحق الأول: قانون التأويل عند ابن رشد.

المحظورات"، "لا ضرر ولا ضرار"، "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، "الأمور بمقاصدها"، "الأعمال بالنيات"، وهو أيضا علم "الأشباه والنظائر".

وقد يعتمد الباحث على الوافد الغربى القديم اليونانى الرومانى أو الوسيط الكنسى المدرسى أو الحديث والمعاصر حتى انه قد استأثر بالموضوع، وحوّله إلى أحد علومه "الهرمنيطيقا"، ونظّره أكثر مما مارسه عمليا فى حين أن الموروث مارسه عمليا أكثر مما نظّره. فظن الناس أن الهرمنيطيقا علم غربى له أصوله اليونانية فى "بيرى هرمنياس" أى مبحث العبارة، الكتاب الثانى من منطق أرسطو.

مارسه فيلون اليهودى فى الإسكندرية وأوغسطين فى روما. وظهرت نظرية "المعانى الأربعة" للكتاب مسيطرة على التأويل فى العصر الوسيط المسيحى، المعنى الحرفى فى مقابل المعنى الروحى، أى الظاهر والباطن، الحقيقة

والمجاز بلغة الموروث، ويشمل المعنى الأخلاقى والمعنـــى الصاعد Anagogique والمعنى المجازى.

وازدهر العلم فى العصر الحديث بعد اكتشاف الذاتية. مارسه اسبينوزا وكانط فى تفسير الكتاب المقدس. خرج عند اسبينوزا من النقد التاريخى، وعند كانط من النقد العقلـــى[١]. وأسسه شليرماخر نظريا بأن أنزله من السماء إلـــى الأرض، من "الهرمنطيقا المقدسة" إلى "الهرمنطيقا الإنســـانية"، مـــن اكتشاف المعنى الإلهى إلى اكتشاف المعنى الإنسانى. وحوله الرومانسيون إلى أداة لنسج الأسطورة، وإطلاق العنان للخيال بلا حدود.

وفى الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعـــد اكتشـــاف النص حتى أنه أصبح علما "علم النص"[٢]. نظّره دلتاى فـــى

---

(١) انظر الملحق الثالث: التأويل عند كانط.

(٢) انظر دراستنا: قراءة النص، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٣٩-٥٥٠.

أول دراسة معاصرة "محاولة فى التأويل". وبعد تأسيس الفينومينولوجيا فى أوائل القرن ازدهر علم التأويل لدى "مدرسة الأشكال الأدبية" عند بولتمان وديبليوس فى أواخر العشرينات من القرن الماضى[١]. وأصبح جزءا من تحليل الوجود الإنسانى عند هيدجر، ثم تطبيقه فى التجربة الجمالية عند جادمر، وفى "الأشكال الرمزية" للمعرفة عند كاسيرر، وفى "الأساطير الدينية" عند بول ريكير.

فهل يحتاج المفكر إلى هذين "العكازين"، الموروث والوافد حتى يساهم فى التأويل أم أنه يستطيع أن يستقل بنفسه ويتعامل مع موضوعه تعاملا مباشرا، ويقوم بفعل التفلسف والاقتراب منه وعيشه ويحلله باعتباره قصدا فى الشعور، ويعود إلى "أصل" التأويل فى الشعور مادام التأويل هو الرجوع إلى الأصل "الأول"، ويعيد توظيف الموروث والوافد باعتبارهما رؤى فى الموضوع؟

---

(١) انظر دراستنا: "مدرسة الأشكال الأدبية"، الساق ص٤٨٧-٥٢٢.

٢- ماذا يعنى التأويل؟

التأويل اشتقاقا من فعل "أوّل" أى الرجوع إلى المصدر الأول، العودة من الفروع إلى الجذور، ومن الأوراق إلى الجذوع. وبلغة التأويل، الذهاب من الظاهر إلى الباطن، ومن الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان، ومن الحرف إلى الروح، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الحقيقة إلى المجاز، ومن القضية الحملية إلى الصورة الفنية.

والسؤال هو: أين الأصل، فى الذهن أم فى الواقع أم فى الشعور؟ هل هو بتعبير القدماء فى عالم الأذهان أو فى عالم الأعيان أو فى النفس؟ وبتعبير المحدثين، هل هو فى العقل أم فى العالم أم فى التجربة الإنسانية؟

والتأويل عادة ما يكون لنص. والنص اشتقاقا هو خروج وبروز وظهور كما ينص البعير أو الناقة أى إظهار رقبتها وبروز رأسها. فالنص بهذا المعنى تعبير عن شىء، وإظهار لحقيقة، وبروز لمعنى. النص. مدلول له دلالة،

علامة لها معنى.

ولما كان المدلول فى الطبيعة فإن التأويل قد يتجـــاوز النص باعتباره علامة إلى جميع أنواع العلامات الاجتماعية والطبيعية. فالسواد علامة الحداد، والبياض علامة الإيمـــان. والإشارة الخضراء للعبور، والحمراء للتوقف. وفى الطبيعة آيات أى علامات دالة. والآية نص وعلامة فى آن واحد.

وفى كل شىء له آية ∴ تدل على أنه الواحـــد

وهنـــاك فـــرق بـــين التفســـير والتأويـــل. فالتفســـير Exegesis هو مجرد إخراج النص من حيز العبـــارة إلـــى حيز اللغة والإعراب، تفسير النص إلى الخارج كمـــا يعنـــى ذلك حرفا Ex. فى حين أن التأويل هو إدخال الـــنص إلـــى الداخل إلى أعماق النفس كما يقتضى بذلك حرفا In. التفسير موضوع علم التفسير وعلم أصول الفقه عن طريـــق اللغـــة العربية وأسباب النزول، وكلاهما فى العالم الخارجى. فـــى حين أن التأويل فى علم أصول الدين عند المعتزلة، وعلـــوم

الحكمة، عند الفلاسفة وعلوم التأويل عند الصوفية. التفسير أقرب إلى التنزيل، النزول من النص إلى العالم فى حين أن التأويل صعود من العالم إلى النص. التفسير لأهل الظاهر، المؤرخون والفقهاء والنحاة، والتأويل لأهل الباطن، الصوفية.

والنص متعدد الأنواع. فهناك النص الدينى الذى يتضمن معرفة بالصورة الفنية أو بالتشبيه، قياس الغائب على الشاهد على مستوى التصورات، ومعرفة بالأمر على مستوى الفعل والتحقيق. الأول عقيدة، والثانى شريعة. الجهل بالأول كفر، وعدم الالتزام بالأمر الثانى عصيان. الأول له جزاء، والثانى له عقاب. والثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة على حد سواء.

وهناك النص الأدبى القريب من النص الدينى على مستوى الصورة والخيال. والغاية ليست المعرفة عند المتلقى بل التعبير عند الأديب أو الفنان. لا يتطلب فعلا كما هو الحال فى النص الدينى بل يهدف إلى التذوق الجمالى، متعة

الذهن فى الأدب، ومتعة الأذن فى الموسيقى، ومتعة العين فى الفنون التشكيلية. ليس له مقياس للخطأ والصواب إلا الصدق فى التعبير وجمالياته. وليس له صدق نظرى أو عملى بل له القدرة على التأثير الجمالى فى النفس.

وهناك النص القانونى التشريعى الذى يشارك النص الدينى ليس فى الجانب المعرفى بل الجانب العملى الأمرى. فليس الهدف من النص القانونى المعرفة التى هى موضوع نظرية القانون أو فلسفة القانون بل الأمر والطاعة والتنفيذ وإلا أدى العصيان إلى العقوبة فى الدنيا دون الآخرة. يخلو من الثواب المباشر إلا حسن المواطنة.

وهناك النص التاريخى، سجل الأحداث الماضية. الهدف منه المعرفة الخالصة. هو خبر مدون، يقوم مقام الرواية الشفاهية التى يغلب عليها التمدد والانكماش طبقا لقوانين الرواية عبر الأجيال وزيادة الخيال فيها من جيل إلى جيل. وقد يقع المؤرخ فى التدوين أيضا. فالذاكرة تخون إذا

كان شاهد عيان. والخيال يكمل السببية فى وصف الأحداث.

وللتأويل وظيفة معرفية، تحقيق الوئام النظـرى بـين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها، والواقع عصى عليهـا بعلاماته ودلالاته. هنا يأتى التأويل ليبنى الجسور المعرفيـة بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهومـا تسـتطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه.

التأويل هو ما يعادل نظرية "المعرفة التقليدية" ولكـن هذه المرة بتوسط النص بين الشعور والعالم. فالنص يعكـس العالم. والشعور يلتقط الصورة ويحاول فهمها مـن خـلال النص والعودة إلى العالم. الفهم بالنص يقتضى اللغة والعودة إلى العالم تتطلب التجربة المعاشة لما يعكسه النص. وهذا هو التأويل الفلسفى.

وقد يتعامل الشعور باعتباره وجدانا مع العالم مباشـرة باعتباره صورا فنية وإحساسا بالجمال. وقد يتوسـط العمـل

الفنى بين الشعور والعالم كما هو الحال فى التذوق الجمالى والنقد الأدبى. فالطبيعة شعر كما هو الحال عند باشلار. وهذا هو التأويل الجمالى.

وقد يتعامل الشعور باعتباره عقلا مع العالم مباشرة من أجل فهمه واكتشاف قوانينه والسيطرة عليه والانتفاع به، وقد تتوسط بين العقل والطبيعة معادلة رياضية أو قانون علمى سابق أو تجربة معملية. الطبيعة لا تتحدث عن نفسها بل يقرؤها العالم بعد إدراكها. بل إن المنهج التجريبى نفسه فى حاجة إلى أسس نظرية، كما حاول لاشيلييه فى "أسس الاستقراء"، وكلود برنار فى "المدخل إلى الطب التجريبى"، ومحمد باقر الصدر فى "الأسس المنطقية للاستقراء". وهذا هو التأويل العلمى.

والسؤال هو: هل العنصر المتوسط، النص أو العمل الفنى أو المعادلة الرياضية لها معنى ثابت فى الداخل لا يتغير أم أن معناه متغير بتغير العلماء والفنانين والنقاد

والفلاسفة؟ وما الضامن إذا تعددت القـراءات والتفسـيرات للعناصر المتوسطة من عدم الوقوع فـي النسـبية المطلقـة وإسقاط المعيارية وبالتالى استحالة وجود تفاهم مشترك بـين البشر وفهم متقارب حول موضوع واحد؟ هل تدخل الشعور كعنصر متوسط بين النص والعالم يقضى على موضـوعية النص وإطلاقه لصالح ذاتية الشعور أى نسبيته؟

ليس للنص معنى ثابت نظرا للتعدديـة فـي الفهـم، والمجاز فى اللغـة، والاشـتباه فـي الوجـود الإنسـانى، والمستويات فى الثقافة والسلوك، وطبقات الفهم عند النـاس. إذا ما ثبت معنى النص فإنه يوقع فى القطعية وأحادية النظرة بل والتسلط إذا ما تمثلته السـلطة السياسـية أو العلميـة أو الثقافية واعتبرته هو الصحيح وكل فهم آخر باطل فتضـيع حرية الفكر الممثلة فى القول المأثور "فيها قولان".

ليس للفظ معنى قاموسى من خلال معانى الألفاظ فـي المعاجم بل اللفظ سياق، والسياق علاقـات داخـل الـنص

وخارجه. وقد يوجد معناه فى التجربة الإنسانية، الفردية والجماعية. فلا يفهم النص لغويا إلا باستعادة تجربته معاشيا. وداخل التجربة معانى وماهيات ودلالات سماها الفقهاء الأصل، والاجتماعيون "الأنماط المثالية"، وفلاسفة العلم "النماذج الإرشادية"، وعلماء التحليل النفسى "الأنماط الأولية"، نوع من مثل أفلاطون داخل الشعور وليس خارجه.

٣- تأويل النص.

فإذا ما توسط النص بين الذات والموضوع ظهرت ضرورة تأويل النص الذى يقوم بدور المرآة المزدوجة، يعكس رغبات الذات اللانهائية وتصوراتها الذهنية. كما يعكس واقع العالم ومحدداته وإمكانياته الفعلية. يقوم التأويل بتحقيق التوافق بين الذهن والنص حتى يصبح النص مفهوما ومصدرا للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصبح الواقع تحت السيطرة كميدان للفعل. وبلغة القدماء يحقق التأويل هذه

الهوية بين العقل والنص وهذا التماهى بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحى والطبيعة نسق واحد يكتشفه التأويل. وهو ما سماه الكرمانى علم الميزان، وما سماه إخوان الصفا التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر.

ويقوم التأويل على التعددية فى الفهم، والاشتباه فى الواقع، والتشابه فى اللغة. فلا يوجد معنى واحد للنص، ولا فهم واحد للدلالة، ولا يرجع ذلك إلى أبعاد فى اللغة أو إلى مستويات فى الواقع بل إلى أعماق الشعور ومستويات المعرفة. لذلك تم التمييز فى كل حضارة بين طبقتين معرفتين، العامة والخاصة. الأولى تدرك الظاهر بينما تغوص الثانية فى بواطن الأمور. وقد تكون القسمة ثلاثية لثلاث طبقات معرفية: العامة وخاصة العامة والخاصة. العامة وهم الناس أو الجمهور. وخاصة العامة هم المثقفون،

أصحاب المواقف والرؤى المتعددة. والخاصـــة وهـــم أهـــل المعرفة الباطنية. الأولى لا تأويل لهـــم. والثانيـــة تـــأويلهم ظاهرى، فى حين أن الثالثة أصحاب التأويل الباطنى. وأحيانا تكون القسمة رباعية عن طريق تضعيف القســـمة الثنائيـــة، العامة، وخاصة العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة. ويمكن تضعيف القسمة أكثر من ذلك طبقا لمستويات التعلـــيم عنـــد الناس.

وقد يكون هذا هو معنى الحديث المشهور "أنزل القرآن على سبعة أحرف". لا تعنـــى الأحـــرف هنـــا اللهجـــات أو القراءات أى الصوتيات. فالقرآن ليس فقط صوتا بل معنـــى. والمعنى فى النفس. إنما تعنى سبعة مستويات فى الفهم طبقا لمستويات التعليم والثقافة أى طبقا للطبقات المعرفية للبشـــر. وقد تكون سبعة، عامة العامة، العامة، خاصة العامة، عامـــة الخاصة، الخاصة، خاصة الخاصة. عامة العامة هم الدهماء، والعامة هى التى تتمتع بثقافة شعبية تقـــوم مقـــام المعرفـــة

النظرية. وخاصة العامة هم الذين لديهم الوعى العامى وبداهة الفطرة. وعامة الخاصة هم حملة العلم وناقلوه دون وعى به. والخاصة هم أهل العلم، وخاصة الخاصة هم الراسخون فى العلم. ومازالت السابعة قيد البحث والنظر[١].

لذلك تناولت عديد من العلوم الإنسانية ظاهرة التأويل. أولها الفلسفة بطبيعة الحال كتطور طبيعى لنظرية المعرفة بعد رد الاعتبار للنص الذى أصبح موضع نقد خاصة النصوص المقدسة بعد نشأة النقد التاريخى. وكانت نظرية المعرفة التقليدية الحسية أو العقلية قد جعلت الذات مباشرة فى مواجهة الموضوع دون عنصر وسيط وهو النص، وبعد إزاحة سلطة النص لصالح سلطة العقل. بل لقد استقلت "الهرمنيطيقا" عند شليرماخر وريتشل ودلتاى وهيدجر وجادمر وبول ريكير وأصبحت بديلا عن نظرية المعرفة التقليدية.

---

(١) انظر الملحق الثانى: التأويل الباطنى.

وتناولها علم النفس بكل فروعه، علم التحليل النفسى فى تفسير الأحلام، وعلم النفس الوصفى لوصف الظاهرة الشعورية، والفينومينولوجيا باعتبارها تطويرا له، والاستبطان، وقلب النظرة، والتحول من الخارج إلى الداخل، ومن الزمان إلى المكان، ومن التعالى إلى المحايثة.

وتعرضت لها العلوم الاجتماعية. فالنص كاشف لقوى المجتمع والصراع الاجتماعى. ليس النص نظرية مجردة بل هى لحظة تجسيد لصراع اجتماعى. فمعارك التفسير هى فى أصلها معارك اجتماعية. المجتمع شفرة، والتأويل فك لها.

كما تناولها علم المنطق خاصة منطق اللغة. فالتأويل هو منطق اللغة، للتعبير والإيصال. ومهما حاول المنطق الرمزى تجاوز اللغة إلى شفرات من أجل القضاء على الاشتباه فإنه يعود إلى تعريف الشفرة، والبحث عن أسس الرياضيات المغروزة فى النفس كما تقول المدرسة النفسية.

وللتأويل وظيفة عملية أخرى وهى التنفيذ والتحقيق

والممارسة. فالتأويل النظرى ليس هدفا فى حد ذاتـــه ولكـــن يعطى معيار السلوك العملى. وهذا هو معنى اللفظ الأجنبـــى الحديث Interpret أى يعزف كالموسيقى. فالعزف تأويـــل للنوتة الموسيقية، وإخراجها من العلامة المدونة إلى الصوت الجميل بإحساس العازف وقدرته على فهم أصل اللحن قبـــل تدوين المؤلف له.

وبالمثل فى المجتمعات التقليدية التى يقوم فيها الـــنص بدور الشرعية تكون وظيفة التأويل تحويل النص إلى معيار للسلوك توفيقا بين القصد الإلهى ومصالح الناس. فقد وضعت الشريعة ابتداء كما يلاحظ الشاطبى دفاعـــا عـــن المصـــالح العامة، وهى أداة التوافق بين الـــنص والواقـــع بـــدلا مـــن التضحية بالنص فى سبيل المصلحة كما هـــو الحـــال فـــى القوانين الوضعية أو التضحية بالمصلحة فى سبيل النص كما تفعل أحيانا بعض الاتجاهات السلفية.

لذلك تكشف معارك التأويل عن الصراع الاجتمـــاعى

بين قوى التقدم وقوى المحافظة فى كل مجتمع. فهى ليست معارك نظرية لغوية عن "صدق" هذا التأويل أو "صحة" هذا التفسير بل هى صراع مصالح، بين مصالح الحكام ومصالح المحكومين، مصالح الأقلية أو مصالح الأغلبية.

لذلك كانت حركات الإصلاح ومعارك التقدم فى المجتمعات التراثية النصية تقوم كلها حول "حرية التفسير". تود قوى المحافظة احتكار التفسير كما فعلت الكنيسة فى العصور الوسطى. وتريد قوى التقدم حرية التفسير حتى تخرج النص من يد الحكام وتفك الارتباط بين السلطتين الدينية والسياسية كما فعل لوثر فى الإعلان عن بعض المبادئ البروتستانتية "الكتاب وحده" ضد سلطة الكنيسة، "حرية التفسير" ضد احتكارها للتفسير.

وفى الحضارة الإسلامية حاول المعتزلة عن طريق التأويل الحفاظ على "التنزيه" ضد "التجسيم" و"التشبيه". فاليد فى "يد الله فوق أيديهم" تعنى القدرة وليس اللحم والدم

والأصابع والأظافر والعروق والأعصاب. كما حاولوا الدفاع عن حق الإنسان فى كمال العقل واستقلال الإرادة.

كما دافع الفلاسفة عن التنزيـه، انتقـالا مـن الإلـه المشخص فى الذات والصفات والأفعال إلى واجب الوجـود، ومن الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا، ومن الخلق من عدم إلـى الفيض أو القدم، ومن الحجج النقلية إلى الأدلة العقلية، ومـن السجال والجدال إلى الدليل والبرهان.

وجعل الأصوليون المصلحة أساس التشـريع. وكمـا يؤول النقل لصالح العقل فى حالة التعارض، كـذلك يـؤول النقل لصالح المصلحة فى حالة التعارض. ووضعوا قواعـد أصولية تأكيدا لهذا المبـدأ مثـل "لا ضـرر ولا ضـرار"، "الضرورات تبيح المحظورات"، "عدم جواز تكليـف مـا لا يطاق"، "العادة محكّمة".

وأخيرا فضل الصوفية العودة إلـى مصـدر الـنص الأول، وصولا إلى المرسل بعد تلقى الرسالة، والنهـل مـن

النبع الأول وليس من المصب. فالرسالة علامة دالة. والغاية الدلالة وليست العلامة. ومن ينهل من نبع النص يفهم النص من أصله، من المعنى وليس من اللفظ، من الدلالة وليس من المدلول، مباشرة دون توسط اللغة.

مهمة التأويل هى القدرة على تحريك المستويات، والانتقال من مستوى إلى آخر، وغالبا ما يكون الانتقال من السماء إلى الأرض بلغة الشرق، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات بلغة الغرب. فقد قام كونفوشيوس بقراءة جديدة لكتاب التغيرات، كتاب الصين المقدس، من أجل تحويل الدين الإلهى إلى دين إنسانى، وتعدد الآلهة إلى مبادئ خلقية عامة تضع قواعد للسلوك لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأهله وأصدقائه ومواطنيه وموظفى الدولة والحاكم.

وفى الهند حوّل بوذا الدين الهندوكى من تعدد الآلهة إلى وحدانية الآلهة، ومن الشعائر والطقوس الخارجية إلى يقظة الضمير وقوة الإرادة الذاتية بالسيطرة على انفعالات

النفس.

ولدى اليونان نقد سقراط تعدد الآلهة كما هو الحال فى الأساطير اليونانية، ودعا إلى إله واحد يتجلـى فـى عـالم الفضيلة والخير والمعرفة. فالإيمان بالله يتطلـب ممارسـة الفضيلة. وهو تأويل إنسانى أخلاقى للدين اليونانى القديم.

وفى عصر آباء الكنيسة أول أوغسطين الدين المسيحى تأويلا روحيا وجوديا. فأكبر دليل على صدق المسيحية ليس فى الصحة التاريخية للأناجيل ولا فى صدق العقائد المسيحية بل فى تطابقها مع التجربة الإنسانية. وهو ما أعلنـه أيضـا كيركجارد فى العصور الحديثـة. كمـا أن تأويـل أبـيلار والرشديين اللاتين للعقائد المسيحية جعلها تتفق مـع العقـل والبداهة من أجل إرساء قواعد للدين العقلى قبل أن ترسـى العصور الحديثة قواعد الدين الطبيعى.

بل إن العصور الحديثة كلها قراءة أخلاقيـة روحيـة ذاتية عقلية تنزيهية للمسيحية الكنسية العقائديـة المدرسـية،

اقترابا من تصورات المعتزلة والفلاسفة المسلمين فى نظرية الذات والصفات والأفعال أو فى نظرية واجب الوجود. لقد استطاعت العصور الحديثة تحويل المسيحية من الخارج إلى الداخل، ومن العقائد إلى الأخلاق، ومن الشعائر إلى الفضائل، ومن الأسرار إلى بداهات العقول عن طريق التأويل.

إن التأويل هو القاسم المشترك بين الحضارات، لا تكاد تخلو أى حضارة منه، هو عصب الحضارة، وعمودها الفقرى. تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعى. لا تقطع مع الماضى كما هو الحال فى الاتجاهات العقلية الجذرية والحداثية وما بعد الحداثية بل تتواصل معه وتعيد قراءته، تطويرا للماضى وتأصيلا للحاضر، وتحقيقا للتغير من خلال التواصل. تتوحد فيه المناهج اللغوية والتحليلية والظاهراتية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمنيطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة.

بل إن اللسانيات وعلومها مثل السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل. ونظرا لمركزية النص فى الفكر الغربى المعاصر، وفى التراث الإسلامى برزت علوم التأويل وكأنها هى العلوم بالأصالة. واقتربت الفلسفة من الأدب فى علم النص، قراءة النص، تأويل النص، رواية النص، لذة النص، التناص ...الخ.

أعاد التأويل إلى الفلسفة الغربية حيويتها وقدرتها على التأمل والتساؤل والتفلسف من جديد منذ "التأملات فى الفلسفة الأولى" ليكارت و"الآلة الجديدة" لبيكون. لم يقدم مذاهب فلسفية مغلقة، ولا أنساق فلسفية تفسر كل شىء. بل أعطى منهجا للتفكير والبحث، يغوص فى أعماق النص فيكتشف أعماق النفس، ويبصر آفاق العالم. كما أعاد إلى الفكر العربى الإسلامى حيويته، ودفعه إلى تأسيس نهضة عربية ثانية تبدأ من تأويل النص بدلا من القطيعة معه أو الإغراق فيه وشق الثقافة إلى علمانية وإسلامية، عقلية ونصية. ويقتتل

الأخوة الأعداء فيما بينهم صراعا حول سلطة النص أو سلطة الحكم. التأويل قادر على الحوار بين الماضي والحاضر، وبين الفرق المتنازعة. يقوم على الاشتباه بالرغم من بحثه عن الإحكام. لا يرفض أحدا بل يحاور كل الناس. يعود بالناس إلى تواضع العارف بعيدا عن غرور المعرفة.

٤- تأويل الذات.

وقد يكون التأويل فهما ذاتيا لمعرفة النفس قبل معرفة الآخر موضوعا أو ذاتا، ﴿**وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾. لذلك كان مطمح الفلاسفة دائما. فتحقيق الوئام المعرفى مع النفس يسبق تحقيقه مع الآخر.

كانت الأحلام والسير الذاتية والاعترافات وأحاديث النفس (المونولوجات) بل والصمت مادة خصبة للتأويل. ففى الحلم يعبر الإنسان عن مكمونات النفس عندما يغيب الرقيب الذاتى والاجتماعى فى حالة النوم ويستيقظ عالم اللاشعور. وظهر فى كل حضارة تفسير الأحلام منذ شيشرون وابن

سيرين حتى فرويد.

وفى "الاعترافات" لأوغسطين استرجاع بالذاكرة للسيرة الذاتية منذ أشكال الوعى الأول بالنفس وبالعالم حتى لحظة القص. تكشف عن معانى التجارب الإنسانية ودلالات مسار الحياة. لذلك حرص عديد من الفلاسفة على كتابة سيرهم الذاتية كنوع من تفسير أعمالهم فى الشعور مثل السير الذاتية للغزالى، والكاردينال نيومان، وياسبرز، وجابريل مارسل، ورسل، وعبد الرحمن بدوى أخيرا. وقبله عثمان أمين.

والتأملات نوع من السيرة الذاتية رأسيا وليس أفقيا فى الحديث مع الله أكثر من الحديث مع النفس أو مع العالم. ومنها "الإيمان باحثا عن العقل" لإنسيلم، و"التأملات فى الفلسفة الأولى" لديكارت.

ويقوم تحليل النفس على القدرة على الاستبطان، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، والتعبير عن مضمون

الشعور. و المنهج الفينومينولوجى قادر على ذلك بعد أن بدأه دلتاى وبرنتانو باعتباره منهجا وصفيا للتجارب الحية قبل أن يصيغه هوسرل منهجا محكما، ويطبقه شيلر فى وصف الظواهر الخلقية والاجتماعية. ومعظم فلاسفة الوجود، فى الجسم عند ميرلوبونتى، وفى الوجود الإنسانى عند جابريل مارسل وهيدجر وياسبرز، وفى التجربة الجمالية عند جادمر، وفى التجارب الدينية عند بول ريكير.

الذات أيضا نص ولغة ومنطق وتركيب، هى نص لأنها مقروءة، ولغة لأن لها أشكالها فى التعبير، ومنطق لأن لها تداعياتها الخاصة، وتركيب لأنها المكون الرئيسى للشخصية الإنسانية. بل إن قراءة النص بالمعنى الدقيق تعتمد على قراءة الذات باعتبار الذات مرآة كاشفة للنص فى عمليات الفهم والقراءة والتأويل.

تأويل الذات سابق على تأويل الموضوع نصا أو علامة أو حدثا. وإذا كان"التأويل" اشتقاقا يعنى الرجوع إلى

الأول، فإن الأول هنا ليس فى تجربة المفارقــة أو التعــالى، الأول فى اللوح المحفوظ أو العلم الإلهى كما يقول الصــوفية بل فى الذات. ومعرفة الذات سابقة على معرفة الغير. ومــن لا يعرف ذاته لا يستطيع أن يفهم الغير. لــذلك بــدأ إقبــال بالذاتية كما بدأت بها الفلسفة الترنسندنتالية فى الغرب عنــد ديكارت وكانط.

وفى الذات يتم انكشاف الآخر فى القصــدية. فالــذات ليست فقط وجودا فى العالم بل العالم أيضا وجود فى الذات. وبعد فهم الذات صورة ومضمونا، عقلا ومعقولا بلغة القدماء يمكن استئناف التأويل مع العالم الخارجى، عالم الآخرين أو عالم الأشياء.

٥- تأويل العلاقات بين الذوات.

ولما كانت الذات وجودا من أجــل الآخــرين أصــبح التأويل ليس فقط فهما للذات بل أيضا فهما للعلاقــات بــين

الذات، علاقات المحبة والصداقة، والزمالة والجيرة من ناحية أو علاقة الكراهية والعداوة، والمنافسة والوقيعة، والحسد والحقد من ناحية أخرى. فالعلاقات الاجتماعية تدور حول معانى وعواطف وانفعالات ومصالح. وكل سلوك هو تأويل عملى بمعنى ما. لذلك كان التأويل موضوعا للعلوم السلوكية والعلوم الاجتماعية.

بل إن الجسد له لغته الخاصة فيما يعرف بلغة الجسد، حركات الإيماء والإشارة، وتحريك الأصابع والأيادى والأذرع والرأس بل والجسد كله كما هو الحال فى التمثيل الصامت والرقص الإيقاعى من أجل الإيحاء بالمعانى إلى المشاهد، ونقل التجربة الجمالية له.

ليس التأويل حرفة أو صنعة، حرفة تأويل النصوص للمفسر أو صنعة تحليل المضمون للأستاذ الجامعى، لا تخرج عن النص والكتاب، تخصص دقيق فى الجامعات. تقام حوله الرسائل وتصدر عنه الكتب بل هو شأن يتعلق بالحياة

اليومية وطريقة تعامل، إحداث أفعال وردود أفعال. التأويل عمل يومى مع الذات ومع الغير، مع النفس ومع الآخرين. هو أسلوب تعامل ومنهج حوار. يتنفس الناس التأويل كل يوم، ويذهبون إلى ما وراء الألفاظ. فقد تعنى "نعم" "لا"، وقد تعنى "لا" "نعم". وسكوت البنت دليل على رضاها.

لقد جعل هوسرل العلاقات بين الذوات مجرد تجربة معرفية مشتركة، نوعا جديدا من الموضوعية تعنى تطابق تجربة الفرد مع الفرد الآخر فى تحليل مشترك لعالم الماهيات وليس تطابق الفكر مع الواقع المادى كما هو الحال فى التطابق التقليدى فى العلوم الطبيعية.

لذلك كان التأويل موضوعا للعلوم الاجتماعية، وكانت الظاهرة الاجتماعية تكوينا ذهنيا Mental construct. الواقع بنية اجتماعية، والبنية الاجتماعية تكوين ذهنى. والسلوك الاجتماعى تعبير عن هذا التكوين الذهنى.

التأويل إذن له طابع عملى، الخروج من الفهم إلى

الفعل. وهو معنى العزف فى الموسيقى، فالعازف هو المؤول للنوتة الموسيقية Interprete. والرسول عندما كان يتهجد ليلا كان "يتأول القرآن" أى يحوله من نص مدون أو مقروء إلى حركة وفعل وسلوك.

الصراعات الاجتماعية كلها صراعات تأويلات وليس مجرد اختلاف رؤى أو صراع مصالح. والعلاقات الاجتماعية كلها تحققات لمفاهيم وتصورات. وكما يولد الإنسان فنانا وشاعرا ثم يتحول الفن إلى دين فإنه يولد أيضا مؤولا عندما يعود الدين إلى نشأته الأولى فى الفن.

٦- تأويل الطبعة.

ولما كانت الذات وجودا فى العالم فإن الشعور أيضا يكون فى علاقة مع الطبيعة بتوسط الظواهر الطبيعية مباشرة أو بالعلامات التى تشير إليها. فالنص ليس فقط النص المدون فى صياغة وقول بل قد يكون العلامة المقروءة، والإشارة

الدالة. فإشارات المرور تقوم بوظيفة اللغة فى الأمر والنهى. وبالرغم من أن عالم الطبيعة خارج الذات إلا أنه فى علاقة معها على التبادل، وهو ما سمته الفينومينولوجيا القصدية أو الإيحاء المتبادل. وقد تتعدد المعانى، وتتشعب الدلالات وفى نفس الوقت تتجه كلها إلى دلالة واحدة. فالتنوع يقود إلى الوحدة. وهو ما اعتمد عليه علماء الكلام فى إثبات وجود الله.

بل إن ظواهر الطبيعة كلها علامات لها دلالات كما هو معروف فى علم العلامات (السيميائية) أو الدلالات (السميوطيقا). الأرض والنبات والحيوان والأفلاك والإنسان بينها علامات لها دلالات. الأرض للسعى والكد والكدح والإعمار. والنبات للطعام والزينة. والحيوان أيضا للغذاء والانتقال. والأفلاك للإنارة ليلا والاهتداء بها فى السير، والإنسان مركز الكون، وكل شىء فيه مسخر له. وقد لاحظ ذلك إخوان الصفا والشعراء، وكل الاتجاهات الهرمسية، والقبالا اليهودية بل واستمر التيار فى الغرب فى بدايات

العصر الحديث عند يعقوب البوهيمى وسويدنبرج.

وبلغ التيار الذروة فى الرومانسية التى وحدت بين الروح والطبيعة كما هو الحال عند شلنج فى فلسفة الهوية، والروح والتاريخ كما هو الحال عند هيجل فى "ظاهريات الروح".

إن فلسفة العلم تأويل مؤقت للطبيعة طبقا لمعطيات العلم. تقف عند مستوى التصورات والمفاهيم. هو نوع من التأويل العقلى المحدود دون أن يتحول إلى "شاعرية العلم" باستثناء باشلار وبعض الغنوصيين الجدد.

إن التأويل هو الذى يحمى الطبيعة من التحول إلى نماذج رياضية ومعادلات حسابية ونماذج رياضية. فهذا إعمال للعقل الصورى فى الطبيعة المادية، طرف فى مواجهة طرف، وكلاهما نقيضان وقرينان، مختلفان ومتشابهان، متغايران ومتحدان، الصورة والمادة، الشكل والمضمون، الرياضيات والفيزياء كما هو الحال فى الفيزياء

المعاصرة منذ النظرية النسبية.

وهو الذى يحمى الطبيعة أيضا من التجريبية الساذجة والمباشرة فى التعامل معها. التأويل هو الذى يحول الطبيعة المادية إلى صورة فنية أو تصور فلسفى حتى يستطيع العقل أن يتعامل معها فتقل المسافة بين الذات والموضوع.

التأويل هو القادر على إدراك دلالات الطبيعة وفهم معانيها حتى يعيش الإنسان فيها فى وئام معرفى، وألفة سلوكية. لا يكون فيها غريبا، ولا تكون هى غريبة فيه. أما تسخير قوانين الطبيعة، وسيطرة الإنسان على الطبيعة طبقا لنموذج "الإنسان سيد الطبيعة" فهو قفز على التأويل واتجاه مباشر نحو المنفعة مما يدمر الطبيعة ويلوثها، ويوقع الإنسان فى الاغتراب الطبيعى الذى لا يقل أهمية عن الاغتراب الدينى.

٧- تأويل الزمان (التاريخ).

ولما كانت الذات وجودا زمانيا فـــى التـــاريخ وكـــان الزمان متصلا بين الماضى والحاضر والمستقبل مع تـــوهم الانفصال كانت مهمة التأويل تحقيق هـــذا التواصـــل بـــين الماضى والحاضر وإعادة قراءة القديم فى مـــرآة الجديـــد، وتراءى الجديد فى مرآة القديم. فالظاهريات حركة مزدوجـــة تقدمية – تراجعيـــة Progressive - Regressive فـــى آن واحد، من البداية إلى النهاية، ومن النهاية إلى البداية. التأويل هنا ضد القطيعة المعرفية التى وردت من باشلار وفوكو فى الثقافة العربية المعاصرة خاصة فى المغرب ثم أصبح تعبيرا سحريا مع "النظام المعرفـــى" و"الإبســـتيمة" فـــى المغـــرب والمشرق.

مهمة التأويل هنا تجـــاوز مســـافة الـــزمن والتطـــور والتاريخ، والعيش فى البنية من الزمان إلى الخلـــود، ومـــن التاريخ إلى الميتافيزيقا.

وتلك وظيفة قصص الأنبياء فى مسار واحد فى التاريخ، من آدم حتى محمد لرؤية البنية والاكتمال، ومن محمد إلى آدم لرؤية النشأة والتطور. فقد أوّل المسيح الوصايا العشر، وقدم قراءة مسيحية لليهودية. وهذا هو معنى الإكمال "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". وقدم محمد قراءة شاملة لتاريخ الوحى فى آخر مرحلتين كبيرتين له، اليهودية والمسيحية، الشريعة والمحبة، ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. ولئن صبرتم فهو خير للصابرين**﴾.

إن أحد مكتسبات الفلسفة المعاصرة بل وأحد أسباب نشأتها وازدهارها هو رؤية القديم فى فى مرآة الجديد بعد أن حاول ديكارت أن يفصل بينهما من أجل إنهاء العصر الوسيط والبداية ببداية جديدة خالصة، من العلم وليس من المعلومات، من اليقين الداخلى وليس من الصدق الإلهى. وكان عصر النهضة قبل ذلك بقرن قد جاهد فى سبيل

القطيعة لاستحالة المصالحة بين القديم والجديد، بين أرسطو وبطليموس من ناحية وبين مكتشفات العلم الحديث عند كبلر وجاليليو من ناحية أخرى، وبين الحق الإلهى أو الثيوقراطية فى العصر الوسيط من ناحية والعقد الاجتماعى والدستور والبرلمان فى العصر الحديث من ناحية أخرى.

ونظرا لقوة الانقطاع بين القديم والجديد فى عصر النهضة وبداية النقد التاريخى للكتب المقدسة فى القرن السابع عشر وبلوغه الذروة فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين فى "مدرسة الأشكال الأدبية" بدأ العود إلى اكتشاف النص ورد الاعتبار له وإنشاء علم بأكمله خارجا من الهرمنيطيقا التقليدية وهو "علم النص" وبعض علوم اللغة المساندة مثل "علم العلامات" "السميوطيقا"، وعلم الدلالات "السيمانطيقا"، ودراسة ظواهر "التناص"، والقص.

وتتم "القراءة" داخل الحضارة نفسها وداخل المدرسة نفسها لإثبات وحدتها الثقافية مثل تأويل اسبينوزا لديكارت

فى "مبادئ فلسفة ديكارت"، وتأويل الفلاسفة بعد كانط لكانط مثل فشته وهيجل وشلنج وشوبنهور، ثم تأويل الكانطيين الجدد لكانط مثل كوهين وناتورب وكاسيرر وجادامر وماركوز، وتأويل الهيجليين الشبان لهيجل مثل شترنر وماركس وباور وشتراوس، وتأويل هيدجر لنيتشه وهوسرل وشلنج ودنز سكوت وهيلدرلين وهيجل، وتأويل فلاسفة الوجود للظاهريات عند هوسرل مثل هيدجر وياسبرز وميرلو بونتى وسارتر ومارسل وغيرهم.

وقد يكون التأويل بين ثقافتين متعاصرتين كالفرنسية والألمانية داخل الحضارة الواحدة، الحضارة الغربية مثل تأويل ميرلو بونتى لجولد شتين فى "بنية العضو الحى"، وتأويل رينوفييه فى فرنسا لكانط فى "الكانطية الجديدة"، وكروتشه فى إيطاليا لهيجل، وبوزانكيه وماكتاجارت لهيجل فى بريطانيا، وروزمينى لكانط فى إيطاليا، وكيركجارد لهيجل فى الدانمارك... الخ.

وقد يمتد التأويل كى يصبح بين حضارتين، حضارة جديدة تؤول حضارة قديمة. فالفكر الإنسانى جامع بين الحضارات وذلك مثل تأويل ناتورب لنظرية المثل عند أفلاطون، وتأويل جادمر لأفلاطون، وتأويل هيدجر لأرسطو، وتأويل مارسل لسقراط وتسمية فلسفته "السقراطية الجديدة"، وتأويل حكماء المسلمين لفلاسفة اليونان.

إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذى يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعى من خلال القارئ. سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع. التأويل هو خوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذوات.

أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر

١- الإبداع الفلسفى بين التجربة الذاتية والواقع الإبداعى.

أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر مسؤولية فردية وجماعية وتاريخية فى آن واحد. فالإبداع أولاً إبداع فردى حتى ولو كان المجتمع مقلداً، وكانت المرحلة التاريخية كلها حفظاً وتدويناً. الوعى الفردى له استقلاله عن الوعى الجماعى. وهو قادر على خلق ظروفه الخاصة للإبداع حتى ولو كانت الظروف العامة غير مواتية أو أن المرحلة التاريخية كلها أقرب إلى النقل منها إلى الإبداع بصرف النظر عن مصدره، القديم أو الجديد، الأنا أو الآخر، لذلك كان المبدعون سباقين على عصرهم أو كانوا معبرين عنه. وقد يتم

(*) ندوة البحث الفلسفى فى مصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٦-٢٧ فبراير ٢٠٠٠.

الإبداع فى مرحلة الإفلاس التاريخى أو فى مرحلة الزخم التاريخى.

والإبداع الفلسفى بطبيعته أكثر تعقيداً وصعوبة من الإبداع الأدبى، فى القصة والرواية والشعر. وهو الملاحظ فى مسار الإبداع منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. فبينما ازدهرت "فنون الأدب" إلا أن "أم العلوم" ما زالت متأخرة عنها. وربما لأن الأدب وخاصة الشعر هو ثقافة العرب الأولى والأخيرة، قبل الإسلام وبعده فى مرحلة توقف الحضارة عن الإبداع عندما تمت صياغة العلوم الإسلامية فى معظمها شعراً حتى تعيها الذاكرة بعد أن تم إبداعها عقلاً فى فترة الازدهار الأولى. فغياب الإبداع الفلسفى الظاهر فى الفلسفة لا يعنى غياب الإبداع الثقافى والحضارى العام بل يعنى فقط تأخر الإبداع فى الخطاب الفلسفى المحكم كنوع أدبى.

ومن الصعب التمييز فى الإبداع بين مظاهره ومؤشراته من ناحية وأسبابه ودوافعه من ناحية أخرى. فالإبداع عملية عضوية واحدة، لا يتمايز فيها الشكل عن

المضمون، والمظهر عـن الباعـث، والمؤشـر الخـارجى عن الدافع الداخلى.

كما أنه يصعب التفرقة بين "أزمـة" الإبـداع الفلسـفى و"شروط" الإبداع الفلسـفى. فكلاهمـا خطـاب واحـد مـرة بالسلب ومرة بالإيجـاب فـى جـدل الغيـاب والحضـور. فالأزمة نتيجة لغياب الشرط وحضور الشـرط هـو الطريـق لتجاوز الأزمة(١).

ومن الصعب أيضاً التفرقة بين ما هـو كـائن ومـا ينبغى أن يكون. بين الدراسـة التقريريـة الوصـفية عـن أزمة الإبداع الفلسفى كما يشـعر بـه الكثيـر فـى مصـر وبين الوضع المعيـارى لهـذه الأزمـة فـى حـد ذاتهـا كموضوع مستقل. ويمكـن الجمـع بـين المسـتويين فـى علاقة جدلية بين الواقع والفكر، بين الوصف والمعيار.

ويصعب أيضاً التفرقة بين أوضـاع أقسـام الفلسـفة فى مصر، مقرراتهـا ومنـاهج التـدريس فيهـا وتكـوين

---

(١) انظر دراستنا السابقة عن الإبـداع: أ- موانـع الإبـداع. ب- شـروط الإبداع الفلسفى. جـ-تجديد اللغة شرط الإبـداع. د- الشـىء تصـور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكـر العربـى المعاصـر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٧٩-٢١٦.

أساتذتها وبين الإبداع الفلسفى النظرى فى حد ذاته. فالأولى الأساس المادى للثانية. والثانية النتيجة الطبيعية للأولى. ويمكن أيضاً الربط بين الاثنين فى تفاعل جدلى بين الحوامل المادية للإبداع وعمليات الإبداع ونتائجه.

وأخيراً يصعب التفرقة بين التجربة الشخصية فى الإبداع الفلسفى وبين أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر، بين الذاتى والموضوعى. ولما كان الموضوع تجربة ذاتية حية، وكانت الذات واعية بالموضوع فإنه يمكن وصف أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر بتحليل التجارب الحية التى تكشف عن جانبها الذاتى والموضوعى.

٢- الشرط الأول للإبداع الفلسفى.

ويتطلب البحث الفلسفى شيئين: الأول مادة علمية يقوم الباحث بتحليلها والكشف عن مكوناتها ومعرفة الجديد منها. هنا يكون البحث الفلسفى أقرب إلى تاريخ الفلسفة منه إلى الفلسفة. وحجته "الموضوعية" و"الحياد" و"الأمانة العلمية" و"منهج البحث العلمى". فتصبح

الفلسفة فرعاً من علوم التاريخ أسوة بالتاريخ الاجتماعى أو السياسى أو الاقتصادى أو تاريخ أى شئ. فالفلسفة "موضوع" له تاريخ. والباحث يرصد نشأة هذا الموضوع وتطوره. والثانى رؤية فلسفية تؤول المادة العلمية وتعبر عن المسكوت عنه خلف المنطوق به. تتجاوز المنهج التاريخى إلى مناهج أخرى أكثر فعالية فى التعامل مع الموضوع، بنيوية أو جدلية أو ظاهراتية أو تحليل مضمون. كما تقوم على افتراض يتم التحقق منه أو على قراءة تنقل النص من لحظة تأليفه الأولى إلى لحظات أخرى متجددة على الدوام. هنا يتحول الباحث من مؤرخ للفلسفة إلى فيلسوف، ومن عارض لبضاعة غيره إلى مشارك فى صنعها بالرغم من الاتهام الشائع بالذاتية والشخصية. والنماذج عديدة من التاريخ على ذلك(١).

---

(١) من التراث القديم "الجمع بين رأيى الحكيمين"، "فلسفة أفلاطون"، "فلسفة أرسطوطاليس" للفارابى، وكل شروح الفلاسفة وتلخيصاتهم وجوامعهم على الفلسفة اليونانية. ومن التراث الغربى "مبادئ فلسفة ديكارت لاسبينوزا"، "الاختلاف بين مذهبى فشته وشلنج"، "محاضرات فى تاريخ الفلسفة" لهيجل، وكل قراءات المعاصرين

فأحد مظاهر أزمة الإبداع هو حضور الشق الأول، العرض التاريخى، على حساب الشق الثانى وهو الموقف الفلسفى. والحجة أن الموضوع مجهول، والعلم به واجب، والساحة فارغة، والطلب كثير ومهمة العالم نقل المعلومات، تأليفاً أوترجمة أو تحقيقاً فى بداية فترة حضارية جديدة تحتاج إلى مزيد من العلم والاطلاع. فلا جديد بلا قديم، ولا إبداع بلا مصادر. هو تراث الأمة الذى يخرج من الماضى السحيق ويعود إليها فى الحاضر مؤثراً فيها، ويعطيها العزة والفخر وهى تقاوم الاستعمار وتعمل على النهوض، وهو برهان لديها على إنها أبدعت فى الماضى. مما قد يحقق لها تعويضاً عن أزمة الإبداع فى الحاضر. والأجداد رصيد للأحفاد فى حوار مستمر للأجيال.

والحقيقة أن هناك فرقاً بين المعلومات والعلم. فالمعلومات معروفة سلفاً، ومدونة فى المكتبات وفى طرق التدوين الإلكترونى الحديث. وتعنى ثورة

للفلسفة الحديثة مثل قراءات هيدجر لكانط وشلنج وهوسرل ونيتشه.

المعلومات هنا حسن تنظيمها وتسهيل سبل الحصول عليها دون إضافة جديد. أما العلم فهو الذى يستنبطه العالم من بين السطور، هى العلاقة الجديدة بين الظواهر المعروفة. المعلومات معروفة عند البعض دون البعض الآخر، والعلم غير معروف عند الجميع. مهمة الأولى نشر العلم، ومهمة الثانية تقدم العلم.

اكتفى البحث الفلسفى بنقل العلم دون إبداع المعلومات لأنه أسرع فى التأليف وأكسب فى التوزيع. وظهر "الكتاب المقرر" الذى ينقل العلم من المدونات السابقة إلى كتاب الأستاذ المقرر، ومنه إلى "كشكول" الطالب ومنه إلى ورقة الإجابة ومنه إلى قارعة الطريق. وقامت دور النشر لتسعى وراء الكتب المقررة نشرا وتوزيعاً فهى أربح من الكتاب الثقافى والعلمى. بل وقام بعض الأساتذة بالنشر على نفقتهم الخاصة وتوزيع الكتاب المقرر مع "فراشى" الأقسام أخذا للربح كله دون مشارك الناشر صاحب رأس المال والذى يقوم بالتوزيع.

وان استعصت الإعارات الخارجية لشدة التنافس

عليها أو لاستكفاء الجامعات العربيـة الجديـدة أو لخـروج جيل وطنى من بلـدانها تكفـى دون حاجـة إلـى هجـرة العقول لـم يبـق إلا التوزيـع الـداخلى للكتـاب المقـرر خاصة فـى الأقسـام ذات الأعـداد الكبيـرة، والانتـدابات ليس من أجل نشر العلـم أو حتـى المعلومـات بـل مـن أجل زيادة نسبة التوزيع للكتـاب المقـرر. بـل أن بعـض الكليات يرفض فيه الأسـاتذة الإعـارات لأن الـدخل مـن توزيع الكتـاب المقـرر أعلـى وأكبـر. بـل أن الـبعض يتنازل عن أجر الساعات المنتدب لهـا. فتوزيـع الكتـاب المقـرر فيـه تعـويض كبيـر بـل إن الـبعض "يـدفع" لأصحاب النفوذ حتى يتم انتدابـه، كالتـاجر الـذى يـدفع المصاريف من أجل الربح الوفير.

لـيس المشـتغلون بالفلسـفة متفـرجين وليسـوا أصحاب دار، نقلـة بضـاعة وليسـوا منتجـى صـناعة، وأخلاق التجار ليست كأخلاق الصناع كمـا يلاحـظ ابـن خلدون. ويمكن العيب على هذا ونقـد ذلـك وكـأن الناقـد ليس جزءاً من تاريخ العلم يحمل المسـؤولية كمـا حملهـا القدماء أو المحدثون إذا وجـد عيبـاً أصـلحه. وإذا وجـد

نقصاً أكمله كما فعل القدماء فــى تــراكم فلســفى متصــل. ووعى تاريخى متزايد. فالغزالى يكتــب تهافــت الفلاســفة وابن رشد يكتب "تهافت التهافت" والخياط يــرد علــى ابــن الرواند الملحد. البعض يكفر ابن عربــى والــبعض الآخــر يبرؤه. ابن باجه يعيد قراءة الفارابى، وابــن طفيــل يعيــد تأويل ابن سينا، والمغرب يطور المشــرق. بــل لقــد نشــأ علم آداب المناظرة لذلك.

وقد فعــل المحــدثون فــى الغــرب نفــس الشــئ، واسبينوزا يقــرأ ديكــارت، والكــانطيون، فشــتة وهيجــل وشــلنج وشــوبنهور يعيــدون بنــاء كــانط. والهيجليــون اليساريون، فيورباخ وشــترنر وبــاور ومــاركس يقلبــون هيجل رأساً على عقب. وفلاسفة الوجــود يخرجــون علــى هوسرل ويطلقون أحكاماً على الوجود.

فــإذا كــان الإبــداع الفلســفى مشــروطاً بــالموقف الفلسفى أو الرؤية الفلسفية فإن أزمــة الإبــداع تتمثــل فــى غياب هذه الرؤيــة وهــذا الموقــف. ولا يكفــى فــى ذلــك إعلان المحبة والكراهيــة أو المــدح والهجــاء للفلاســفة أو المذهب أو المناهج بل الموقف الفلســفى الــذى يعبــر عــن

العصـــر، والرؤيـــة الفلســـفية التـــى تعبـــر عـــن الموقـــف الحضارى.

ويسهل نقل العلـــم الجـــاهز مـــن القـــديم أو الجديـــد. والجديد أفضل من القديم وأكثر ندرة لما يتطلبـــه مـــن علـــم باللغات الأجنبية وصعوبة الحصـــول علـــى المراجـــع. كمـــا أن التعامل مع الغرب الحديث أكثـــر حداثـــة مـــن التعامـــل مع الموروث القديم.

ويتم استعمال منهج العـــرض، عـــرض الشخصـــيات أو المـــذاهب، التيـــارات أوالمنـــاهج عرضـــاً موضـــوعياً للتعريف بـــالآخر فـــى أرض قاحلـــة. ويســـعد المؤلـــف أن يتحد مع موضـــوعه ويعـــرف بـــه. فـــلا يـــذكر واحـــد إلا ويذكر الآخر[1]. بـــل أن المنافســـة إلـــى حـــد الغيـــرة قـــد

---

(١) وذلك مثل عثمان أمين وديكارت وكـــانط، وبـــدوى وهيـــدجر، وزكـــى نجيب محمود والوضـــعية المنطقيـــة، وزكريـــا إبـــراهيم والوجوديـــة، ومحمود قاسم والرشدية، وأبـــو العـــلا عفيفـــى وابـــن عربـــى، وعبـــد الحميد صبره وابن الهيـــثم، والحبـــابى ومونييـــه، وبعـــض المفكـــرين المغاربة وابـــن خلـــدون، وابـــو ريـــدة والكنـــدى، ومحســـن مهـــدى والفارابى، ومعن زيادة، أو ماجد فخرى وابن باجـــه، ومحمـــود أمـــين العالم والماركسية.

تحصل عند البعض إذا ما ظهرت دراسة أخرى لمؤلف آخر فى نفس موضوعه الذى عُرف به، وكأن السوق لا يتحمل أكثر من بضاعة واحدة.

فإذا شعر العارض بأن المذهب المعروض جزيرة منعزلة وافدة فى محيط موروث وأنه لم يحل قضية الصراع بين الوافد والموروث يحاول أقلمة الوافد فى إطار الموروث، تعريب الوافد أو أسلمته. فتنشأ "الشخصانية الإسلامية" أو"الوجودية العربية" أو "الماركسية العربية" أو "الاشتراكية العربية"، تروج للمذهب الغربى بمادة إسلامية عربية منتقاة كما هو الحال فى "أسلمة" العلوم. فينتزع المذهب الغربى عن سياقة التاريخى فى الغرب ويزرعه فى سياق تاريخى آخر مع تبريرات أخرى منتقاة خارج سياقها التاريخى[1].

---

(١) مثال ذلك "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" لحسين مروة، "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" لعبد الرحمن بدوى، "الشخصانية الإسلامية" لمحمد عزيز الحبابى أو"الجوانية" لعثمان أمين وهى قراءة عربية إسلامية للفلسفة الترنسندنتالية عند كانط أو "أسلمة العلوم" لإسماعيل راجى الفاروقى.

ويرجع ذلك إلى عدم إدراك دقيق للصلة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، بين علوم العجم وعلوم العرب، بين المنطق والنحو، بين الوافد والموروث. فعرض المذاهب والمناهج والشخصيات إنما هو نشر لعلوم الوسائل دون استعمالها لتطوير وفهم وتأويل علوم الغايات. فالوافد الغربى ليس موضوعاً للتأليف فى حد ذاته لأنه مجرد آلة. ولا يُقرن فى تأليف كموصوف ثم توضع له صفة عربية أو إسلامية. بل هو مجرد أداة أو وسيلة لتطوير الموروث وجعله أكثر عقلانية إذا كان الوافد يونانياً، وأكثر سياسياً إذا كان الوافد فارسياً. ومن ثم يكون التعامل مع الفلسفة الغربية الحديثة ترجمة وشرحاً وتلخيصاً وعرضاً وتأليفاً ونقداً جزءاً من علوم الحكمة القديمة فى لحظة تاريخية ثانية، لحظة الغرب الحديث، وريث اليونان القديم.

ومن ثم فوضع حد فاصل بين التخصصات الفلسفية أحد مظاهر أزمة الإبداع، يونانية وإسلامية وحديثة وفلسفة علوم ومناهج بحث وعلوم إنسانية. فقدماء الحكماء كانوا ذوا ثقافتين يونانية وإسلامية. بل

أن الفلسفة بالضرورة تتضمن تزاوج ثقافتين من أجل تجاوز ثنائية الثقافة إلى وحدة الثقافة. إنما الفقهاء وحدهم هم الذين تصوروا تعارضا بين الوافد الموروث، بل فريق واحد منهم وهم أهل السلف الذين رجحوا أساليب القرآن على منطق اليونان أو أهل اللغة الذين جعلوا المنطق نحو العرب، والنحو منطق اليونان[١].

وقد يصل الأمر فى الممارسات العملية إلى أهواء البشر والصراع على ساعات الدرس والإشراف على الرسائل حتى تحولت التخصصات إلى جزر منعزلة لكل منها ربان قديم ولا يجوز لمتخصص آخر مزاحمته أو الحط على شطآنه.

٣- الشروط العرضية للإبداع الفلسفي.

وغياب الإبداع الفلسفى الفردى الملموس قد يكون صورة مصغرة عن غياب التخطيط العام وإعداد

---

(١) وذلك مثل الشهرستانى فى "مصارع الفلاسفة"، والغزالى فى "تهافت الفلاسفة"، وأحمد بن حنبل وابن تيمية وابن الصلاح والسيوطى.

خطة شاملة للبحث الفلسفى فى مصر تقـوم بهـا مختلـف الأقسام فى الجامعات أو قسم واحـد فـى جامعـة واحـدة بناء على احتياجات العصر، لتقـادى التكـرار، والـدخول فى الموضوعات البكر والأكثر فائـدة للمرحلـة التاريخيـة التى يمـر بهـا المجتمـع. لـم يكـن الاختيـار الفـردى بالضرورة عشوائياً بل كان بنـاء علـى إحسـاس فـردى بحاجـات العصـر، الوضـوح والتميـز للتـأليف فـى ديكارت، أو إعلاء الداخل على الخـارج لاختيـار الفلسـفة الترنسـندنتالية، أو الدقـة فـى تحليـل الخطـاب لابـراز الوضعية المنطقية، أو دفاعاً عن حقـوق الإنسـان، حياتـه ووجوده وراء التبشير بالإنسـانية والوجوديـة، أو ترجمـة اسبينوزا دفاعاً عن سلطة العقل فى النظـر والنقـد وعـن حرية الفكـر وديمقراطيـة الحكـم، "مـواطن حـر فـى جمهورية حرة".

ما زال الواقع العربـى الـراهن فـى حاجـة إلـى تخصيب جديد من "قشتة فيلسوف المقاومـة" كـى يعـرف الفكر العربى كيف يقـاوم فـى عصـر الاستسـلام وإلـى "مدرسة فرنكفورت" ليعرف أهميـة البحـوث البينيـة بـين

الفلسفة وعلم النفس والاجتماع والثقافة والسياسة والتاريخ والجمال، والرومانسية الألمانية لمعرفة كيفية التوحيد بين الروح والطبيعة، المثال والواقع بدلاً من الإغراق فى الثنائيات الدينية القديمة: الله والعالم، النفس والبدن، الحياة والموت، الدنيا والآخرة... الخ.

وما زال الواقع العربى الراهن فى حاجة إلى تفاعلات جديدة بين مدارس الموروث وتياراته الفكرية، نقد الأشاعرة بالمعتزلة، ونقد الاعتزال القديم بالاعتزال الجديد، ونقد الفقه النظرى بالفقه المالكى، وتطوير الفقه القديم ونقله من فقه النساء والعبيد والغنائم الصيد إلى فقه الثورة والعدالة الاجتماعية والتنمية والعلاقات الدولية، ونقد الإشرافية عند الفارابى وابن سينا بالعقلانية عند الكندى وابن رشد ثم نقد العقلانية القديمة بالعقلانية الاجتماعية الجديدة.

وكما ظهر الإبداع القديم فى رؤية الموضوع ذاته ثم مراجعة الأدبيات القديمة عليه كما هو الحال فى "الجوامع" عند ابن رشد فقد يكون شرط الإبداع الحالى هو التحول من النص إلى الواقع، ومن الأدبيات

حول الموضوع إلى الموضوع نفسه، ومن اللغة إلى الوجود. صحيح أن أحد مراحل الإبداع هو التأويل أى التخلص من أحادية النظرة فى فهم النص والتحرر منه كسلطة ثابتة من أجل إفساح المجال للتعددية فى الفهم طبقاً لحركة الواقع ومراحل التاريخ. والتأويل فى النهاية خطوة نحو التحرر من النص كلية إلى رؤية الواقع نفسه دون توسط نظارة للتكبير أو التصغير أو التلوين. فالتأويل يتضمن حركتين العودة إلى الأصل الأول طبقاً للمعنى الاشتقاقى للفظ سواء كان ذلك فى الوجود أو العودة إلى الأشياء ذاتها كتجارب حية فى الشعور.

لا يتعلق الأمر بالإمكانيات العلمية والمادية وحدها بل يتعلق برؤية الباحث ووعيه الفلسفى. صحيح أن نقص الدراسة باللغات الأجنبية عامل مؤثر فى معرفة الأعمال الفلسفية فى مظناها الأولى. ومع ذلك هناك ترجمات متعددة للنصوص اليونانية باللغات الأوروبية الحديثة. كما وجدت ترجمات عربية قديمة لها قرأها قدماء الفلاسفة وأبدعوا دون معرفة باليونانية. كما

ترجمت أمهات النصوص فى الفلسفة الغربية إلى كافة اللغات الأوروبية وإلى العربية أيضاً. فليس القصور فى الأدوات، وليست هى العامل الحاسم فى أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر.

وصحيح أيضاً أن توافر المصادر الأصلية والمراجع الأساسية شرط ضرورى للمعرفة ولكنه شرط غير كاف. فكثيرا ما تمت الابداعات الفلسفية داخل السجون مثل جرامشى وسيد قطب فى بعض أجزاء "فى ظلال القرآن" أو فى الخنادق مثل فتجنشتين وبونهوفر. يتطلب الإبداع التركيز على النفس والتأمل الذهنى وقلب النظر والتفكير فى الموضوع كتجربة حية لإدراك ماهيته. بل أن كثرة الاعتماد على المدونات يحيل البحث إلى مجموعة متراصة من الأدبيات، قال يقول، كبديل عن الموضوع ذاته. لذلك شرح ابن رشد النص اليونانى ثلاث مرات، التفسير على مستوى اللفظ، والتلخيص على مستوى العبارة، والجوامع على مستوى الموضوع[١]. وكان برجسون يقرأ كل شئ حول

---

(١) انظر كتابنا: "من النقل إلى الإبداع" ، جـ١ النقل جـ٣ الشرح،

الموضوع ثم ينساه. ثـم يركـز الحـدس علـى الموضـوع ذاته لرؤيته. وكان شـعار هوسـرل "العـودة إلـى الأشـياء ذاتها".

وصـحيح أيضـاً صـعوبة الأحـوال الاقتصـادية للباحثين، وأن البحث العلمى لـم يعـد طريقـاً للاسـتقرار المادى على عكس نشاطات اقتصادية أخـرى تقـوم علـى العمل اليدوى فـى أحسـن الأحـوال وعلـى المضـاربات وأسـواق المـال والتجـارة والوكالـة والعمـولات فـى الأحوال الشائعة. ولكـن وضـع ذلـك فـى إطـار عـام لسياسـة الأجـور فـى الدولـة بالاضـافة إلـى الـدخل الاضافى من النشاطات الثقافية الحـرة تجعـل المشـتغلين بالفلسفة فى إطار من التوزيع الـدخل القـومى العـام مـن الطبقة المتوسطة العليا التـى يـزداد دخلهـا عـن الطبقـة الدنيا عشرات المرات.

والتاريخ يشهد علـى أن الإبـداع الفلسـفى بـل أى إبداع لم يكن مشـروطاً بالمسـتوى الاقتصـادى للمبـدع. غادروا الدنيا وهـم مثقلـون بالـديون، يعيشـون عيشـة

دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

الشظف والضنك. لا يتطلب الإبداع بالضرورة الحياة فى القصور كأمير الشعراء بل قد يخرج من الحوارى والشوارع والأزقة والنجوع، من حياة البؤساء ومعهم. صحيح أن الفلسفة كانت بنت القصور، وزينة البلاط، ومسرة الخلفاء، ولكن أئمة الشيعة، متكلمين وحكماء، شاركوا فى الثورات الشعبية، عاشوا فقراء، واستشهدوا فقراء.

إن الأوضاع الحالية للفلسفة كمؤسسات علمية قد تكون أحد عوامل غياب الإبداع الفلسفى فى مصر لما يسودها من "شللية" خاصة شبكات الجامعات الإقليمية حيث لا معيار ولا محك علمى بل العلاقات الشخصية وإمدادات الصراع بين الكبار بين صغار الباحثين. فنشأت "الشللية" منذ الدراسات العليا حتى الأستاذية. وتحولت الفلسفة فى مصر إلى مهنة وليست رسالة، إلى حرفة وليست قضية، إلى صناعة كما يقال حالياً فى مشاريع "صناعة الثقافة" فى عصر العولمة واقتصاديات السوق، ومنظمة التجارة العالمية.

وبالرغم من كثرة الحديث عن الجامعات

والمجتمع ومؤتمرات تطوير التعليم والمجلس القومى للتعليم إلا أن التوجه الرئيسى فى البلاد ما زال هو الفصل بين الجامعة والمجتمع، بين هموم الفكر وهموم الوطن. لا جامعة فى السياسة ولا سياسة فى الجامعة مثل لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين. مما أحدث فراغاً سياسياً فى الجامعة وبالتالى فى البلاد. فإذا ما نشطت الجامعة سياسياً، طلاباً وأساتذة وكانوا من المعارضة الإسلامية أو الناصرية التقدمية العامة بدأ التلويح بالعقاب بشطب المرشحين لانتخابات اتحادات الطلاب أو بالتنبيه على الأساتذة أو فصلهم كما حدث فى الجمهورية الأولى فى مارس ١٩٥٤ ثم فى الجمهورية الثانية فى سبتمبر ١٩٨٠.

وفى تاريخ الفكر البشرى لا فرق بين هموم الفكر والوطن. فقد ناقش سقراط السوفسطائيين، وحاور البسطاء فى الأسواق ونقد تعدد الآلهة ومظاهر النفاق فى السلوك الاجتماعى. وحاول أفلاطون بناء مدينة فاضلة، وعارض اسبينوزا النظم الثيوقراطية فى التاريخ السياسى عامة واليهودى المسيحى خاصة.

ودخل فلاسفة التنوير، مثل فولتير، السجون، وأحدثوا الثورة الفرنسية فى العقول قبل أن تستولى جماهير باريس على سجن الباستيل. وكان ماركوز وراء ثورة الطلاب والمثقفين فى مايو ١٩٦٨. ويحاكم رسل وسارتر أمريكا على جرائمها فى فيتنام.

وتاريخ شهداء الفكر فى الموروث الثقافى أيضاً ما زال حاضراً فى الأذهان، استشهاد المعتزلة الأوائل مثل الجعد بن درهم ضد اغتصاب الأمويين للسلطة، وصلب الحلاج دفاعاً عن المظلومين والمهمشين مثل القرامطة، ونكبة ابن رشد، وشنق سيد قطب. وقد كان مصير فقهاء المسلمين إما البلاط والخلعة والصرة من ناحية أو السجن والتعذيب من ناحية أخرى كما وقع لابن حزم.

وقد يكون غياب الجمعيات الفلسفية النشطة المؤثرة الفعالة والمنتديات الفكرية وحلقات البحث أحد أسباب أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر. ففى هذه الأروقة عادة تنشأ الاتجاهات الفلسفية، والآراء، والآراء المضادة. ويخلق الجو الفلسفى الذى ينشأ فيه

المفكــرون الشــبان. ويســود الفكــر الإعلامــى الفكــر الفلسفى. والخوف من تنشيط المجتمع فكريــاً مبنــى علــى الخوف من تنشــيط المجتمــع سياســياً. فالسياســة ثقافــة، والثقافة سياسة.

ويبدو أن أحاديــة الطــرف، وامــتلاك الحقيقــة مــا زال هو القاسم المشترك بين الجميــع، أفــراداً وجماعــات، مفكــرين وسياســيين. فللوحــدة الأولويــة علــى التنــوع والاختلاف، مع أن حق الاخــتلاف حــق شــرعى مســتمد من وضع الطبيعة[1].

وتشتد أزمــة الإبــداع الفلســفى فــى مصــر كلمــا ضعف النظام السياسى، وكبا المشروع القــومى الــذى كــان مرة ليبرالياً وطنياً منذ القرن الماضــى ثــم أصــبح قوميــاً اشتراكياً فى النصف الثانى من هذا القــرن. ثــم أصــبح لا هذا ولا ذاك فى مطلع القرن الجديد حيــث تغيــب الرؤيــة، ويضعف الأمل، ويسود الإحباط، ويطول الانتظار.

---

(١) انظر كتابنــا: "طبــائع الاســتبداد ومصــارع الاســتعباد" للكــواكبى، قراءة جديدة، الجمعيــة الفلســفية العربيــة، عمــان ٢٢-٢٤، فبرايــر ٢٠٠٠.

الفلسفة فى الوطن العربى
فى مائـة عـام

١ – الموضوع والقصد.

"الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" محاولة لبلورة الوعى الفلسفى العربى على مدى قرن من الزمان والعالم كله يتحول من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية[1]. ورصد مسار

(*) الندوة الفلسفية الثانية عشر للجمعية الفلسفية المصرية ١٨-٢٠ نوفمبر ٢٠٠٠، كلية الآداب، جامعة القاهرة (المحاضرة الافتتاحية).

(١) بدأت المحاضرة بالوقوف دقيقة حداداً على شهداء انتفاضة الأقصى والراحلين من الزملاء أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية، بديع الكسم أستاذ الفلسفة فى جامعة دمشق، ومحجوب بن ميلاد شيخ الفلاسفة التونسيين وأستاذ الفلسفة بجامعة تونس العاصمة، ويوسف حبى، عميد كلية بابل للفلسفة واللاهوت وعضو المجمع العلمى العراقى. وكان شعارها خريطة العالم العربى ملفوفاً بالمسجد الأقصى. وشارك فى تنظيمها بالإضافة إلى الجمعية الفلسفية المصرية بمناسبة عيدها الفضى (١٩٧٦-٢٠٠٠)، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ووزارة الخارجية المصرية، والمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة، ومركز دراسات الوحدة العربية ببيروت. وحضرها ممثلون عن موريتانيا (السيد ولدأباه، موسى ولدابنو)، والمغرب (كمال

الوعى الفلسفى التاريخى العربى نوع من التفكير على الذات، وتحويل الذات إلى موضوع للتأمل. فالأنا ذات وموضـــوع، ملاحِظ وملاحَظ، متأمِّل ومتأمَّل فيه عن طريق الاســـتبطان، خاصة وأن الغرب يتهم الحضارات غيـــر الغربيـــة بأنهـــا ينقصها الوعى التاريخى لأنها تعيش فى الخلود، لا تعـــرف الزمان التاريخى، الفردى والجماعى لأنها تعيش فـــى كـــل الزمان، لا تعرف الإنسان لأنها تعيش مع الله وتنعم بالأبدية. والغرب وحده هو الذى أعطى العـــالم الزمـــان والتـــاريخ، الإنسان والتقدم. فيه صدرت الإعلانات العالمية المتتالية عن حقوق الإنسان، وفيه ظهرت فلسفات التاريخ وتحقيب أعمار

عبد اللطيف، سالم يفوت، عبد الـــرازق الـــداوى، مصـــطفى حنفـــى)، والجزائر (عبد الرحمن بوقاف، جويدة جارى، خديجة هنـــى، الـــزواوى باغورة، إسماعيل الزروخى، عبد الله عبد اللاوى، جلال الـــدين ســـعيد، عبد الكريم بو الصفصاف، بن مزيان بن شرحى)، وتونس (أبو يعـــرب المرزوقى، فتحى التريكى، مقداد منسية، على الشنوفى)، ليبيـــا (فوزيـــة عمار)، الأردن (أحمد ماضى، وليد عطارى، ماهر هنانده، محمد عواد)، لبنان (أحمد أمين، عاهدة طالب، أدونيس العكرة، على حمية)، العـــراق (عبد الأمير الأعسم، حسام الدين الألوسى، فضـــيلة عبـــاس)، ســـوريا (يوسف سلامة، أحمد البرقاوى) بالإضافة إلى خمس وعشرين أستاذ من مصر.أنظر الملحق: برنامج الندوة.

العالم ومراحل التاريخ(١).

كانت الندوة الفلسفية الحادية عشرة للجمعية الفلسفية المصرية فى العام الماضى "الفلسفة فى مصر فى مائة عام" والندوة الفلسفية الثالثة العام القادم ربما "الفلسفة فى العالم"، الغرب والشرق على السواء، فى مائة عام من أجل وضع مسار الوعى الفلسفى العربى فى مسار الوعى الفلسفى العالمى، غرباً وشرقاً أسوة بما قام به الحكماء السابقون، أسلافنا الأقدمون، عندما ظهر الوعى العربى الاسلامى بين الوعى الفلسفى عند اليونان والرومان غرباً، والوعى الفلسفى فى فارس والهند شرقاً.

والغاية من ذلك كله محاولة الإجابة على سؤال عصرنا: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وإلى أى جيل نحن ننتسب؟ خشية أن نقوم بدور أجيال مضت فنقع فى السلفية، أو بدور أجيال قادمة فنقع فى "العلمانية"، ويشق الصف الوطنى، وتقع الحرب بين الاخوة الأعداء والتى قد تصل إلى حد النزاع المسلح الشامل كما هو الحال فى

(١) Denis de Rougemon: L'amour et L'occident.

الجزائر أو العنف المحدود كما هو الحال فى مصر والـيمن والعراق أو التوتر المكبوت فى المغـرب وليبيـا وتـونس وسوريا والكويت وشبه الجزيرة العربيـة باسـتثناء لبنـان وتجربتها التعددية ونجاح حزب الله فى تحريـر الجنـوب، والأردن وتجربتها البرلمانية وإعطـاء الشـرعية للحركـة الإسلامية كتنظيم سياسى له الحق فى المشـاركة السياسـية وممارسة التجربة الديموقراطية.

هل نحن جيل النهضة العربية الأولـى منـذ القـرن الماضى، ورثناها فى مدارسنا وجامعاتنا وثوراتنا الوطنيـة ضد الاستعمار أولاً والقصر ثانياً؟ هل نحن جيـل التحـرر الوطنى الذى استأنف فجر النهضة العربيـة الأولـى وأراد استكمال مشروع النهضة وتحويله من الفكر إلى الواقع ومن العقل إلى الثورة؟ هل نحن جيل الثورة العربية التى قامـت منذ أوائل الخمسينات واندلعت فى معظـم أرجـاء الـوطن العربى وازدهرت فى القومية العربية والاشتراكية العربيـة؟ هل نحن جيل بناء الدولة الوطنية المستقلة، جيـل التحـديث والتصنيع؟ أم أننا جيل تعثر هذه الدولة وتحولها إلـى نظـم تابعة إلى أعداء الأمس الاستعمار والصـهيونية، وانقـلاب

حركات التحرر الوطنى إلى نقيضها فى التعاون مع الاستعمار والاعتراف بالكيان الصهيونى؟ أم أننا جيل تفكك الأوطان وتجزئة الوطن العربى وتشرذمه فى عصر العولمة، جيل حصار العراق وليبيا وإيران والسودان والتهديد بتفتيت المغرب إلى عرب وبربر، والعراق إلى سنة وشيعة وأكراد، والخليج إلى سنة وشيعة، وسوريا إلى عرب ودروز وعلويين، واليمن إلى زيدية وشوافع، والسعودية إلى وهابيين قدامى ووهابيين جدد، ولبنان إلى طوائف وملل ونحل وعشائر، وتهميش مصر وإخراجها من قلب الوطن العربى لتحل إسرائيل محلها، أداة للتحديث، وجسراً مع الغرب؟

وقد تشعر الأجيال الحالية بأنها جيل نهاية النهضة العربية الأول وبداية صبح النهضة العربية الثانية، نهاية الثورة العربية الأولى وبداية الثورة العربية الثانية، بداية بالانتفاضة الفلسطينية الأولى التى أحضرت السلطة الوطنية الفلسطينية، والثانية التى تحضر الآن الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس. قد يشعر هذا الجيل أنه جيل مخاض جديد. القديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد، جيل مخضرم بين عصرين، جيل انتقال بين فترتين، جيل تحول

بين عهدين. المخاض عسير ولكن الولادة قادمة فى أوانها وربما قبل الأوان، طبيعية أو قسرية، ذكراً أو أنثى، ثورية أو محافظة، سليماً معافاً أم بتشويه خلقى. ذلك محكوم بالقدرة على تحليل الوعى التاريخى ولحظته الراهنة فى مساره الطويل الحديث أو القديم.

٢- الحوامل التاريخية والأوعية الثقافية.

وتعنى "الحوامل" الحوادث التاريخية التى أيقظت الوعى الفلسفى التاريخى مثل احتلال مصر فى ١٨٨٢ ثم توالى الاحتلال لتونس وليبيا والمغرب ولسوريا والعراق واليمن وباقى الأقطار العربية قبل بعد هزيمة تركيا فى الحرب الأولى عام ١٩١٨[١]. وكانت الجزائر قد احتلت منذ ١٨٣٠ كولاية عثمانية. وقد ولدت واقعة الاحتلال حركات الإصلاح الدينى والتى منها انبثقت حركات التحرر الوطنى، الأفغانى والحزب الوطنى فى مصر، وجمعية علماء

---

(١) "الحامل" Tràger لفظ من الظاهريات من أجل حماية الفكر باعتباره ماهية من الرد التاريخى الذى يحوله إلى مجرد انعكاس لحوادث التاريخ. فالتاريخ "حامل" للفكر وليس "مصدراً" له.

الجزائر، حزب الاستقلال فى المغـرب، ورابطـة علمـاء الزيتونة بتونس، وعلماء اليمن الأحرار، والكواكبى بالشـام، والمهدية بالسودان، والسنوسية وعمر المختار بليبيـا. وهـو عصر الجيل الأول من الفلاسفة العرب جيل مصطفى عبـد الرازق تلميذ محمد عبده. وبعد الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وإلغاء الخلافة فى ١٩٢٤ بدأ التفكيـر فـى الـنظم السياسية البديلة، الدولة، الأمة، القطـر، الإمـارة، الملكـة، القومية، العروبة بسبب بروز الكيانات القطرية أو القوميـة كأشكال سياسية بديلة عن الخلافة. فظهر ساطع الحصـرى مفكر للقومية، وأحمد لطفى السيد وعلى عبد الرازق مفكرين للقطرية، والأفغانى داعياً للأمة الإسلامية وللجامعة الشرقية، والكواكبى جامعاً بين الإسلام والقومية وعبـد الحميـد بـن باديس، وعلال الفاسى، والبشير الابراهيمى، وبـن عاشـور الفاضل والطاهر، وحسن البنا وكل دعاة الإصلاح فى المغـرب العربى جامعين بين الإسلام والعروبة والوطن. وهو عصر الجيل الثانى من الفلاسفة العرب، تلاميذ مصطفى عبد الرازق[١].

---

(١) ومن أشهرهم: إبراهيم بيومى مدكور، عثمان أمين، مصطفى حلمى، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار، توفيق الطويل، محمد عبد الهادى أبـو ريدة، عبد الرحمن بدوى، زكى نجيب محمود (مدرسة المعلمين العليا)،

وبعد الثورات العربية فى أوائل الخمسينات تحول الوعى الفلسفى من فجر النهضة العربية والإصلاح الدينى وحركات الاستقلال والتيار الليبرالى إلى الوعى الفلسفى العربى بالقومية والاشتراكية وبحركات التحرر فى العالم الثالث وبعد الانحياز فى عصر الاستقطاب. وهو عصر الجيل الثالث من الفلاسفة العرب، تلاميذ الجيل الثانى الذين بدأوا المزاوجة بين التراثين الغربى والإسلامى. ظهرت التيارات الفكرية المعاصرة وإن لم تتحول بعد إلى مذاهب وأنساق فلسفية(١).

محمود قاسم. وفى سوريا عبد الكريم اليافى، عادل العوا، بديع الكسم.

(١) مثل: محمود أمين العالم، زكريا إبراهيم، فؤاد زكريا، أبو الوفا التفتازانى، أحمد صبحى، عبد اللطيف خليف، ومن المغرب محمد عزيز لحبابى أول حاصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى المغرب العربى، ومن العراق حسام الدين الألوسى، ومن الجزائر عبد الله شريط وشيخ بوعمران. ومن لبنان جورج زيناتى، رينيه حبشى، ناصيف نصار. ومن سوريا سامى الدروبى، أسعد ذرقاوى، مطاع صفدى. ومن تونس محجوب بن ميلاد وغيرهم. من المغرب عبد الله العروى، محمد عابد الجابرى، ومن مصر حسن حنفى وإمام عبد الفتاح إمام، ومن سوريا الطيب تيزنى، صادق جلال العظم، ومن لبنان حسين مروة، حسن صعب، ومن الجزائر– فرنسا محمد أركون، ومن مصر – فرنسا رشدى راشد وآخرون، ومن

وبعد هزيمة يونيو – حريزان ١٩٦٧ ظهرت المشاريع العربية المعاصرة على أيدى الجيل الرابع من الفلاسفة العرب الذين تتلمذوا على أيدى الجيل الثالث وحولوا التيارات الفكرية إلى مشاريع فلسفية معطين الأولوية للمنهج أو المذهب على الموضوع جمعاً للوافد والموروث، المنهج أو المذهب من الوافد والموضوع من الموروث. الروح القوى من الخارج والبدن العليل من الداخل، روح بلا بدن من أجل بدن بلا روح[١].

وهناك جيل خامس قادم، تكوّن وفى مرحلة العطاء. يعم الوطن العربى كله. يتجاوز المشاريع العربية المعاصرة، يتجاور معها ويتحاور، يتداخل ويتقابل، يتولد منها ويتكاثر، بارقة أمل فى عصر الاستقطاب الأيديولوجى بين السلفية والعلمانية. ويتجاوز تيارات الفكر العربى المعاصر، الإصلاح والتنوير وتحديث المجتمع بالعلم والمدنية. يقل جيلاً وراء جيل ولكن الأمل مستمر والخيط الرفيع متصل. قد

العراق عبد الأمير الأعسم وغيرهم.

(١) نعتذر عن نسيان أحد الفلاسفة العرب نظراً لغياب الإحصاء الكامل وليس تجاهلاً لهم أو إقلالاً من شأنهم.

تختلف الأعمار إذ لا يوجد حد فاصل بين الأجيال(١).

وبالإضافة إلى الحوامل التاريخية هناك الأوعية الثقافية والتعليمية والعلمية مثل نشأة الجامعات ومراكز الأبحاث والمجلات الفكرية والجمعيات الفلسفية ودور النشر

---

(١) فى المغرب: سعيد بن سعيد فى الفلسفة السياسية، ومحمد وقيدى وعبد السلام بن عبد العالى وسالم يفوت فى فلسفة العلم، وكمال عبد اللطيف وعلى أومليل فى الفكر العربى المعاصر، وعبد الاله بلقزيز فى الفكر القومى، طه عبد الرحمن فى المنطق والتصوف واللغة، وعبد الكريم الخطيبى فى النقد، ومحمد مصباحى (والمرحوم جمال الدين العلوى). ومن موريتانيا السيد ولدأباه وموسى ولدابنو. وفى الجزائر عبد الرحمن بوقاف، البخارى حمانة، إسماعيل زورقى، الزواوى باغورة. وفى تونس فتحى التريكى، محمد على الكبسى، أبو يعربالمرزوقى، الغنوشى، وفى ليبيا على فهمى خشيم، فوزية عمار (المرحوم يسن العريبى). ومن مصر صلاح قنصوة، محمد مهران، مصطفى النشار، أميرة حلمى مطر، محمود رجب، سعيد توفيق، زينب الخضيرى، عزت قرنى، على مبروك، يمنى طريف الخولى، ماهر عبد القادر، على عبد المعطى، حسين على، سيد نفادى. وفى لبنان رضوان السيد، على حرب، أحمد الأمين، على حمية، أدونيس العكرة. وفى سوريا يوسف سلامة، أحمد البرقاوى. وفى الأردن أحمد ماضى، سلمان البدور، سحبان خليفات. وفى العراق على حسين الجابرى. وفى اليمن أبو بكر السقاف، وفى الكويت أحمد الربعى، عبد الله العمر، شفيقة بستكى. وفى الإمارات عبد الله المظرب.

المتخصصة، وعقد الندوات والمؤتمرات الفلسفية على مـــدى أكثر من نصف قرن. فقد ارتبطت الفلسفة فى مصر بنشـــأة الجامعة المصرية عام ١٩٢٥، وفيها رأس مصـــطفى عبـــد الرازق أول قسم للفلسفة. دّرس فيها منصور فهمى، ورأسها أحمد لطفى السيد. كما نشأت الفلسفة فى لبنان بفضل الجامعة اليسوعية والجامعة الأمريكية، ثم الجامعة اللبنانيـــة، وكذلك الحال فى معظم الجامعات العربية فى المغرب حتى الخليج. وكان لمجلة "المشرق"، مجلة الآباء اليسوعين أكبر الأثر فى نشأة الفكر الفلسفى خاصة التحقيق ونشر النصوص وكما هو الحال فى الجامعة العثمانية فى حيدر آباد الدكن. واســـتمرت المجلات الفلسفية العامة مثل "الفكر المعاصر" فى مصر فى الستينات (زكى نجيب محمـــود، فـــؤاد زكريـــا)، و"الفكـــر المعاصر" فى سوريا– لبنـــان (مطـــاع صـــفدى)، و"الفكـــر العربى" ببيروت، و"عالم الفكر" بالكويت. ثم نشأت المجلات الفلسفية المتخصصة للجمعيات الفلسفية العربية فـــى مصـــر وتونس والمغرب والأردن. كما قامت دور النشـــر الفلســـفية المتخصصة مثل دار التنوير، وطوبقال، والمركـــز الثقـــافى

العربى، ودار النشر المغربية، وأخيراً دار قباء[1].

٣- معايير التصنيف.

وتتداخل "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" مع الفكر العربى المعاصر، من داخل الجامعات وخارجها. فالأفغانى ومحمد عبده لم يكونا فلاسفة بالمعنى التخصصى ولكن كان لهما اجتهادهما فى الفلسفة الإسلامية وأثرهما على مصطفى عبد الرازق مؤسس الدراسات الفلسفية المعاصرة. وأحمد لطفى السيد فيلسوف الجيل، ومفكر الأمة المصرية، وقاسم أمين تلميذ محمد عبده، وعلى عبد الرازق القاضى الشرعى ومحمد فريد وجدى وخالد محمد خالد وغيرهم لهم أبلغ الأثر فى الفكر الفلسفى السياسى المعاصر. وشبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى لم يكونوا فى أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية لكنهم كانوا رواد الفكر العلمى العلمانى كما ظهر عند زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا داخل

---

(١) وقد أفسحت دور النشر الكبرى فى الوطن العربى مساحة واسعة للنشر الفلسفى مثل دار الطليعة، دار المشرق ودور الفارابى وابن سينا وابن خلدون فى لبنان، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار المعارف، والحلبى فى مصر، والمثنى فى بغداد.

الجامعات.

اتسعت الفلسفة ولم تصبح قاصرة على أصحاب المهنة بل ساهم فيها باعتبارها أم العلوم أو المعرفة الشاملة الأئمة والعلماء والقضاة الشرعيون والمصلحون الدينيون، والمفكرون السياسيون والأدباء والصحفيون والكتاب أصحاب الأقلام[1]. وغطت مساحة كبيرة من الفكر الفلسفى العام الذى يضم الفكر الدينى والعلمى والسياسى، داخل الجامعات وخارجها.

كما اتسع الفكر الفلسفى ليضم العلوم الإنسانية خاصة اللسانيات (محمد أركون، طه عبد الرحمن)، وعلم النفس (مصطفى حجازى، على زيعور، مصطفى صفوان)، والجغرافيا (جمال حمدان)، والأنثروبولوجيا (أحمد أبو زايد)، والتاريخ (عبد الله العروى)، والسياسة (أحمد لطفى السيد)، والأدب (طه حسين)، والاجتماع (محمود إسماعيل)، واللغة (نصر حامد أبو زيد)، والقانون (كمال أبو المجد). وكانت

---

(١) مثل برهان غليون من سوريا، محمد جابر الأنصارى من البحرين، محمد الرميحى من الكويت، والسيد يس ومحمد سيد أحمد وعصمت سيف الدولة وغيرهم من مصر، وعبد الله القصيمى من المملكة العربية السعودية.

أقسام الفلسفة قد ضمت منذ نشأتها الأولى علم النفس وعلم الاجتماع قبل أن ينفصل العلمان عنها كعلوم مستقلة فى مصر والجزائر وقبل أن ترتبط بأقسام الدراسات الإسلامية والعقيدة فى الكليات الأزهرية والجامعات الدينية وفروع الجامعات السعودية فى موريتانيا والمغرب وعدد من الأقطار العربية والإسلامية الأخرى حتى الملايو. وقد كان الجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والفن أحد عوامل قوة مدرسة "فرنكفورت".

ولا ينفصل الفكر العربى عن الفكر الاسلامى فهما لفظان على التبادل. إذ أن رائده الأول ومؤسس الإصلاح الدينى جمال الدين الأفغانى ليس عربياً. ويدخل فيه محمد إقبال (الهند – باكستان)، وأحمد خان (الهند)، وقاسم أحمد (الملايو)، وسعيد النورسى (تركيا)، وعلى شريعتى وطالقانى والإمام الخمينى (إيران). ومن الجيل الحالى فريد اسحق، وعبد الله الطيب، وإبراهيم موسى (جنوب أفريقيا). ومعظم التيارات فى الفكر العربى المعاصر لها إمداداتها خارجة فى العالم الاسلامى. فالعروبة قلب الإسلام ومهبط وحيه، ومصدر فكره، ولغته وثقافته.

والسؤال هو: ما هى معايير التصنيف؟ يمكن وضع أربعة:

أ- **الأجيال والمراحل**. فهناك أربعة أجيال على الأقل فى مصر وثلاثة فى سوريا، واثنان فى العراق ولبنان والمغرب العربى، وجيل واحد فى شبه الجزيرة العربية. كل جيل يمثل مرحلة. الأول فى مصر، جيل ثورة ١٩، والثانى جيل الأربعينات، والثالث جيل الثورة فى ١٩٥٢، والرابع جيل هزيمة حزيران ١٩٦٧. وفى سوريا، الأول جيل ما قبل الاستقلال فى ١٩٤٥، والثانى جيل الثورة فى أوائل الخمسينات، والثالث جيل المشاريع العربية المعاصرة. وفى العراق ولبنان والمغرب العربى، الأول جيل الخمسينات، والثانى جيل السبعينات. وهى أجيال قصيرة إذا كان الجيل كما يحدده القدماء وابن خلدون أربعين عاماً. وتتداخل الأجيال ويتسارع التفاعل حيث يتعايش أكثر من جيل فى زمن واحد[1]. كما تتواصل الأجيال فى تيارات واتجاهات فلسفية واحدة.

---

(١) ويتضح هذا فى الأدب والفن مثل نجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وأم كلثوم وقد تولدت منهم على الأقل ثلاثة أجيال أثناء حياتهم.

ب- **المناطق الجغرافية**. إذ يزدهر الفكر الفلسفى فى مصر والشام والمغرب ربما لبداية النهضة العربية فى "بر" مصر و"بر" الشام، ولقرب المغاربة من الغرب الفرنسى. وقد تكون الدولة "التاريخية" أحد العوامل لازدهار الفكر الفلسفى السياسى. وقد يكون لاتصال هذه المناطق أكثر من غيرها بالغرب الحديث مما ساعد على "صدمة الحداثة" منذ الطهطاوى وخير الدين، ولعبة المرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا. والحقيقة أن المناطق الجغرافية متصلة فيما بينها ليس فقط عن طريق الهجرات، هجرات المفكرين الشوام إلى مصر مثل فرح أنطون وشبلى شميل ورشيد رضا أو عن طريق البعثات التعليمية إلى مصر مثل بديع الكسم[١] كما تظهر تيارات فلسفية واحدة فى نفس الأقطار مثل الماركسية فى مصر والشام والمغرب، والظاهراتية فى سوريا ولبنان ومصر، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والبنيوية فى مصر والمغرب.

جـ- **الاتجاهات والتيارات**. وهو واضح من ظهور

---

(١) أنظر دراستنا "جدل الأنا والآخر"، دراسة فى تخليص الابريز للطهطاوى، هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢١٩-٢٥٠.

الاتجاهات وهو أعم من التيارات الفلسفية فى شـتى أنحـاء الوطن العربى مثل الماركسية فى مصر والشام، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والعقلانيـة فـى مصـر والمغـرب، والظاهراتية فى مصر وسوريا ولبنان. فقد كان اختيار هـذه التيارات تعبيراً عن حاجات واقع عربى واحد[١].

د- **المذاهب والمناهج**. إذ انتشرت المذاهب والمناهج الغربية فى الدراسات الفلسفية والفكر العربى المعاصر فـى كل أرجاء الوطن العربى مثل المثالية والوضعية والوجودية فى مصر، والماركسية فى مصر والشام والمغرب، والبنيوية فى المغرب، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والظاهراتيـة فى مصر ولبنان. وقد تأتى المذاهب والمناهج من الفـرق القديمة مثل السلفية الجديدة والرشدية الجديـدة فـى مصـر والمغـرب، والاعتزاليـة الجديـدة والأشـعرية التقليديـة والماتوريدية التقليدية فى مصر.

إذن لا يوجد مدخل واحد لعرض الفكر الفلسـفى فـى الوطن العربى فى مائة عام خاصة وأنه أصبح معروفاً لـدى

---

(١) ومن الجيل الحالى يوسف سلامة (سوريا)، البخارى حمانة (الجزائـر)، على فهمى خشيم (ليبيا)، على أومليل (المغـرب)، عبـد الله المظـرب (الإمارات)، أبوبكر السقاف (اليمن).

المتخصصين وربما لدى جمهور المثقفين نظراً لذيوعه وكثرة الدراسات والرسائل الجامعية عنه والمؤلفات فيه، ولأنه جزء منا ونحن جزء منه. مازال يعبر عن الواقع العربى المعاصر الممتد من القرن الماضى إلى هذا القرن وربما إلى قرن قادم. كما يصعب الإحصاء الكامل للمؤلفين والمؤلفات. إنما هو وصف تقريبى. كما يستحيل الفصل بين الموضوعى والذاتى، بين الوصفى والتأويلى، فالباحث مفكر له مواقفه وقراراته. هناك اجتهادات عدة كلها صائبة تساعد فى إكمال الرؤية[1].

٤- الاتجاهات والتيارات.

لا يتجاوز هذا المعيار للتصنيف إلى المذاهب الفلسفية. فالفكر الفلسفى العربى المعاصر لم يصل بعد إلى مرحلة بناء الأنساق الفلسفية الكبرى كما حدث ذلك فى الغرب الحديث مثل مذهب اسبينوزا فى السابع عشر، وكانط فى الثامن عشر، وهيجل فى التاسع عشر. فقد تم ذلك بعد عصر النهضة، ونقد القديم، وانتصار المحدثين على القدماء فى

---

(١) لا تعنى كثرة الإحالات إلى دراستنا السابقة أى تجاهل لدراسات الأساتذة الزملاء بل تعنى فقط إكمال المنظور الذى سبق التعبير عنه عدة مرات.

الفكر والعلم والفن والأدب والسياسة والدين. وتمت تعرية الواقع من كل غطاء نظرى قديم، الموروث من أرسطو أو بطليوس أو الكنيسة أو الوافد من العرب نصارى ومسلمين. وكان من الضرورى إيجاد تصورات نظرية جديدة للإنسان والحياة والكون فنشأت الأنساق الفلسفية تطبيقاً للمناهج التى نشأت أولاً، المنهج العقلى بفضل ديكارت، والمنهج التجريبى بفضل بيكون.

ونحن مازلنا فى مرحلة انتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة، من مارتن لوثرالى جيور دانو بروتو. ومازالت الأغطية النظرية القديمة باقية بالرغم من محاولات نقدها منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. مازالت الأجوبة القديمة قائمة: الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة، إجابة على الأسئلة الفلسفية الثلاثة التى وضعها كانط: ماذا يجب علىّ أن أعرف؟ ماذا يجب علىّ أن أعمل؟ ماذا يجب علىّ أن آمل؟ الأول من الوحى والنبوة، والثانى من الشريعة، الحلال والحرام، والثالث الثواب والعقاب. وإذا غاب السؤال غاب الجواب. وإذا حضر الجواب غاب السؤال. وإذا ثبت القديم وتكرر استحال الجديد وغاب. هناك وئام نظرى بيننا

وبين العالم. ولم يحدث بعد سقوط معرفى بين الأنا والـــنحن يدعو إلى التساؤل بالرغم من أن القرآن يقوم على الســؤال والجواب[١].

هناك اجتهادات لإحياء القديم كما فعل محمد بن عبــد الوهاب مع ابن تيمية وكما فعــل ابن تيمية مع أحمــد بــن حنبل فى إحياء السلفية التى أحياها رشــيد رضــا. وهنــاك اجتهاد آخر لإحياء الماتوريدية كمــا فعــل محمــد عبــده، الأشعرى فى التوحيد، المعتزلى فى العدل. وهناك محاولات ثانية فى مصر والمغرب لإحياء الرشدية الجديدة أو الاعتزال الجديد. وهناك محاولات ثالثة فى مصر والمغــرب أيضــاً لإحياء المالكية (الطوفى) ومقاصد الشريعة (الشاطبى) عنــد علال الفاسى وحسن حنفى. وهناك محاولات رابعة لإعــادة النظر فى علوم القرآن فى مصر (نصر حامد أبــو زيــد)، والحديث (حنفى)، والفقه (القرضاوى)، والسيرة (طه حسين، هيكل، الشرقاوى)، والتفسير (سيد قطب)، ولإعــادة قــراءة تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية عند العرب (رشدى راشد،

---

(١) أنظر دراستنا: ما السؤال؟ هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٧-٣٠.

عبد الحميد صبرة، سويدان، حمارنة). وقد نشأت مثل هـذه المحاولات أيضاً قبل بدايات العصور الحديثة فى الغرب فى عصر الإحياء، إحياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشـر قبل عصر الإصلاح الدينى فى الخـامس عشـر، وعصـر النهضة فى القرن السادس عشر قبل بداية العصور الحديثـة فى السابع عشر "أنا أفكر فأنا إذن موجود".

وقد تنشأ تيارات واتجاهات إحياء لفرق من الموروث القديم مثل الرشدية والاعتزال (محمـود قاسـم) أو السـلفية (الجليند) أو الأشعرية (النشار) أو الخوارج (سيد قطب بعـد "معالم فى الطريق") أو الشيعة (بعض الحركات الإسـلامية السرية) أو المرجئة (بعض فقهـاء السـلطان) أو المالكيـة الجديدة تطويراً لمقاصد الشريعة عند الشاطبى (الفاسـى) أو الحنبلية الجديدة (الوهابيـة). فهنـاك فلاسـفة ومتكلمـون وأصوليون وصوفية جدد. كما أن هناك علماء قـرآن جـدد (نصر حامد أبو زيد)، ومفسرون جدد (رشيد رضـا، سـيد قطب)، ومحدثون جدد (قاسم أحمد)، ومتكلمون جدد (محمـد عبده، حنفى)، وأصوليون جدد (شلتوت، مدكور)، وصـوفية جدد (السنوسية، المهدية)، وفقهاء جدد (القرضاوى).

كما انتشرت الفلسفات الغربية منذ عصـــر الترجمـــة الثانى فى الفكر العربى المعاصر مثلما نشأت الفلسفة اليونانية فى عصر الترجمة الأول ابتداء من القـــرن الثـــانى. وروّج أساتذة الفلسفة لها، كل طبقاً لمزاجه الخاص أو إحساساً بمـــا يحتاجه الواقع العربى المعاصر. ويمكن تصنيفها فى تيارات ستة:

أ- المثالية بكل أنواعها، سواء المثالية الترنســـندنتالية كما صاغها كانط ابتداء من ديكارت (عثمان أمـــين، نجيـــب بلدى) أو المثالية المعتدلة مطبقة فى علم الأخـــلاق، أخـــلاق الواجب وأخلاق الضمير، وأخلاق الحاسة الخلقية، وأخـــلاق الإرادة الخيرة والفطرة (توفيق الطويل) أو المثالية العقلانيـــة فى الثنائية اليونانية الإسلامية القديمة عند الفلاسفة والحكماء أو الغربية الحديثة عند ديكـــارت (محمـــود قاســـم) كســـبيل للإصلاح[1].

ب- الوضعية بكل أنواعها خاصة الوضعية المنطقيـــة (زكى نجيب محمود) والمنهج التحليلى مـــن أجـــل حســـن

---

(١) أنظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية فى الذكرى العشـــرين لمحمـــود قاسم، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

استعمال اللغة والفلسفة العلمية بوجه عام (عادل ضاهر).

جـ- الماركسية التقليدية والمنهج الجدلى التاريخى الذى تقوم عليه (محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، الطيب تيزينى) أو الجديدة، الماركسية الليبرالية أو الماركسية العربية (عبد الله العروى) أو المادية التاريخية (حسين مروة ومجلة "الطريق").

د- البنيوية فى تركيب العقل العربى (الجابرى) أو اللغة العربية (أركون، نصر حامد أبو زيد) أو فى الأدب (كمال أبو الديب، صلاح فضل، جابر عصفور).

هـ- الظاهراتية البنيوية فى وصف الثقافة العربية بين الثابت والمتحول (أدونيس) أو الشعورية لإعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر (حنفى). ثم ذاعت فى الجيل الجديد وتطبيقاتها فى الفلسفة (يوسف سلامة، محمود رجب)، والجمال (سعيد توفيق)، والعلوم الإنسانية (علا أنور).

و- الوجودية بكل أنواعها ابتداء من الوجود- الإرادة – القوة عند نيتشه بالإضافة إلى هيدجر وبرجسون (بدوى)

أو الظاهراتية عند مارسل وياسبرز (زكريا إبراهيم).

٥- تمثل الوافد الغربي الجديد.

وكما بدأ المترجمون والحكماء القدماء بتمثــل الوافــد على مراحل عدة، الترجمة ونشأة المصطلح الفلسفى والتعليق ثم العروض الجزئية والكلية والنسـقية المنطقيــة والنسـقية الشعبية ثم التأليف ابتداء من اجتماع تمثل الوافـد وتنظيـر الموروث، أولاً تمثل الوافد، ثانيــاً تمثل الوافد قبــل تنظيـر الموروث، ثالثاً تمثل الوافد مع تنظير الموروث، رابعاً تنظير الموروث قبل تمثل الوافد، خامساً تنظير الموروث، سادسـاً اختفاء الوافد والموروث من أجل الإبداع الخالص دون مـا حاجة إلى سندين كذلك سار الفكر الفلسفى المعاصــر علــى نفس المنوال(١).

بدأت مرحلة العرض بترجمة النصوص الفلسفية طبقاً للتيارات الستة الشائعة. وكانت الأولوية للنصوص المثاليــة لأنها تطور طبيعى للدين وفهم فلسفى إيمانى له من ديكارت

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع مجــ٢ التحول جــ١ العرض جـــ٢ التأليف جــ٣ التراكم، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

واسبينوزا وليبنتز وكانط وفشته وهيجل. ثم تأتى نصـوص أخرى من باقى التيارات التجريبيـة والبنويـة والماركسـية والظاهراتية والوجودية. ومازالت الترجمـة مسـتمرة فـى مشروع الألف كتاب الأولى ثم الثانية ثم المشروع القـومى للترجمة. والدافع هو اللحاق بثقافة العصـر فـى الظـاهر، ومزيد من التغريب فى الباطن، وحصار للموروث الذى تنهل منه جماعات المعارضة السياسـية. وارتبطـت النصـوص الفلسفية الغربية بأسماء مترجميها مثل ارتباطها بمؤلفيهـا(١). وقد برع المصريون فى ذلك أكثر من الشوام والمغاربة مـن حيث نصاعة النص المترجم ووضوحه والأسـلوب الأدبـى عكـس الترجمـات الحرفيـة والمسـتغلقة والغربـة فـى المصطلحات، واعتماداً على التعريب أكثر من النقـل ممـا

---

(١) مثل نصوص المثالية الغربية ديكارت وكانط بعثمان أمـين، ونصـوص رسل والفلسفة العلمية بزكى نجيب محمود وفؤاد زكريـا، وبرجسـون بسامى الدروبى، واسبينوزا بحنفى، وهيوم بالشنيطى، وفتجنشتين بعزمى إسلام.

يزيد فى شق الثقافة الوطنية ومزاحمة الوافد للمـــوروث[١]. وتؤدى الترجمة دورها إذا صاحبتها التعليقـــات والمقـــدمات والشروح حتى يسهل إدخال النص فى الثقافة وإعادة توظيفه كعلوم الوسائل لا علوم الغايات. فالغاية ليست نقـــل الثقافـــة الوافدة طبقاً لنظرية المطابقة بين النص المترجم والترجمـــة بل تطوير الثقافة الموروثة طبقاً لنظرية القراءة، والترجمـــة كإعادة كتابة للنص طبقاً للمتلقى، فقد مات المؤلف[٢].

قام المترجمون أنفسهم والفلاسفة بالعروض للمـــذاهب الفلسفية الغربية لديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط وهيجل[٣]. وهى العروض الغالبة أكثر من عروض التيارات الفلســـفية الأخرى لأن المثالية تطور طبيعـــى للـــدين فـــى حـــين أن التجريبية أو الماركسية أو الظاهراتيـــة أو الوجوديـــة فهـــم

---

(١) من أمثال ذلك ترجمات جورج طرابيشى لكل شئ، وعبد العزيز الشيبانى لاشبنجلر وعبد الرحمن بدوى لنقد العقل الخالص لكانط، والوجود والعدم لسارتر. وتيسير شيخ الأرض لتأملات ديكارتية لهوسرل.

(٢) مثل ترجمات عثمان أمين لديكارت وكانط وترجمات حنفـــى لاســـبينوزا ولسنج وسارتر وأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى.

(٣) ارتبطت عروض ديكارت بعثمان أمين ونجيب بلدى، وعروض المذاهب الفلسفية الغربية خاصة المثالية الالحادية بعبد الرحمن بـــدوى، وهيجـــل بإمام عبد الفتاح إمام، وفتجنشتين بعزمى إسلام، وهيوم بالشنيطى.

جذرى له مع تغيير المستويات والبؤر، من الله إلـــى العـــالم والإنسان والمجتمع خاصة. بل إن بعضها نشأ ضـــد الفكـــر الدينى التقليدى وناقـــداً لتصـــوراته وممارســـاته ووظائفـــه ومؤسساته. كان الهدف منها إعطاء البدائل للموروث القـــديم دون مزاحمته بالضرورة من أجل الإصلاح مثل الاتجاه نحو الباطن (المثالية)، وحسن استخدام العقل (العقلانية)، والتركيز على أهمية المعرفة الحسية (التجريدية)، وإبراز قضية العدالة الاجتماعية (الماركسية)، والـــدفاع عـــن حقـــوق الإنســـان، استقلاله وحريته (الظاهراتية والوجوديـــة)، والتوجـــه نحـــو العمل فى ثقافة القول (العملية).

كانت الأجيال الماضية أكثر وعياً فى اختيارها الفلسفى للترجمة والعرض من الجيل الحالى الذى أصبح يترجم كـــل شئ مادام وافداً من الغرب من أجل اللحاق بركـــب الحداثـــة ودون توظيف مما ساهم فى الاستقطاب بين عنصرى الثقافة، الوافد والموروث، واتساع الهوية بينهما ليس فقط فى الفكـــر بل أيضاً فى الواقع، فى الصراع السياسى بين أنصار الوافد، العلمانية، وأنصار الموروث، السلفية. كانت الترجمات الأولى تصب فى تيار النهضة فى حين أن الترجمات الحالية مبعثـــرة

فى الرمال.

وفى إطار العرض ألفت عدة قواميس فلسفية للإعـــلام وللمصطلحات هما إعطاء المعلومات السريعة مثـــل دوائـــر المعارف تيسيراً للباحثين، وتثقيفـــاً للقـــراء. وهـــى جهـــود تجميعية لا أصالة فيها ولا ابتكار. بل إن من شروط المـــادة "القاموسية" عدم وجود أى رأى شخصى أو قراءة أو تأويـــل أو نقد أو تطوير، مجرد مادة موضوعية مصـــمتة لا حيـــاة فيها. وغالباً ما تكون مترجمة عن مثيلاتها فـــى الغـــرب أو منقولة عن المعاجم القديمة. ويقوم بها الأفراد والمؤسســـات على حد سواء. ومازالت تمثل طموحاً فلسفياً كبيراً للجامعـــة العربية.

وفى التأليف، غالباً ما يكون تمثل الوافد وقيلاً ما يضم له تنظير الموروث فى دراسات مقارنة حتى يتم التوحيد بين عنصرى الثقافة، الوافد الغربى الجديد والموروث القديم طبقاً لعقلية النقل، نقل المحدثين أو نقل القـــدماء. فالنقـــل واحـــد بصرف النظر عن اختلاف مصدره. اختفت كليـــة المـــرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا

التى بدأها الطهطاوى وخير الدين[١]. لذلك غـاب الإبـداع الخالص الذى هو آخر مرحلة من مراحل التـأليف والجمـع بين عنصريه تمثل الوافد وتنظير الموروث. لذلك لم يحـدث التأليف الفلسفى أثره فى الإبداع الفلسفى.

٦- إعادة دراسة الموروث القديم.

بدأ الرعيل الأول دراسة المـوروث القـديم برؤيـة إصلاحية فقد كان مصطفى عبد الرازق من تلاميذ الأسـتاذ الإمام. رد على المستشرقين مثل كارا دى فو كما فعل أستاذه فى رده على هانوتو والأفغانى فى رده على رينان، لإثبـات أصالة الفكر الإسلامى دون تبعيته لليونان، وأن هذه الأصالة

---

(١) وذلك باستثناء ترجمات "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، "تربية الجنس البشرى" للسنج، "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" لأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى، "تعالى الأنا موجـود" لجـان بـول سارتر التى يتم فيها التقديم والتعليق والشرح من خلال الموروث حتـى يمكن توحيد عنصرى الثقافة: الوافد والموروث، استئنافاً لما بدأه عثمان أمين على استحياء. وقد كان يمكن للأساتذة أصحاب الثقافتين القيام بذلك مثل محمد عبد الهادى أبو ريدة، عبد الرحمن بـدوى، محمـود قاسـم، محمود حمدى زقزوق، عبد اللطيف خليف، محمد كمال جعفـر، حسـن الشافعى، أبو العلا عفيفى، زكى نجيب محمود، توفيق الطويل القيام بذلك.

تبدو فى علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه. ووجه تلميذه على سامى النشار لدراسة "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطى" قبل أن يتحول إلى أشعرى فى "نشأة علم الكلام" ناقداً المعتزلة والحكماء. ووجه مصطفى حلمى لدراسة "العشق الإلهى" عند سلطان العاشقين ابن الفارض، وأبا العلا عفيفى لدراسة "فنصوص الحكم" عند ابن عربى، وتوفيق الطويل لدراسة الشعرانى إمام التصوف فى عصره. واستمر فى هذا التيار على عبد القادر وعبد القادر محمود وأبو الوفا التفتازانى عن ابن عطاء الله السكندرى وابن سبعين. كما وجه مدكور لدراسة "منطق الشفاء" لابن سينا وعثمان أمين لمحمد عبده أستاذ الجميع. وأعطى الرائد الأول نموذجاً لأصالة الفكر الفلسفى فى "الكندى فيلسوف العرب" و"الفارابى المعلم الثانى"، و"الشافعى واضع علم الأصول"، ومعطياً نموذجاً للأصالة فى اتفاق الفلسفة والدين عند حكماء الإسلام. واستمرت الدراسات الأصولية (حسن حنفى، وعبد الحيد مدكور، وسحبان خليفات، ورابح مراجى)، والكلامية (الجليند وعلى مبروك) والاصلاحية (حسن الشافعى وعبد المعطى بيومى)

والصوفية (هالة فؤاد) وقد خرجوا كلهم مـــن عبـــاءة شـــيخ الإسلام.

واستأنفت الدراسات الرشدية فـــى المغـــرب العربـــى (جمال الدين العلوى، محمد مصباحى، محمد عابد الجابرى) وابن خلدون (على أومليل، الجابرى) لخصوصـــية عقلانيـــة مغربية متميزة وربما منقطعـــة عـــن الفلســـفة "المشـــرقية" المرتبطة بإيران وتركيا، مع أن الإشراق كـــان أيضـــاً فـــى الأندلس عند ابن باجه وابن طفيل أساتذة ابـــن رشـــد وفـــى مدرسة ابن مسرة وعند ابن عربى والتصـــوف الأندلســـى، والعراقية المغربية، وحضور الغزالى فى المغرب عند بـــن تومرت لا يقل عن حضوره فى المشرق.

وازدهرت الفلسفة السياسية نظراً لحاجة العالم العربى لتأصيله أيديولوجياته السياسية المعاصرة سواء فى "الأحكـــام السلطانية" و"قوانين الوزارة والملك" عند الماوردى (صـــلاح رسلان) أو عنـــد ابـــن الأزرق والحضـــرمى (النشـــار) أو الجوينى (سعيد بن سعيد) أو تأسيس مجلـــة خاصـــة لـــذلك "الاجتهاد" (رضوان السيد).

وإذا كان القدماء قد اجتهدوا فى العلوم النقلية العقليـــة

الأربعة، الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، كما اجتهدوا فى العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعة والإنسانية إلا أنهم تركوا العلوم النقلية الخالصة بلا إعمال للعقل واكتفوا فيها بالنقل، دون دراية واقتنعوا فيها بالرواية. وتقدم المحدثون لإعادة النظر فى هذه العلوم معتمدين على العقل والتاريخ. ففى علوم القرآن برزت اتجاهات جديدة فى "مفهوم النص" (نصر حامد أبو زيد)، وفى علوم الحديث بدأ نقد المتن بالإضافة إلى نقد السند فى تركيا، وماليزيا ومصر (قاسم أحمد، خيرى، حنفى) حتى لا يترك المجال وحده للاستشراق. وفى علوم التفسير ظهر التفسير الموضوعى للقرآن فى موضوع فلسفة التاريخ (محمد باقر الصدر). وفى علوم السيرة دخل الأدباء والمفكرون لإعادة كتابة سيراً عصرية للرسول مثل "حياة محمد"، "فى منزل الوحى" (محمد حسين هيكل)، و"على هامش السيرة" (طه حسين)، و"عبقرية محمد" (العقاد)، و"محمد رسول الحرية" (عبد الرحمن الشرقاوى). وساهم فى ذلك أقباط مصر مثل "محمد رسول الله" (نظمى لوقا)، كما ساهم المسلمون فى كتابة سير للسيد المسيح مثل "عبقرية المسيح" (العقاد). وفى علوم الفقه بدأت

إعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية (فتحـــى نجيـــب)، وفى أبواب الفقه القديم مثل العبيد والغنائم والصيد والنســـاء والذبائح (عبد المعطى بيومى)، وفى الثروة وتوزيع الـــدخل وملكية الأرض (القرضاوى).

وتمت ترجمة بعض الدراسات المستشرقين فى الكلام (فان إس، شاخت)، والفلسفة (دى بور، أوليرى)، والتصوف (ماسنيون، نيكلسون)، والتفسير (فلهـــا وزن، جولـــدزيهر)، والترجمة (ماكس مايرهوف). وبلغت الذروة فـــى ترجمـــة "دائرة المعارف الإسلامية".

وتمت الترجمة بمنهج النقل عن الغرب. ونـــادراً مـــا يحدث التعليق إلا فى حالة الدفاع عن الإسلام باستثناء حالات قليلة التى تكون فيها الترجمة إعادة كتابة النص الاستشراقى مثل ترجمة "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" لديبور "ومذهب الذرة عند علماء المسلمين" لبينيس (أبو ريدة) "ومـــذاهب التفســـير الإسلامى" لجولدزيهر (النجار)، وكذلك الترجمة الجماعيـــة لدائرة المعارف الإسلامية.

وقد برع المصريون فى التحقيق ونشر التراث القديم. واعتمد عليهم الأساتذة العـــرب، يتلـــوهم أســـاتذة المغـــرب

العربى. وأصبحت الطبعات المصرية المحققة هى الطبعات العمدة فى البحث العلمى منذ مطبعة بولاق حتى مطابع دار الكتب المصرية والهيئة العامة للكتاب وبعض المكتبات الأزهرية[1].

ومع ذلك مازال الكم الغالب على الدراسات الإسلامية هو عرض المادة القديمة دون رأى أو قراءة أو تأويل أو تطوير باستعمال مناهج جديدة خاصة فى مصر من أجل المقررات الجامعية أو الترقيات العلمية. تغلب عليها الايمانيات بهدف تجديد عقود العمل فى جامعات شبه الجزيرة العربية. فساد الموضوع بلا منهج، والتكرار بلا تجديد، والعرض بلا موقف، والمادة بلا روح، والكم بلا كيف. وعم ذلك الدراسات الإسلامية القليلة فى شبه الجزيرة العربية، وفى المركز والأطراف. ويستثنى من ذلك المغرب العربى الذى فاق المشرق فى الجرأة الفكرية والمنهجية بصرف النظر عن الصعوبة والغربة والنخبوية وإعطاء الأولوية للمنهج على الموضوع، وللجديد على القديم، وللحداثة على التراث.

---

(١) مثل "المغنى" و"شرح الأصول الخمسة" للقاضى عبد الجبار، و"الشفاء" لابن سينا والمؤلفات الكاملة لابن رشد (محمود قاسم)، والكندى (أبو ريدة)، و"الفتوحات المكية" (عثمان يحيى)، و"الموافقات" للشاطبى.

ووقف الشام والعراق وسط بين مصر والمغرب.

٧- قراءة الموروث من خلال الوافد، والوافد من خلال الموروث.

ثم ظهرت مجموعة من الأعمال الفلسفية المعاصرة أقرب إلى الفكر العربى المعاصر منها إلى الدراسات والبحوث العلمية، تقوم على الرغبة فى تجاوز ثنائية الوافد والموروث إلى فكر عربى جديد يعبر عن حاجة الواقع العربى للعقلانية والمثالية أو الطبيعية أو الإنسانية أو العدالة الاجتماعية. فالترويج للمذهب أو المنهج الغربى لا يجد له حضوراً واسعاً، ويظل اختيار النخبة، فى حين أن انبثاقه من الموروث يجعل له حضوراً أوسع وقبولاً أشمل عند الجماهير أو على الأقل إعطاء تطبيقات محلية له فى مادة موروثة تقضى على غربته كبدن وإن ظلت الروح غريبة. ويمكن التمييز بين ستة اتجاهات:

أ- المثالية خاصة عند ديكارت وكانط وفشته ورواد المثالية الغربية. وهى فهم عقلى روحى للدين سهل انبثاقها من الفارابى والغزالى ومن الحركات الإصلاحية الحديثة عند

الأفغانى ومحمد عبده وإقبال. اجتمع المصدران فى "الجوانية، أصول العقيدة وفلسفة الثورة"، تعطى الأولوية للداخل على الخارج، وللفرد على الجماعة، وللفكر على الواقع، وللماهية على الوجود (عثمان أمين). ولما اتهمت المثالية الأخلاقية الكانطية بالتزمت والصورية فى تصوره للواجب تم تعديلها إلى مثالية عقلية إسلامية فطرية تقوم على الاعتدال والتوسط والواقعية فى المثالية "المعتدلة" أو "المعدلة" (توفيق الطويل)[١].

ب- الوضعية المنطقية. وقد راجت فى الفكر العربى المعاصر بفعل أحد روادها العرب (زكى نجيب محمود) ثم تطبيقها بعد عرضها ابتداء من عام ١٩٧١ فى موضوعات تراثية مثل الثنائية التقليدية فى "تجديد الفكر العربى"، والتصوف فى "المعقول واللامعقول" وفى الأخلاق فى "قيم من التراث" وإصدار أحكام عامة على الفكر العربى مثل ارتباطه بالوجدان والدين قدر ارتباط الغرب بالعلم. وإذا ارتبط الشرق بالوجدان والدين، "الغرب العالم والشرق الفنان"

---

(١) أنظروا دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٤٧-٣٩٢.

فالعرب جمعوا بين الاثنين. فالعلم ظـاهرة غريبـة وكـأن حضارات الشعوب القديمة لم يكن لها علم. وقد كـان هـذا التطبيق الجديد للمنهج التحليلى فى التراث عرضاً بعد إعارة إلى الكويت بعيداً عن مكتبته الغربية وفـى وسـط مكتبـة الجامعة العربية، وبأسلوب ثقافى عـام يجمـع بـين الأدب والفلسفة من خلال الصحافة (مقال الأهرام)، فكـان "أديـب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء". ولم يكن التراث غريباً على العلم مثل "جابر بن حيان"(١).

واستمر فى هذا التيار ولو بطريقة أخرى مـا يسـمى بالتفسير العلمى القرآن (طنطاوى جوهرى) أو علوم الطبيعة فى القرآن إحساساً بالنقض أمام الآخر العالم وأخذ مناط قوته ثم قراءة أصل التراث من خلاله، "تلك بضاعتنا ردت إلينا"، فنأخذ الحسنيين، الآخرة من التراث، والدنيا مـن الغـرب. فنفوز مرتين، ويخسر الغرب بدنياه بعد أن سـخره الله لنـا لخدمتنا وسعادتنا. مع أن تاريخ العلم فى التـراث متـوافر، ويمكن دراسته لمعرفة كيف تحولت العقلية التوحيديـة إلـى

---

(١) أنظر دراستينا: تجديد الفكر العربى، أشكال التواصل والانقطاع (زكـى نجيب محمود)، عربيان بين ثقافتين، قراءة وحوار، حوار الأجيـال ص ٢٢٩-٢٩٦.

عقلية علمية خاصة، وأن الوحى يقوم على العقل والطبيعة، فتأسست العلوم الرياضية والعلوم الطبيعة[١].

جـ- الماركسية العربية أو الماركسية الليبرالية (العروى) التى تتبناها الطبقة المتوسطة التى مازالت مناط التحديث. الماركسية غاية، والليبرالية وسيلة. وهو منهج تاريخى قادر على دراسة التراث ومعاركنا معه (العالم) وإعادة كتابة تاريخه فى مشروع "من التراث إلى الثورة" (الطيب تيزينى) و"النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" (حسين مروة) وفى علم الكلام (غالب هلسا). الماركسية هى الفلسفة (صادق جلال العظم). ويمكن أن ينبع من داخل التراث الثورى الاسلامى فى "الحسين ثائراً" و"الحسين شهيداً" و"الأئمة الأربعة" (الشرقاوى). هناك يمين ويسار فى الإسلام (أحمد عباس صالح)، و"يسار إسلامى" (حنفى)، و"اشتراكية عربية" أو "تطبيق عربى للاشتراكية" (ناصر، وحزب البعث) وحياد إيجابى إسلامى "لا شرقية ولا غربية" و"اشتراكية ديمقراطية" وسطية (عبد الحميد إبراهيم)

---

(١) أنظر دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٠٧-١٣٠.

ترويجاً للأيديولوجيات المتعاقبة للنظم السياسية.

د- البنيوية لم يطلق عليها لفظ عربى أو إسلامى ولكنها هى المنهج المعلن عنه فى مشروع "نقد العقل العربى" (الجابرى). ويطبقها جيل جديد فى علم الكلام فى موضوعات فى النبوة والإمامة (على مبروك). وذاع صيتها على أيدى النقاد العرب ترجمة (جابر عصفور) وتنظيراً (صلاح فضل) وتطبيقاً فى الأدب (كمال أبو الديب)، والاعتراضات على صوريتها (شكرى عياد، عبد العزيز حمودة). ولما خرجت البنيوية من اللسانيات فإنها ارتبطت باللسانيات الحديثة فى قراءة القرآن والعقل الاسلامى والقانونى (أركون)، واعتماداً على علوم التأويل، الهرمنيطيقا والسميوطيقا والسمانطيقا فى علوم القرآن والتصوف الاسلامى كابن عربى، والتأويل عند المعتزلة وتحليل الخطاب اليومى (نصر حامد أبو زيد)[١].

هـ- الظاهراتية وقد تم تطبيقها فى الشعر العربى خاصة والثقافة العربية عامة فى مشروع "الثابت والمتحول"

(١) أنظر دراستنا: علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة فى بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٠٩-٤٣٢.

(أدونيس) وربما مشروع "التراث والتجديد" (حنفى) دون تسميتها بالعربية أو الإسلامية. تساعد على فهم البنية الثقافية أساس البنية الاجتماعية. كما تم تطبيقها من جيل جديد لفهم الفكر الطوباوى فى الإسلام (يوسف سلامة).

و- والإنسانية والوجودية والشخصانية كانت لها النصيب الأوفر نظراً لذيوعها وبساطتها وتنوع أساليب تعبيرها. فالإنسانية والوجودية موجودان فى الفكر العربى فى الشخصيات الفلسفية فى الإسلام عند ابن الراوندى وعند الصوفية المسلمين (عبد الرحمن بدوى) وأبى حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء (زكريا إبراهيم). و"الشخصانية الإسلامية" وأبعادها فى المفارقة والحرية والفعل قادرة أن تحقق للمسلمين ما يصبون إليه من تأكيد لحقوق الإنسان وحريته واستقلاله (لحبابى). وهى سمة عامة لثقافة البحر الأبيض المتوسط لا فرق بين شماله وجنوبه (رينيه حبشى).

ثم انهارت هذه المحاولات فيما يسمى بتيار "أسلمة العلوم" والذى أصبح له مجلاته ومعاهده. يقوم على أخذ آخر ما وصل إليه الفكر الغربى من نظريات ونتائج ثم قراءة

أصول التراث من خلالها. هذه الأصول النصية، القرآن والحديث خاصة مجرد قالب تصب فيه العلوم الغربية أو نظارة تُرى من خلالها. وتكون النتيجة إما الاتفاق بين الوافد والموروث "تلك بضاعتنا ردت إلينا" نحن أسبق، وإما الاختلاف وهنا يبدأ الدفاع عن الموروث والهجوم على الوافد. وتكثر هذه الدراسات فى شبه الجزيرة العربية خاصة من الأساتذة المعارين كثمن لعقود العمل إبراماً وتجديداً. وكثرت المواد الجامعية المقررة بعنوان "نحن والغرب" أو "الثقافة الغربية من منظور إسلامى" تأكيداً على التمايز أو التعارض خاصة فى الجامعات الإسلامية فى شبه الجزيرة العربية وباكستان وماليزيا.

صحيح أن الفلسفة ليست لحظة واحدة فى التاريخ، اللحظة اليونانية الأولى التى كانت الفلسفة فيها تنتقل من الغرب إلينا أو اللحظة اللاتينية الثانية التى كانت الفلسفة تنتقل منا إليهم بل هى لحظات متجددة عبر التاريخ فى كل مرة تلتقى فيها الحضارة الإسلامية مع الحضارات المجاورة تأثراً وتأثيراً. ولما كنا فى علاقة جديدة مع الغرب الحديث، فالتعامل معه نقلاً واستيعاباً وتمثلاً شئ طبيعى، ممكن إلى

فترة، يتم بعدها انقطاع.

ثم يتغير النموذج، تحويل الغرب من مصدر العلم كى يصبح موضوعاً للعلم كما هو الحال فى علــم "الاســتغراب" حتى يتم التحرر منه، وإيقاف مــد التغريــب أى الانبهــار بالغرب، وتجاوز عقدة النقص التى تربت فينا تجاهه، وعقدة العظمة التى تربت فيه تجاهنا، ووضع نهاية لأسطورة الثقافة العالمية. فالعالمية تعنى المركزية، والهيمنة والقــوة. وكــل ثقافة هى ثقافة تاريخية بالضرورة.

ثم تأتى مرحلة جديدة تتغير فيها موازين القوى بيننــا وبين الغرب وتصبح الثقافة العربية الإسلامية هــى الإطــار المرجعى الذى يُحال إليه الغرب، والوعاء الذى يصب فيــه كما كان الحال فى العصر الوسيط المتأخر عند "الرشــديين اللاتين" عندما كان الفيلسوف هو المسلم كما كتــب أبــيلار "حوار بين يهودى ومسيحى وفيلســوف". وكانــت الفلســفة الإسلامية نموذجاً للعلم والفكر، للطبيعة والعقل، الركيــزتين الرئيستين للوحى، وهو النموذج الذى أصبح يسمى ابتداء من عصر النهضة وطوال العصور الحديثة قبل بدايــة نهايتهــا، النموذج "الأوربى".

٨- أين مواطن الإبداع؟

تظل "الفلسفة العربية فى مائة عام" تتعامل مع معطيات تراثية، الوافد أو الموروث وإن كان همها فى بعض جوانبها هو الواقع المعاش، والرغبة فى الإصلاح والتغيير، والمساهمة فى المشروع القومى العربى فى التحرر والتحديث. ومن ثم يبرز سؤال: أين مواطن الإبداع فى الفلسفة العربية أو حتى فى الفكر العربى أسوة بالإبداع الأدبى والفنى خاصة فى الشعر والرواية والقصة والمسرح والموسيقى بل وفى الفنون التشكيلية الرسم والتصوير والنحت والزخرفة والعمارة؟

إن آخر ما وصل إليه الإبداع الفلسفى العربى هى المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب. بل إن "المدرحية" (زكى الأرسوزى) التى تجمع بين المادية والروحية لا تبعد كثيراً عن المشاريع العربية المعاصرة، وكذلك "انفصالية أو اتصالية"؟ (مولد قاسم) مازالت تحدد العلاقة بين الماضى والحاضر، بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة، وهو الدافع الموجه للمشاريع العربية المعاصرة. والإشكال مازال مطروحاً على عدة أجيال قادمة.

فالقديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد. ومازلنا فى مرحلة تحول من القديم إلى الجديد أشبه بعصر النهضة الأوربى فى القرن السادس عشر حتى ينتصر الجديد على القديم وتصبح له الأولوية عليه وهو روح الاجتهاد. ولم يبدأ الإبداع الخالص عند القدماء إلا بعد اختفاء ازدواجية الوافد والموروث التى مازالت مسيطرة على المشاريع العربية المعاصرة. فالإبداع هنا لا يعنى بناء الأنساق الفلسفية بل نقد الأغطية النظرية القديمة من أجل فسح المجال لأبنية معرفية جديدة. الإبداع لدينا هو النقد مثل مونتنى، الإبداع سلباً، التمهيد لشروط الإبداع ورفع موانعه[1].

وقد يكون السبب فى تأخر مواطن الإبداع هو أن المجتمعات العربية مازالت غير مستقرة. مازال البعض منها يصارع الاستعمار والصهيونية. لم يستقر بعد على شكل الحكم، تقليدياً أم حديثاً. مازال النضال الوطنى يمنع من العرض النظرى، والدفاع عن الحاجات الأساسية يجعل إشباع البدن له الأولوية على إبداع الروح. الكوجيتو العربى

(١) أنظر دراساتنا الثلاث: موانع الإبداع، شروط الإبداع الفلسفى، تجديد اللغة شرط الإبداع، هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر ص ١٧٩-٢٠٥.

كوجيتو عملى "أنا أتحرر إذن أنا موجود" منذ مباحث التوحيد والعدل القديمة عند المعتزلـــة. فالإنســـان يتفـــرد عـــن الله بالحرية. ثم يأتى العقل بعد ذلك مسانداً لها حتى تكون الحرية مسئولة. فالمشروع النهضوى العربى مشروع عملى ويـــأتى النظر سنداً وتأسيساً له. فى حين أن الكوجيتو الغربـــى "أنـــا أفكر فأنا إذن موجود" كوجيتـــو معرفـــى، المعرفـــة تســـبق الوجود، والنظر يسبق العمل بالرغم من قلب ماركس له بناء على البواعث الإسلامية. فالنضال العربى من أجـــل تحـــرر الأفراد والأوطان والمجتمعات مازال مستمراً. وإن صراعات التحرر الوطنى التى انتهت إلى الاستقلال الوطنى للشـــعوب إنجاز عملى ضخم فى هذا القرن[١].

ومع ذلك فإن الردة التى حدثت فى الربع الأخير مـــن القرن بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧ فى حاجة إلى إبداع نظرى جديد يساند فجر النهضة العربيـــة الثانيـــة وحمايـــة مكاسب الاستقلال الوطنى، ودرء مخاطر التبعية فى عصـــر الهيمنة الجديدة باسم العولمة. فغيـــاب الإبـــداع فـــى الفكـــر

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ٢ التوحيد جـ٣ العـــدل، مـــدبولى، القـــاهرة ١٩٨٨.

الفلسفى إنما هو أحد مظاهر غياب الإبداع فى اللحظة التاريخية الراهنة بعد انهيار التجربتين الأوليين، الليبرالية الغربية فى النصف الأول من القرن، والقومية العربية واختيارها الاشتراكى فى الربع الثالث منه. ومن ثم يعود السؤال الأول القديم "من هنا نبدأ" إلى وضعه من جديد "من أين نبدأ؟"(١).

وقد يكون السبب هو عصر الاستقطاب الذى تعيش فيه المجتمعات العربية حالياً بين التيارين الرئيسين المتنازعين، أنصار الوافد وأنصار الموروث اللذين تحولا إلى قوتين سياستين متصارعتين، العلمانية والسلفية. كل فريق يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة. ومن ثم غاب الحوار والتزاوج والتفاعل، الشرط الضرورى للإبداع. وكل منهما يعتبر نفسه المهدى المنتظر، بيده الخلاص، وريث النظام القائم التابع للخارج، الفاسد فى الداخل. والنظام يعتمد على هذا الفريق مرة لضرب الفريق الآخر حتى يضعفه ثم يعتمد على الفريق الآخر مرة أخرى حتى يضعف الفريق الأول فيقوى القلب بضعف جناحى المعارضة وقص ريشيهما. لا إبداع دون

---

(١) وهو سؤال لينين الشهير "ما العمل؟"

حوار وطنى بين مدارس الفكر والعمل فى هذا الجيـــل مـــن أجل تجميع القوى وحشد الطاقات وإقامة الجســور والبحــث عن الطريق الثالث.

٩- الحالة الراهنة للفكر الفلسفي.

إن رصد "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" إنما الهدف منه معرفة الحالة الراهنة للفكر الفلسفى فـــى الـــوطن العربى حتى يتحرك التاريخ، وينتقل من قرن إلـــى قـــــرن، ومن ألفية إلى ألفية عن طريق الوعى بالماضى واستشـــراف المستقبل بعد سبر غور طبيعة المرحلة الراهنة. إذ يزدهـــر الفكر بازدهار المرحلة.

لقد مر الفكر العربى فى المائة عام الأخيرة بتجربتين. الأولى التجربة الليبرالية التى كانت نمطاً للتحديث للتيـــارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: الإصـــلاح الدينى الذى أسسه الأفغانى. ونقطة بدايته: لا يتغير شئ فـــى الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً. والتيار العلمى العلمـــانى الذى أسسه شبلى شميل، ونقطة بدايته: لا يتغير شـــئ فـــى الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمـــع أولاً. والتيـــار

الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى وخير الدين وبدايته: لا يتغير شئ فى الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة أولاً. ومع ذلك الغاية واحدة، والنموذج واحد، الدولة الحديثة التى تقوم على الدستور والتعددية الحزبية والبرلمان والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين. وانتهت بالثورة العربية ضد الملكية والقطاع والفساد السياسى(١).

والثانية التجربة القومية الاشتراكية العربية التى أكملت حركات الاستقلال الوطنى، وأعادت بناء الهياكل الاجتماعية بالإصلاح الزراعى والتصنيع وحقوق العمال وتدعيم الدولة للمواد الأولية، والقطاع العام ومجانية التعليم، وتذويب الفروق بين الطبقات، ومعاداة الاستعمار والصهيونية، وعدم الانحياز، وانتهت بهزيمة ١٩٦٧.

والآن يمر العرب بتجربة ثالثة لا يدرون ما كنهها إلا أنها رد فعل على التجربة الثانية، ومنجرفة نحو الخصخصة والرأسمالية والعولمة واقتصاد السوق والتحالف مع أعداء الأمس، والوطن العربى مهدد بالتشرذم والتفكك والضياع

---

(١) أنظر دراستنا: تيارات الفكر العربى المعاصر، همـوم الفكـر والـوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، ص ٤١٧-٤٨٠.

ليصبح محيطاً لمركز آخر سواه، الغرب وإسرائيل وليس القومية العربية ومصر. يعبر عنها الأدباء أكثر مما يعبر عنها المفكرون. يشعر بها السياسيون أكثر مما يعيشها الفلاسفة.

وكما بدأ فجر النهضة العربية على غير ما انتهى إليه، وانتهى إلى غيرها ما بدأ منه، كذلك كانت بداية القرن غير نهايته، ونهايته غير بدايته. كانت الأمور واضحة فى البداية وأصبحت غامضة فى النهاية. من الصديق ومن العدو؟ أنها مرحلة المخاض الجديد لجيل من الفلاسفة أقل تكويناً من الأجيال الماضية، وواقع أكثر تشابكاً، مع نقص فى الإمكانيات اللغوية والبحثية، وغموض فى الهدف والقصد، وصعوبة الحياة اليومية، وغلق باب الإعارات ومصادر الرزق الذى كان مفتوحاً على الأبواب للجيل الماضى، وسيادة الكتاب الجامعى المقرر وانتهاء عصر الرواد وتلاميذهم. ولولا آخر من بقى من جيل مضى لما استمر التاريخ. ربما يحتاج الإبداع إلى نقلة نوعية فى مسار العرب التاريخى وهم على أعتاب تجربة ثالثة لم تتحدد معالمها بعد.

إن أجيالاً جديدة قادمة موغلة فى الحداثة وأخرى فى

ما بعد الحداثة ومظاهرها فى التفكيك والقضاء علـــى مثـــل التنوير التى مازالت تعبر عن المرحلة التاريخية التى يمـــر بها المجتمع العربى منذ فجر النهضة العربيـــة حتـــى الآن. وتقع فى اضطراب زمانى لأن كل حضـــارة لهـــا مســـارها التاريخى الخاص[١]. فبالرغم من أننا والغرب متعاصران فى المكان إلا أننا لا نعيش نفس الزمان. فالحضارة الغربية فـــى نهاية عصورها الحديثة التى بدأت منذ خمسة قرون. ونحـــن فى بداية عصورنا الحديثة التى بدأت منذ قرنين من الزمـــان ومازالت فى الطريق إلى أوجهها بالرغم مـــن انكســـاراتها وردتها وكبوتها فى التجربتين السابقتين. تدعى علماً وهـــى ناقلة علم. تريد التمايز عن غيرها وهى تعزل نفســـها عـــن محيطها. تريد الحداثة فى اللاشعور وهى تنقل ما بعد الحداثة فى الشعور.

وتكون النتيجة رد فعل "القدامة" فهى أكثر فهماً من ما بعد الحداثة، وألصق بثقافة الناس وبالوعى التاريخى منهـــا. وتغلق الأبواب ضد الحداثة وما بعد الحداثة بعـــد أن كانـــت الحداثة منذ فجر النهضة العربية على أوسع نطـــاق، ليســـت

---

(١) الاضطراب الزمانى Anachronism.

فقط وافدة من الغرب بل نابعة من التراث كما بين الطهطاوى فى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة واللذين على أساسهما أقام مونتسكيو "روح القوانين". وكلاهما، ما بعد الحداثة والقدامة خارج الزمن الحاضر، وطبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى.

وانشغل مفكرون عرب آخرون وفلاسفة بتقديم شروح وتعليقات على التصورات والمفاهيم الوافدة حديثاً مثل: المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، الأقليات، الحكم أو الإدارة العليا(١)، صراع الحضارات، نهاية التاريخ، العولمة(٢) حتى يلحقوا بمفاهيم العصر. فأصبح الفكر العربى يلهث وراء تسارع نقل المفاهيم ويكتفى بشرحها. الغرب يبدع ونحن نشرح، نفكر على فكره، ونمضغ لقمته. فلم يعد لدى العرب الوقت الكافى لالتقاط الأنفاس وإبداع مفاهيم تعبر عن لحظته الراهنة ومرحلته التاريخية. كل مفهوم غربى له مفهوم عربى بديل ومقابل له. مثل الدولة الوطنية مقابل المجتمع المدنى، وحقوق الشعوب مقابل حقوق الإنسان،

---

(١) الحكم أو الإدارة العليا Governance.

(٢) حسن حنفى، صادق جلال العظم: ما العولمة؟ دار فكر، دمشق ٢٠٠٠.

وحقوق المواطن مقابل حقوق المرأة، والتعددية مقابل الأقليات، والمؤسسات الدستورية والمشاركة الشعبية مقابل الحكم أو الإدارة العليا، وحوار الثقافات مقابل صراع الحضارات، وبداية التاريخ مقابل نهاية التاريخ، والاعتماد المتبادل مقابل العولمة[١]، وتحدى الإبداع هو: من يكتب النص ومن يشرح؟ من الذى يضع اللحن ومن الذى يرقص على الإيقاع؟

١٠- مسئوليات الجمعيات الفلسفية العربية.

وإذا كانت الجامعات قد انشغلت بالخصخصة وبالأعداد الكبيرة وبالكتاب المقرر والامتحانات والحفظ والنقل، والأساتذة بالكسب من الداخل بعد أن استعصى الكسب من الخارج فإنها مسئولية مراكز الأبحاث الفلسفية والجمعيات الفلسفية أن تستأنف الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام،

---

(١) Cultures in conflict or dialogue Islam in the modern world, vol. II, Tradition, Revolution and Culture, Dae Kebaa, Cairo, ٢٠٠٠ pp. ٥٥٦-٥٦٣.

وأن تتحول من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية[1]. وهـــى

---

(١) هذه هى الندوة الثانية العشرة للجمعية الفلسفية المصرية بعد إحدى عشرة أخرى هى:

الأولى: دور أقسام الفلسفة فى مصر، كليـــة الآداب، جامعـــة القـــاهرة ١٩٨٩.

الثانية: دور مصر فى الإبداع الفلسفى، كلية الآداب، جامعـــة القـــاهرة، يوليو ١٩٩٠.

الثالثة: نحو علم كلام جديد، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، يوليـــو ١٩٩١.

الرابعة: نحو مشروع حضارى جديد، كلية دار العلوم، جامعة القـــاهرة، يوليو ١٩٩٢.

الخامسة: نحو فلسفة إسلامية جديدة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٣.

السادسة: مدرسة الإسكندرية عبر العصور، كليـــة الآداب، جامعـــة الإســـكندرية، ديسمبر ١٩٩٤.=

= السابعة: التأويل بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعـــة القـــاهرة، ديسمبر ١٩٩٥.

الثامنة: فلسفة التاريخ والوعى بالتاريخ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديســـمبر ١٩٩٦.

التاسعة: الخطاب الفلسفى، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٧.

العاشرة: قراءات ابن رشد، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٨.

الحادية عشر: الفلسفة فى مصر فى مائة عام، كلية العلوم، جامعـــة القـــاهرة، ١٩٩٩.

مسئولية الجمعية الفلسفية العربية فى تجميع الفلاسفة العــرب من أجل وضع خطة عربية مشتركة لنهضة عربيــة ثانيــة وتفكير فلسفى عربى جمــاعى[١]. وهــى مســئولية اتحــاد الجمعيات الفلسفية العربية فى تنسيق الجهود بين الجمعيــات الفلسفية القطرية وتقويتها والمساعدة على إنشــاء جمعيــات فلسفية فى الأقطار التــى مازالــت تخلــو منهــا[٢]. ولعــل التنظيمات والاتحادات والجمعيات العربية وسائر المنظمــات غير الحكومية تكون أقدر على تحقيق أحــد أبعــاد الوحــدة العربية، وحدة الوجدان والثقافة، ما لا تســتطيع أن تحققــه الحكومات من وحدة سياسية[٣].

إن العمل الجماعى العربى من خلال اتحاد المؤرخين

---

(١) تأسست الجمعية الفلسفية العربية فى عمان عام ١٩٨٣ برئاسة أ.د. أحمد ماضى وبفضل جهوده المتواصلة وضيافة الجامعة الأردنية.

(٢) هناك جمعيات قطرية فى مصر والمغرب وتــونس والأردن والعــراق واليمن وموريتانيا. ومازالت فى سبيل التكوين فى الجزائر وليبيا ولبنان. ومازال الشوط بعيداً لتأسيس جمعيات فلسفية فــى الســودان والكويــت والإمارات وعمان والمملكة العربية السعودية والصومال.

(٣) هناك نوايا طيبة لإنشاء اتحاد للجمعيات الفلسفية العربية بمبــادرة مــن الجمعية الفلسفية فى القاهرة ومن بيت الحكمة والجمعية الفلسفية العراقية فى بغداد هذا العام. وقد تم إشهار الاتحاد بالقاهرة فى ٢٠٠١/٣/١٤.

العرب، والجمعية العربية للعلوم السياسية وسائر الأنشطة الفكرية والعلمية والأدبية على الصعيد العربى لقادر على الخروج من الأزمة الراهنة وتجاوز المأزق الحالى. كما أن عقد الندوات والمؤتمرات الفكرية العربية لقادر على التفكير الجماعى وخلق رأى عام عربى وبلورة رؤية شاملة للوضع العربى الحال. كما أن النشر العربى والتوزيع لقادر على توحيد الأمة فكرياً وثقافياً وعلمياً فى وقت ينحسر فيه التشرذم العربى وتعود مؤتمرات القمة دورياً وتفعيل دور الجامعة العربية[1]. إن الفكر يسبق السياسة، والمفكرون الأحرار يسبقون الضباط الأحرار. والفلاسفة فى طليعة المفكرين الأحرار.

إن التحديات مازالت قائمة، والمشروع النهضوى العربى مازال مستمراً. وإن تمت بعض إنجازاته المباشرة إلا أن معظمه لم يكتمل بعد. ففلسطين مازالت محتلة. والاستعمار عاد على نحو غير مباشر فى صيغ الهيمنة والعولمة واقتصاديات السوق. فما هو دور الفلسفة العربية

---

(١) من نماذج دور النشر والتوزيع الرائدة "مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت".

فى تحرير فلسطين وتقديم لاهوت الأرض، وفلسفة الأرض، وتصوف الأرض، وتشريع الأرض، وفقه الأرض؟ وتحرير المواطن مازال أمامه شوط بعيد. ومازال الصراع من أجـل حقوق الإنسان والمواطن مستمراً. بل إن القـوانين المقيـدة للحريات تزداد عاماً بعد عام والرقابة الداخلية تزداد يوماً بعد يوم. ويُعاد الآن طبع مؤلفات رواد النهضة العربية فى أوائل هذا القرن وكأنها آخر ما يصبو إليه نهايـة القـرن، وكـأن الزمن توقف بل تراجع إلى الوراء. فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ نظرية فى حرية المواطن قادرة على أن تفكك أغلاله وأن تنزع جذور التسلط فى وجدانه المعاصر والمترسبة فى وعيه الثقافى؟[1]. ووحدة الأمة مازالت بعيدة المنال بل ازداد العرب تشرذماً وتجزئة وحدوداً وتأشيرات دخول وقطريـة ونزاعات حدودية وغزو مسلح وشكاوى فى محـاكم العـدل الدولية وفى مجلس الأمن والمنظمات الدولية. فكيف تستطيع أن تضمن للأمة وحدتها بفلسفة فى الوحدة تنبع من التوحيـد كثقافة للأمة وعلى اتساعها الجغرافـى ومواردهـا الماديـة

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا العربى المعاصر الدين والثورة فى مصر جـ٢ التحرر الثقافى مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١١٩-٢١٨.

والبشرية فى عصر التكتلات الكبرى والشـركات العملاقـة العابرة للقارات؟ والعدالة الاجتماعية مازالت مطروحة منـذ عصر الإقطاع بعد تراكم الثروة العربية من عوائـد الـنفط. فكيف تستطيع الفلسفة أن تعطى أيديولوجية لإعـادة توزيـع الثروة وتحقق أكبر قدر ممكن من المساواة كأمن للوطن من الثورات الاجتماعية، من لا يملكون ضد مـن لا يملكـون؟ والتنمية القومية مازالت فى تعثر، والعالم العربـى يسـتورد ٧٥% من غذائه من الخارج، ٩٠% من سلاحه من الخارج، ٩٥% من علومه الحديثة وتقنياتها مـن الخـارج. فكيـف تستطيع الفلسفة أن تصوغ أيديولوجية للتنمية المستدامة تعتمد على الذات وتنمية الموارد وإعطاء الأولوية للعوامل الداخلية على العوامل الخارجية؟ ومازالت قضية الهوية مطروحة فى عصر يشتد فيه الاستقطاب بين التغريب والأصـولية، بـين الانبهار بالآخر والانعكاف على الذات إلـى حـد الخصـام الوطنى والنزاع المسلح والقتال بين الاخوة الأعداء. فكيـف تستطيع الفلسفة أن تعقد حواراً وطنياً بين التيارات الفكريـة والسياسية فى الوطن العربى حماية للثقافة الوطنية والتعددية مع صياغة برنامج عمل وطنى موحد تلتقى فيه أهداف كـل

مدارس الفكر والعمل؟ وأخيراً، مازالــت قضـــية لامبـــالاة الجماهير مطروحة حتى ولو غزى الكيان الصهيونى عاصمة عربية وضرب أهدافاً عربية واحتل أراضـــى عربيـــة فـــلا تتحرك الجماهير إلا فى هبات شعبية وقتية تخبـــو بمجـــرد اندلاعها. كيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ رسالة فى الأمانـــة وغاية الإنسان والمسئولية والالتزام بقضايا العصـــر؟ كيـــف تستطيع أن تحول الكم العربى إلى كيف، والجمـــاهير إلـــى طاقة، والأعداد المتراصة إلى كتلة بشرية؟

إن الهدف من رصد "الفلسفة فى الوطن العربـــى فـــى مائة عام" هو بلورة الوعى التاريخى الفلسفى العربى، وسبر أغوار الحاضر بين الماضى والمستقبل حتى لا يظل الغرب وحده صاحب الوعى التاريخى، يحقب مراحله ويدعونا إلـــى الدخول فى إحداها. وقد يأتى يوم يُحقب فيه العرب وعـــيهم التاريخى ويدعون الآخرين للدخول فيه(١).

---

(١) وتلك هى المهمة الكبرى لعلم "الاستغراب".

المصادر الفكرية للعقلانية

فى الفكر العربى المعاصر

أولا: الموضوع والمفاهيم.

لا تعنى "المصادر" الجذور وحدها بل المصادر والتكوين، الجذور والثمار، البدايات والنهايات. فالمصادر قد تم تفعيلها فى الثقافة العربية المعاصرة، ولم تعد فقط مصادرا بل تحولت إلى نتائج. وإذا كانت المصادر تأتى من التاريخ فقد تحولت على ممر التاريخ إلى بنى ثقافية مستقلة عنه ومؤثرة فيه.

كما لا تعنى المصادر النقل من الخارج أو النقل من الداخل بل تعنى أيضا حاجة الواقع العربى المعاصر ومتطلباته التى يتم تلبيتها عن طريق البحث فى المنابع الخارجية أو الداخلية. فالواقع هو الباعث على استدعاء

(*) ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"، أبريل ٢٠٠٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المصادر. والحاضر هو الذى يستلهم الذاكرة البعيدة فى التراث الإسلامى القديم أو الذاكرة القريبة فى التراث الغربى المعاصر.

ويضم الفكر العربى المعاصر القرنين التاسع عشر والعشرين دون تفرقة بين الحديث فى القرن التاسع عشر وربما الثامن عشر فى الحركة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية أو حركة الاستنارة العقلية لدى علماء الأزهر ممثلة فى الشيخ حسن العطار أستاذ الطهطاوى، وبين المعاصر فى القرن العشرين، فى النصف الأول أو فى النصف الثانى منه. ليس المهم هو البداية الزمنية فى التاريخ بل البداية المعرفية فى العقل.

ولا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل بل مجرد تجليات وتطبيقات له فى الحياة الاجتماعية والسياسية. ولا يوجد فى المقالات المجمعة أو فى الكتب المؤلفة مقال أو جزء صغير عن العقل والعقلانية(١). وإن وجدت تحديدا

---

(١) محمد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى، سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بيروت ١٩٨٥، العقل فى غيبة الجدل والبراكسيس ص٧١-٧٨. فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، محاولة لفهم العقل العربى ص١١٢-١٢٣. محمد نور فرحات: البحث

فمعظمها من الوافد الغربى أو من العقل البديهى. إذ يبدو أن الحديث عن العقل والعقلانية هو تلبية رغبة أو تعبير عن حاجة أو هو تخفيف من الإحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة لديها عقدة عظمة بالتفوق، والعقلانية أحد مظاهره.

و"المقال" هو الشكل الأدبى الغالب على العقلانية العربية المعاصرة الإصلاحية أو الليبرالية أو العلمية. فهى كتابات ملتزمة تخاطب الرأى العام، وتساهم فى رقى المجتمع وتأسيس النهضة. بل إن المؤلفات التى لها عناوين مثل العقل والعقلانية إنما هى تجميع مقالات[1]. ونادرا ما

عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٧، العقل والنقل ص٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة ص٨٧-١٠١، فقه ازدراء العقل ص١٦٩-١٨٠. برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العرية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥. العقل السجالى ص٤٣-٦٦، حجاب العقل ص٢٠٦-٢٥١، فى العقلانية وجذورها أو مقام العقل ص٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة ص٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل ص٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل ص٣٤١-٣٥١.

(١) مثل: جابر عصفور: أنوار العقل، العقلانية العربية والمشروع الحضارى. محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر

يكون أحدها مؤلفا مكتوبا[١]. بل قد يخلو عنوان يحمل اسم "العقل" من أى فصل عن العقل أو العقلانية[٢].

ويمكن التمييز بسهولة وطبقا للتصنيف الشائع بين ثلاثة تيارات فى الفكر العربى المعاصر: التيار الإصلاحى الذى أسسه الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده، رشيد رضا، حسن البنا، سيد قطب، وبعض الجماعات الإسلامية الحالية، والتيار الليبرالى الذى أسسه رفاعة رافع الطهطاوى فى مصر وخير الدين التونسى فى تونس والأجيال اللاحقة عند أحمد لطفى السيد وطه حسين والوفد الجديد. والتيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وقد امتد كل تيار

الحاكمية والنقل. سلامة موسى: عقلى وعقلك. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية قصة عقل، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى. فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى. إسماعيل المهداوى: العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. مجاهد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى.

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى.

(٢) جابر عصفور: أنوار العقل، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ١٩٩٦. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٩.

على مدى خمسة أجيال، ينحسر فيها التيار جيلا وراء جيل حتى تصبح النهايات غير البدايات وربما نقيضها[١].

وهناك مفكرون على التخوم بين أكثر من تيار، الإصلاحى والليبرالى عند قاسم أمين ومحمد حسين هيكل والعقاد وخالد محمد خالد، والإصلاحى العلمى مثل طنطاوى جوهرى والجيل الحالى من دعاة "العلم والإيمان"[٢]، والليبرالى العلمى مثل زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهم. وهناك مفكرون آخرون تحولوا من تيار إلى تيار تدريجيا أو بانقلاب. يبدأ ليبراليا أو علميا وينتهى دينيا إصلاحيا[٣].

وقد اتسمت العقلانية بطابع كل تيار: العقلانية الإصلاحية التى تحاول فهم الدين فهما عقلانيا، والعقلانية

---

(١) انظر دراساتنا العديدة فى هذا الموضوع: هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، تيارات الفكر العربى الحديث ص٤١٧-٤٨٠. دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، كبوة الإصلاح ص١٧٧-١٩٠.

(٢) وذلك مثل مصطفى محمود، زغلول النجار ...الخ.

(٣) وذلك مثل انقلاب عادل حسين ومحمد عمارة من الماركسية إلى الإصلاح، وإسماعيل مظهر من التيار العلمى العلمانى إلى الإسلام، وخالد محمد خالد من الإصلاحى الليبرالى إلى المحافظة الدينية.

الليبرالية التى تحاول تأسيس الحرية على مقتضيات العقل، والعقلانية العلمية التى نموذج العقل فيها هو العقل الطبيعى المرتبط بالحس والواقع.

ويعتمد كل تيار على مصدرين، المصدر الداخلى فى جذور العقلانية القديمة فى التراث الإسلامى والمصدر الخارجى فى جذور العقلانية الحديثة فى التراث الغربى مع تفاوت فى النسب. فالعقلانية الإصلاحية أقرب إلى جذور العقلانية القديمة فى التراث القديم منها إلى جذور العقلانية الحديثة فى التراث الغربى. والعقلانية الليبرالية حاولت الجمع بين المصدرين الداخلى القديم والخارجى الحديث على نحو متعادل ومتوازن، تقرأ الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة فى "الشرطة" لنابليون، وتقرأ علم العمران عند ابن خلدون فى مرآة "روح القوانين" لمونتسكيو. ويكتب محمد حسين هيكل "حياة محمد" فى مرآة جان جاك روسو. أما التيار العلمى فإنه أقرب إلى إلى المصدر الخارجى فى العقلانية العلمية الغربية الحديثة منه إلى المصدر الداخلى الإسلامى فى التراث القديم بالرغم من محاولة شبلى شميل بيان جذور نظرية التطور فى القرآن الكريم من أجل الترويج لها فى

الثقافة المحلية، ومحاولة فرح أنطون تأصيلها فى "ابن رشد وفلسفته". ثم اختل الميزان عند يعقوب صروف فى "المقتطف" وسلامة موسى فى "هؤلاء علمونى" فلا يوجد منهم عربى مسلم واحد ولا حتى ابن رشد أو ابن خلدون، وإسماعيل مظهر قبل أن ينقلب على التيار فى آواخر حياته إلى التيار الإسلامى فى "الإسلام أبدا". أما محاولة زكى نجيب محمود فى "جابر بن حيان" فإنها ليست تأصيلا للعقلانية العلمية فى الوضعية المنطقية بل مجرد كتابة عارضة لأحد أعلام العرب.

ويصعب القيام بإحصاء شامل لحصيلة العقلانية على مدى قرنين من الزمان مهما كان كاملا. إنما المهم هى النصوص التكوينية عند الرواد فى القرن التاسع عشر وتفريعاتها عند الأجيال اللاحقة فى القرن العشرين استمرارا فيها أو نقدا لها أو انقلابا عليها. وقد لا يتساوى قدر العروض كيفا ولا كما. إنما هى نماذج ممثلة للتيار مع وجود نماذج أخرى. ويستحيل إيراد إحصاء شامل. قد يكون التركيز أحيانا على القرن التاسع عشر لأن به جيل الرواد. وقد يكون أحيانا على القرن العشرين. فهو أقرب إلى

المعاصر، وقد يغلب التيار الإصلاحى التيارين الآخرين فى العرض لأنه أكثر التيارات شيوعا وحضورا فى الفكر العربى المعاصر.

وقد أخذت العقلانية بالمعنى الدقيق وتحليل أهم نصوصها وليس بمعناها الواسع إيجابا الذى يضم الاجتهاد والمعاصرة والتجديد والتحديث والإصلاح والنهضة أو سلبا مثل نقد التقليد والقديم والمحافظة والسلفية والجمود والتعصب. فقد اتسعت العقلانية حتى أصبحت تضم كل شىء. واستعملت كشعار أكثر منها كمفهوم خاصة فى الفكر العربى المعاصر الذى مازال يغلب عليه الطابع الفكرى العام فى المنابر العامة ولم يتحول بعد إلى فكر دقيق ومفاهيم محددة. مازال الخطاب الإنشائى هو الغالب، وهو أحد التحديات للفكر العربى نفسه، جيلا وراء جيل.

ثانيا: العقلانية الإصلاحية.

وتعنى محاولة فهم الدين فهما عقلانيا وتأصيل ذلك الفهم فى التيارات العقلانية فى التراث القديم عند المعتزلة وابن رشد بل وبعض الفقهاء الذين يعتبرون من مصادر

الفكر الإصلاحى الحديث مثل ابن تيمية فى "درء تعارض العقل والنقل" و"موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول". وهى أكثر التيارات حضورا وشيوعا. تنهل من الثقافة الموروثة التى أصبحت الرافد الرئيسى فى الثقافة الشعبية. كما تبنتها النخبة الوطنية. وأصبحت إحدى أيديولوجيات التحرر الوطنى.

١- بدأت الحركة الإصلاحية عند محمد عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية تيارا نصيا لاعقليا وانتهت كذلك منذ كبوة الإصلاح من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى الجماعات الإسلامية المعاصرة نصية لاعقلية. والتحدى الآن هو كيفية تحويلها إلى حركة إصلاحية عقلية تتجاوز عقلانية الإصلاح الأول من نصف الأشعرية ونصف الاعتزال عند محمد عبده إلى الاعتزال الكامل عند أصحاب الطبائع، ومن ديكارت وكانط عند عثمان أمين إلى اسبينوزا وفولتير.

٢- وفى الشام بدأت حركة إصلاحية لا تعتمد على تحليل العقل بل على تحليل ظاهرتى الاستبداد والفتور، استبداد الحكام وفتور المحكومين. ففى "طبائع الاستبداد" لا

يذكر العقل مباشرة بل يذكر التناقض بين الاستبداد والعلم. فليس غرض المستبد أن تنور الرعية بالعلم. ومن العلم الحكمة النظرية والفلسفة العقلية. والمستبد لا يخاف من العلوم كلها بل تلك التى توسع العقول وتعرِّف الإنسان ما هى حقوقه. لذلك كان العوام قوات المستبد وقوته، يذبحون أنفسهم بأيديهم[١].

وفى "أم القرى" فى الاجتماع الخامس يتحدث الكواكبى عن الاجتهاد والتقليد دون الحديث عن العقل صراحة. فأقام الشافعى مذهبه على مبادئ اللغة وحدها. وأدخل أبو حنيفة فى مذهبه بعض القواعد المنطقية. ثم توسع الأصوليون فى ذلك حتى ابتعدوا عن روح الدين العملية، فأضروا أكثر مما نفعوا[٢]، وتعصب كل فريق لمذهبه وقلده. فضاع الاجتهاد لحساب التقليد[٣]. ولا فرق بين القدماء أو بين من قلده من

---

(١) الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠، طبائع الاستبداد، ص٣٥٦-٣٦٠.

(٢) أم القرى، الاجتماع الخامس، السابق ص٢٢٥-٢٢٦/٢٤٣-٢٤٧.

(٣) السابق ص٢٦٩-٢٧١.

المحدثين الغربيين. فالتقليد واحد مع اختلاف المقلَّد. لا فرق بين أنصار المذاهب الفقهية أو الفئة المتفرنجة.

٣- أما المدرسة الإصلاحية الأكثر تأثيرا واعتمادا على العقل فهى المدرسة المصرية التى أسسها الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والتى انتهت إلى جماعة الإخوان المسلمين. ففى "الرد على الدهريين" للأفغانى تتم سعادة الأمم بعدة أمور منها "صفاء العقول" من كدر الخرافات وصدأ الأوهام. فلو تدنس العقل بعقيدة وهمية لقامت حجب كثيفة بينه وبين الواقع. وقد توقف خرافة العقل عن حركته الفكرية فيصدق كل وهم وظن مما يبعده عن الكمال. وصفاء العقول هو أول ركن بُنِىَ عليه الإسلام بفضل التوحيد وتطهيرها من الأوهام[1]. لذلك قامت عقائد الأمة على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة اعتمادا على العقل بعيدا عن الظن والوهم. وقيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. والعقل أشرف مخلوق. فهو عالم الصنع

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى، تحقيق محمد عمارة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت)، الرد على الدهريين ص١٧٣-١٧٤/١٧٦.

والإبداع لا يعطله إلا الوهم والجبن. وكل شيء فى هذا العالم خاضع للعقل والمستحيل اليوم يصبح ممكنا غدا(١). والفضائل حسنة فى ذاتها، والرذائل قبيحة فى ذاتها(٢). والعقل قادر على إدراكهما معا، والإرادة قادرة على فعل الأولى وترك الثانية، فالعقل وحرية الاختيار كلاهما ركنا أصل العدل عند المعتزلة.

٤- وتمثل "رسالة التوحيد" لمحمد عبده التحول إلى منتصف الطريق، من الأشعرية إلى الاعتزال. فقد ظل محمد عبده أشعريا فى التوحيد، نظرية الذات والصفات والأفعال، ولكنه تحول إلى معتزلى فى العدل، فى الحسن والقبح العقليين. فعلم التوحيد لا ينشأ بالتقليد(٣). والعقل قادر على

---

(١) "قيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. العقل أشرف مخلوق. فهو عالم الصنع والإبداع. ولا معطل له إلا الوهم. ولا يقعده عن عمله إلا الجبن. وهو الذى يخيل المفقود موجودا والقريب بعيدا. كل عناصر الوجود فى هذا العالم الفانى خاضعة للعقل الإنسانى. فكل مستحيل اليوم فى الطب والصناعة سوف يكون غدا ممكنا"، السابق ص٣٢٤.

(٢) السابق، الحسن والقبح ص٣٧٦-٣٨٢.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٩٨٨/١، محمد عبده: رسالة التوحيد، نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦، حسن الأفعال وقبحها ص٦٣-

التمييز بين الحسن والقبيح في المحسوسات والمعقولات والنافع والضار في الشرعيات أو الفضيلة والرذيلة في الأخلاقيات حتى ولو كان عددا قليلا عن أصفياء البشر. وقد اجمع عليه العقلاء في كل ملة. كمال الله يعرف بالعقل. والأفعال الاختيارية تعرف أيضا بالعقل. بل إن مبدأ العقل يبقى للإنسان بعد موته للحساب والعقاب. وقد وهب الله للإنسان ثلاث قوى: الذاكرة والمخيلة والمفكرة. وكلها مظاهر للعقل. وليست عقول الناس سواء في معرفة الله أو الحياة بعد الموت نظرا للتربية والتكوين والاستعداد. ومع ذلك، قد لا يستقل العقل البشري في كل شيء ويحتاج إلى عون خارجي وهي النبوة[1]. إن منزلة النبوة من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص أو منزلة النظر على العمل[2].

---

٧٥. "كل هذا من الأولويات العقلية لم يختلف فيه ملي ولا فيلسوف"، ص٦٨.

(١) "لهذا كان العقل الإنساني محتاجا – في قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له في الحياتين – إلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال. وذلك المعين هو النبي" ص٧٤-٧٦.

(٢) "إن منزلة النبوات من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك"، رسالة التوحيد ص١١٨.

والأصل حمل الإسلام على التقليد ودافع عن العقل[١]. وأعلن استقلال العقل والإرادة، وهما أصلا العدل[٢].

وردا على سؤال تلميذه محمد رشيد رضا عن الحاجة الماسة إلى تأليف كتب تناسب حاجة العصر في الترتيب والسهولة، ومراعاة عقول المسلمين رد الشيخ ضارب المثل بعلم الكلام الذى كتب فيه "رسالة التوحيد" تحقيقا لهذا المطلب. فما هو موجود تكرار لما عرفه الناس من واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال باعتزاله مجلس الحسن البصرى دون معرفة هذا الفكر الجديد ومنشئه وما سبب قول الأشعرى بأن الوجود عين الموجود؟ ومتى دخلت الفلسفة فى كتب العقائد؟ وما الهدف من ذلك؟ وهو ما قد يوجد فى الكتب الإفرنجية[٣].

---

(١) "صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق"، السابق ص١٤٧. "فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده وخلصه من كل تقليد كان استعبده" ص١٤٩.

(٢) "تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حُرِمَ منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر. وبهما كملت له إنسانيته ..." السابق ص١٤٩.

(٣) "إننا إذا أردنا أن نكتب فى تاريخ علم الكلام مثلا فلا يوجد فى تواريخنا مادة تفى بالغرض. ويذكرون أن واصل بن عطاء أول من تكلم فى

وفى "الإسلام بين العلم والمدنية" تقوم دعوة الإسلام، التوحيد، على النظر العقلى وتوجيه العقل نحو النظر إلى الكون واستعمال القياس الصحيح. فأطلق العقل البشرى الفطرى دون قيد للتفكر فى السماوات والأرض. لذلك كان النظر أول واجبات المكلف. بل إن الإعجاز القرآنى أيضا يعرف بالاستدلال وليس فقط بالتأثير فى النفس. الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلى والإذعان له(١). والأصل

العقائد على مذهب المعتزلة، واعتزل مجلس الحسن البصرى، لكن ما سبب ذلك؟ من أين جاءه هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب؟ وما الذى حدا بالشيخ أبى الحسن الأشعرى للقول بان الوجود عين الموجود؟ ... ومتى دخلت الفلسفة فى كتب العقائد؟ وماذا كان غرض العلماء فى إدخال الفلسفة على العقول مع العقائد فى وقت واحد؟ كل هذا يعسر علينا أن نعرفه من تواريخنا. ويمكننا أن نعرف كثيرا من شئون الإسلام وتاريخه من الكتب الإفرنجية فإن فيها ما لا نجده فى كتبنا"، تاريخ الأستاذ الإمام جـ١/٩٢٧.

(١) "فأما الدعوة الأولى (الاعتقاد بوجود الله) فلم يحول فيها إلا على تنبيه العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون واستعمال القياس الصحيح ... وأطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبهه إلى خلق السماوات والأرض..."، الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، أصول الإسلام ص٩٧. "فالإسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على

الثانى تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فالعقـل أساس النقل كما هو الحال عند المعتزلة بل والفقهاء مثل ابن تيمية فى "موافقة صحيح المنقول لصـريح المعقـول" و"درء تعارض العقل والنقل"(١). فإذا لـم يحـل التعـارض فإمـا التفويض وإما التأويل. والأصل الثالث البعد عـن التكفيـر احتراما لاجتهاد الآخرين وحق الاختلاف. والأصل الرابـع الاعتبار بسنن الله فى الخلق، فالعقل والطبيعة نظام واحـد.

شيء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجـرى علـى نظامـه الفطرى (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعى)" ص٩٨-٩٩. "إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتى به هو النظر والفكر لتحصـيل الاعتقـاد" ص٩٩. "الأصل الأول للإسلام النظر العقلى لتحصيل الإيمان. فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلـى حاكم فقد أذعن إلى سلطته. فكيف يمكنه بعد ذلـك أن يجـور أو يثـور عليه؟"، ص١٠١.

(١) "الأصل الثانى تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التعـارض ... اتفـق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنـه إذا تعـارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقى فى النقل طريقـان: طريـق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمـر إلى الله فى علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قـوانين اللغـة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"، ص١٠١-١٠٢.

والأصل الخامس القضاء على السلطة الدينية. فالعقل والثورة نظام واحد كذلك. والأصل السادس حماية الدعوة لمنع الفتنة وعدم التفرق. والسابع مودة المخالفين فى العقيدة، والثـــامن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة[١].

وكانت النتيجة انشغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية والكونية وإنشائهم دور الكتب والمدارس[٢]. وبرع العرب فى العلوم الرياضية والطبيعية. وشجع الخلفاء العلـــم والعلمـــاء. فالجمود ليس حجة على المسلمين. فقد انطلق الدين بالعقل فى سعة العلم[٣].

ويتعاون العقل مع الوجـــدان علـــى التأمـــل والنظـــر والإدراك المباشر والبداهة. العقل للخارج والوجدان للداخل. العقل لظواهر الطبيعة والوجدان لظواهر النفس. لذلك يـــرى رشيد رضا أن "رسالة التوحيد" موجهة إلى العقل والوجـــدان

---

(١) السابق ص١٠٢-١٢٠.

(٢) السابق ص١٢٤-١٣٧.

(٣) "كان الدين هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم ... فكانت جميع الفنون مسارح للعقول ..."، السابق ص١٥١. "الإنسان ... يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملكوت، ويطاول بفكره أرفع معـــالم الجبـــروت"، محمـــد عبده: رسالة التوحيد ص٩٨.

لا مجرد تقرير وجيز للبرهان(١). وهو فى نفس الوقت العقل العلمى الذى يبحث فى الأسباب والغايات(٢).

و"إصلاح العقل" أحد بنود إصلاح الأزهر المعنـــوى، إصلاح العقل بالاستقلال فى العلم والفهم(٣). ووظيفة المفتـــى ليس التقليد بل الاجتهاد(٤). ولقد اعتق الإسلام الأفكـــار مـــن

---

(١) "ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونا معا على تقديم العقل والوجدان، فيـــدرك العقل مبلغ قوته ..."، محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنيـــة ص١٦٧، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام جـــ١/٧٧٩.

(٢) "منحنا العقل للنظر فى الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، والوجدان لإدراك ما يحدث فى النفس والـــذات مـــن لذائـــذ وآلام..."، السابق ص١٦٩.

(٣) محمد رشيد رضا:تاريخ الأستاذ الإمام، فى إصلاح الأزهر جـــ١/٥٦٧.

(٤) "إن الشيخ محمد عبده صار معزولا مـــن الإفتـــاء لأن وظيفـــة الإفتـــاء مختصة لمن يكون مقلدا للإمام أبى حنيفة. ولما كان الشيخ محمد عبده لم يستند فى فتوى الترانسفال على شيء من نصوص مذهب أبى حنيفة بل أخذ برأيه مثلا فقد أعلن انه مجتهد لا مقلد لمذهب، وحيث قد خرج عن التقليد المنصوص عليه فى أمر التولية فيرى العلماء أنه صار معـــزولا شرعا من وظيفة الإفتاء بمجرد هذا الخروج لأن الحاكم إنما ناط الوظيفة بالمقلد لإمام مخصوص"، السابق جـــ١/٦٧٢، القول فى اجتهاد المفتـــى وتقليده جـــ١/٦٩٠-٦٩١. "وياليت أصحاب الجمـــود ودعـــاة التـــأخير يعلمون أن الأستاذ الإمام وحزبه هم الذين يخدمون الإسلام والمسلمين فى

رق التقليد وحرر العقـول مـن ذل الأسـر والعبوديـة[1]. والشجاعة فى الحق رفع قيد التقليد ووضع قيد الدليل. وأسوأ من المقلد المستهزئ لأن المقلد قد يتحول من التقليـد إلـى الاجتهاد إذا تراءى أمامه الدليل[2].

وفى حوار الشيخ مـع سبنسـر، وبـالرغم مـن أن الفيلسوف البريطانى تطورى النزعة مـادى الاتجـاه آلـى النظرة إلا أنه ينعى على الغرب محو الحق مـن العقـول،

هذه البلاد دون سواهم، وأن عقلاء المسلمين فى جميع الأقطـار معهـم ومؤيدون لدعوتهم ..."، السابق جـ١/٧١٨.

(١) "وقد جاء الإسلام ليعتق الأفكار من رقها، ويحلها من عقلها، ويخرجهـا من ذل الأسر والعبودية، فترى القرآن ناعيا على المقلدين ذاكـرا لهـم بأسوأ ما يذكر به المجرم. ولـذلك بنـى علـى اليقـين ..."، السـابق جـ١/٧٦٢.

(٢) "وهذا (المستهزئ) لا شك أجبن من المقلد لأن المقلد تحمل ثقـل التقليـد على ما فيه. وربما تنبع فى عقله خواطر ترشده إلى البصيرة أو تلمع فى ذهنه بوارق من الاستدلال لو مشى فى نورها لاهتـدى، وخـرج مـن الحيرة. وأما المستهزئ فإنه أقل احتمالا من المقلد فـإن الهـوس الـذى يعرض لفكره إنما يأتيه من عدم صبره وثباته على الأمور وعدم التأمـل فيها"، السابق جـ١/٧٦٣.

واستبدلوا بالعقل القوى التى أدت إلى الحروب بين الأمم الأوروبية. والدواء ليس العلم بل الرجوع إلى الدين[1].

وينبه محمد عبده أربع مرات على "خطأ العقلاء". وهو نقل النموذج الغربى المنقول من الكتب والمطالعات على واقع مخالف وبيئة مغايرة. فقد أغفلوا خصوصية تجارب الشعوب، وأن تجربة شعب لا يمكن تطبيقها على شعب آخر دون مراعاة للظروف النوعية للشعب المنقول إليه بل ونوعية التجربة للشعب المنقول عنه. فالأمم فى أحوالها العمومية كالأشخاص فى أحوالها العمومية، لكل منها فرديته[2]. إنما الحكمة فى معرفة طبائع كل من التجربتين ثم

---

(١) الفيلسوف: مُحِىَ الحق من عقول أوروبة بالمرة وسترى الأمم يتخبط بعضها ببعض (ولعله ذكر الحرب) ليتبين أيهما الأقوى ليسود العالم – أو فيكون سلطان العالم، السابق جـ١/٨٦٩. "حار الفيلسوف فى حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم، فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين ... الخ. الدين هو الذى كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها فى كل زمان لكنهم يعودون فيجهلونها"، السابق نفس الصفحة.

(٢) محمد عبده: الأعمال الكاملة جـ١ الكتابات السياسية، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، خطأ العقلاء ص٢٩٦–٢٩٩، كلام فى خطأ العقلاء ص٣٠٠–٣٠٣، كلام فى خطأ العقلاء ص٣٠٤–٣٠٨، جـ٢/١١٩–١٣٢. "لكنهم أخطأوا خطأ عظيما

التحول تدريجيا بعوائد التجربة والعادات المنقول إليها نحو التحسين والرقى حتى لا ينخلع الناس عن عاداتهم فيصبحوا مسخا لا هو بالقديم ولا هو بالجديد وهو حال النخبة المثقفة المنبهرة بالغرب[1].

وبدلا من تقليد العقلاء النموذج الغربى فإنه من الأفضل التعرف على أسباب رقى الغرب ثم الأخذ بها أى العودة إلى الجذور وليس مجرد اقتطاف الثمار وعيش تجربة الرقى ومعاناة آلام المخاض[2]. وكانت البداية بالنفس أى

من حيث أنهم لم يقارنوا بين ما حصلوه وبين طبيعة الأمة التى يريدون إرشادها. ولم يختبروا قابلية الأذهان واستعدادات انطباع للانقياد إلى نصائحهم واختفاء آثارها ..."، السابق ص٣٩٦. وأيضا: وصفة للمتفرنجين المقلدين، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار ١٩٣١، جـ١/٣١٢.

(١) "وإنما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها الكلية المقررة فى عقول أفرادها ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد منها بالمرة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج حتى لا يمضى زمن طويل إلا وقد تخلصوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون ..."، محمد عبده، الأعمال الكاملة جـ١، الكتابات السياسية ص٢٩٨.

(٢) "تولى أمر هذه البلاد (المصرية) أناس فى أزمان مختلفة، تظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية– على ما يزعم– إلى حالة التمدن التى عليها أبناء الأمم المتمدنة، وجعلوا الوسيلة إلى ذلك أن تنقل عادات أولئك الأمم

تغيير عادات الناس من الذهن والقلب، ونزع جـذورها مـن الداخل قبل الخارج. هكذا حدث التقدم فى الغرب بنزع جذور التخلف من الذهن وتصحيح مسار العقل من العقل المدرسى إلى العقل الحديث، من العقل الناقل الحافظ إلى العقل الفـاهم المستدل(١).

ومن خطأ العقلاء أيضا تبرير الحجر الـذى يضـعه المتسلطون على الأهالى تقييدا لحرية الرأى، وهجوم الشرطة

المتمدنين وأفكارهم وأطوارهم إلى هذه البلاد. وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية وتشبهنا بهم فى الأطوار كافٍ فى أن نكون مـثلهم، وإن استلامنا لتلك العادات وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير. لـم ينظـروا فـى الأسباب والوسائل التى توصل بها أولئك الأمم إلى هذه الحال التى هـم عليهـا حتى يعتدوا مثلها أو قريبا منها لترقى هذه البلاد بل ظنوا أن هذه الغايـة مـن الممكن أن تكون بداية ..."، السابق ص٣٠٠.

(١) "إن بداية التقدم الأوروبى فى الحقيقة كان فى نفـوس الأهـالى وأفـراد الرعايا"، السابق ص٣٠٠. "أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلـى حالـة التمدن الحاضرة والأهالى على غير علم منها بأنفسهم فاستلفتهم العقـلاء إليها لكن لا بتحريك غيرتهم إلى العمل اختيارا أو إلجائهم إليه اضطرارا وتسهيل الطرق لهم حتى يسير من جميـع عناصـر الـبلاد وطبقاتهـا أشخاص مختلفون فى الأفكار والأحوال إلى تلك البلاد المتمدنة ويشهدوا عاداتها وأحوالها، ويهتم العقلاء منهم بالبحـث عـن أسـباب السـعادة وموجبات الشقاء ..."، السابق ص٣٠١.

على الناس ليلا فيما يسمى "الكبسة" أو "زوار الفجر" بلغة عصرنا. واجب العقلاء هو تخليص رقاب الناس من هذا القهر أسوة بالأمم المتمدنة فى حرية الفكر، قولا وعملا، للناس، والرقابة على الحكم، والاعتراض على مظاهر الفساد[1]. لا يعنى ممارسة الحرية التفوه بألفاظ تخدش عقائد الناس. ما فعله الأوروبيون فى ذلك خطأ فاحش، قلده العقلاء فى بلادنا بالرغم من أن الظروف غير ملائمة[2]. ومع ذلك

---

(١) "وكان من جملة التقييدات العنيفة التى وضعها أولئك المتسلطون الحجر على أهالى المدن فى الأعمال والأقوال الشخصية ... فتلك كانت حالة تعيسة يجب على عقلائنا أن ينتحلوا كل وسيلة لتخليص رقاب العباد منها ..."، السابق ص٣٠٤-٣٠٥.

(٢) "وأما نتائج حرية الفكر- التى يزعمونها- فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية. فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينه الذى ولد فيه... فهذه الحرية البتراء التى رمانا بها عقلاؤنا لم تدع لها أثرا يحمد وإن كان الأورباويون يحرصون عليها فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائما لمثل هذا الإطلاق الذى هو فى الحقيقة عين الرق والاستعباد ..."، السابق ص٣٠٦. "فتلك الحرية التى سموها إطلاق الفكر قد عتقت صاحبها من قيد العقل وأسلمته إلى الجهل الأعمى. فهو يتصرف به كيف ما يقتضى من المضرات. ولو أنه بقى تحت سيادة العقل يسوسه المهذبون، ويقوده المتبصرون حتى يعلم من أين تؤتى الأفكار وبأى وسائل يوفى العقل حظوظه الحقيقية لكان ذلك خيرا وأبقى ..."، السابق ص٣٠٧.

يظل الحكم للصفوة المستنيرة[1].

٥- وقد استمر صاحب المنار فى العقلانية الإصلاحية إلى أن اندلعت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وقضى على الخلافة، فارتد سلفيا خشية من الإصلاح بعد أن نجح حزب الاتحاد والترقى وجماعة تركيا الفتاة فى الاستيلاء على السلطة فى عاصمة الخلافة وخشية أن يتكرر ذلك فى باقى أقطار العالم الإسلامى. كان الإصلاح الأول قبل الكبوة يمثل روح الأستاذ الإمام ضد الجبر والتوكل وترك الأسباب ورفض الرأى الآخر والجهل والخرافة والتقليد[2].

قبل أن يرتد رشيد رضا سلفيا كان تلميذا وفيا للأستاذ كما يبدو ذلك فى "الأمالى الدينية" أو "العقيدة المنارية" لعام ١٩٠٠-١٩٠١. فالدين والعقل صنوان. الإيمان تصديق

(١) السلطة للصفوة المستنيرة، السابق ص٣١٦-٣١٧.

(٢) "تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيدا، وترك الأسباب إيمانا، وترك الأعمال المفيدة توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا وإلحادا، وإيذاء المخالف فى المذهب دينا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحا، واختبال العقل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا، والمهانة تواضعا، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليما، والتقليد الأعمى لكل متقدم علما وإيقانا"، السابق جـ١/١٠٠٦.

العقل، والعقل برهان الإيمان. لا يوجد فى الدين ما يعارض العقل، ولا يوجد فى العقل ما يناقض الدين. وإن تناقض ظاهر النص مع العقل أوّل النص، فالعقل أساس النقل. العقل يقين والنص باعتباره لغة ظن. وما أكثر الآيات التى تحث على التفكير والتعقل وطلب البرهان(١). ومن هنا أتى خطر التقليد وضرورة الاجتهاد(٢). وقد أوجب العلماء النظر والاستدلال على من يقدر عليه، وتركه عصيان(٣). وإذا كان

---

(١) "العقل مشرق أنوار الدين، والإيمان هو تصديق العقل بأن جميع ما أتى به النبى حق. فالدين الإسلامى والعقل توأمان. وقد أجمع أئمتنا على أنه ليس فى الدين شىء يمنعه العقل ويحيله، وأن من علامة الحديث الموضوع أى المكتوب على النبى صلى الله عليه وسلم استحالة معناه عقلا. ومن المقرر عندهم أن ما عساه يوجد من النقول الصحيحة مخالفا فى ظاهره للعقل فلابد من تأويله وتخريجه على وجه صحيح يقبله العقل وإلا استحال الإيمان به. القرآن لا يخاطب إلا العقل لا سيما فى قضايا الإيمان ومسائل الاعتقاد والتى يطلب فيها العلم ويرفض الظن وإن كان راجما ..."، السيد محمد رشيد رضا: أمالى دينية أو العقيدة المنارية، جمعها د. محمد رضوان حسن، دار الشمال، طرابلس، لبنان ١٩٩٠، الدرس الثانى: الدين والعقل ص٥٩-٦١.

(٢) الاجتهاد والتقليد، السابق ص٦١-٦٦.

(٣) "لا خلاف بين العلماء فى وجوب النظر والاستدلال على من يقدر عليه وفى عصيان من يتركه مع القدرة ويكتفى بالتقليد. فتلخص أن المقلد إما كافر وإما عاص بترك النظر، اللهم إلا إذا كان ضعيف العقل بعيد الفهم غير قادر على النظر والاستدلال"، السابق ص٦٣.

الناس أربعة طبقات، المجتهدون والعلماء والمقلدون ومن لا يعرفون من الإسلام إلا الظواهر فأعلاهم مرتبة المجتهدون[١].

وفى الدرس الرابع من "الأمالى الدينية" "أحكام العقل" يتبنى رشيد رضا النسق الأشعرى القديم الذى بدأته "العقيدة النظامية" للجوينى والذى يبدأ بأحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل. فالإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزما أو ظنا. والعقلى هو العادى والمستحيل هو غير العادى. فالعقل والواقع أيضا صنوان[٢].

وفى "شبهات النصارى وحجج الإسلام" يرد رشيد رضا على إنكار فرح أنطون فى "الجامعة" أن الإسلام دين العقل[٣]. ويثبت أن الإسلام دين العقل بالكتاب والسنة. ولماذا يكون الإسلام عدوا للعقل ويمكن هدمه بالعقل وأنه ضد العلم

---

(١) السابق ص٦٣-٦٤.

(٢) السابق ص٧٥-٧٨ "أحكام العقل: الإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزما فى البعض وظنا فى البعض الآخر ...".

(٣) محمد رشيد رضا" شبهات النصارى وحجج الإسلام، المؤتمر الإسلامى طـ٣، القاهرة ١٩٥٦، ص٦٠-٦٨.

مثل باقى الأديان والوقوع فى القياس المستحيل؟(١). فالإسلام بالنص دين العقل والعلم. ولا يكفى فيه الظن. أصوله عقلية. وعقائده برهانية. وفى حالة تعارض العقل مع السمع يثبت العقل ويؤول السمع أو يفوضه(٢). وظل الأمر كذلك حتى العقائد المتأخرة التى تمت صياغتها بالشعر. وهو ما أكده المعتزلة فى العقائد والرازى فى التفسير. ونقد الغزالى الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة" نقدا عقليا لظنونهم فى الإلهيات، وليس هدما للعقل. فبإجماع الأمة الإسلام دين العقل. ووحد الفلاسفة بين الدين والعقل وكما عرض ذلك ابن رشد فى "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". فالشرع الإسلامى أوجب النظر بالعقل وجعله أساسا للعقائد. فالنظر أى الاعتبار واجب بالشرع. ويمكن استنباط الشرع بالقياس العقلى. بل إن ابن حزم قبله أثبت قواعد المنطق بنصوص الكتاب والسنة. وقد رد ابن رشد على الغزالى فى "تهافت التهافت". بل إن ابن رشد نقد الأشاعرة فى "مناهج الأدلة" لأنهم يسيئون استخدام العقل،

---

(١) انظر دراستنا: القياس الحضارى.

(٢) مثل: وكل نص أوهم التشبيها :. أوّله فوّض ورم تنزيها، ص٦١.

ويسيئون تأويل النقل. ويتفق جميع الفلاسفة على ذلك، الكندى والرازى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجه.

وفى "يسر الإسلام وأصول التشريع العام" يجيب رشيد رضا على عشر مسائل عن كمال الدين ويسره والقرآن والرسول وأمور الدنيا والإسلام وكراهية كثرة السؤال وذم الابتداع، وان الإسلام دين توحيد واجتماع. وأكبر المسائل هى العاشرة عن القياس والرأى والاجتهاد بحيث تشمل تسعة أعشار الكتاب[1]. يعرض لإبطال ابن حزم القياس والرأى ويقارنه برأى ابن القيم ويجمع بين الإنكار والإثبات. فالرأى ثلاثة أقسام: رأى باطل ورأى صحيح ورأى موضع الاشتباه. الرأى الباطل هو المخالف للنصوص، والكلام فى الدين بالخرص والظن، والرأى المتضمن التعطيل، وما يؤدى إلى البدع والقول بالاستحسان. والرأى المحمود رأى الصحابة، وما يفسر النصوص، ورأى جماعة الشورى، والاجتهاد الذى أجازه الصحابة فيما لا نص فيه[2].

---

(١) محمد رشيد رضا: يسر الإسلام وأصول التشريع العام، المؤتمر الإسلامى، القاهرة ١٩٥٦، المسائل التسع الأولى ص٢٣-٢٧، المسألة العاشرة ص٢٨-٧٤.

(٢) السابق ص٣٥-٤٧.

لقد أخطأ نفاة القياس برد القيــاس الصــحيح خاصــة المنصوص على علته وتقصيرهم فى فهم النصوص وتحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه واعتقادهم أن عقول المســلمين ومعاملاتهم كلها باطلة. بينما أخطأ مثبتو القياس فى شــمول النصوص وتفاوت الأحكام فيها وإغنائها عن القياس الصحيح وليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس. مثال ذلك الربا فى علته وحكمه(١). وهو ما انتهى إليه الشوكانى أيضا فــى الاستدلال بالقرآن وبالحديث وبالإجماع على القياس. والقياس الصحيح هو بحث فى التزام النصوص فى العبادات واعتبار المصالح فى المعاملات كما فعل مالك والطوفى والشــاطبى فى مسألة المصالح(٢).

وبعد الردة كتب رشيد رضا "الوحى المحمــدى" عــام ١٩٣٣ بالإضافة إلى عنوان فرعى طويــل "ثبــوت النبــوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإســلام ديــن الأخــوة الإنسانية والسلام"(٣). ويتخلله رد على المستشرقين كنمــوذج

---

(١) السابق ص٤٧-٦٢.

(٢) السابق ص٦٣-٧٩.

(٣) "تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيدا، وترك الأســباب إيمانــا، وتــرك الأعمال المفيدة توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا وإلحادا، وإيذاء المخالف فى

لموقف "الإفرنج" مثل درمنغام. وفيه يتم الانحياز إلى الموقف السلفى. فالعقل والعلم لا يغنيان عن هداية الرسل[١]. ومع ذلك تظل بقايا تعاليم الأستاذ الإمام فى المقصد الثالث من مقاصد القرآن الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال". يمنع التقليد والجمود وإتباع الآباء والجدود، ويدحض شبه التقليد ويعطى البراهين على الاجتهاد[٢]. ففى حين غاب لفظ العقل من الكتاب المقدس حضر فى القرآن أكثر من خمسين مرة ومع أولى الألباب أى العقول بضع عشرة مرة، وكذلك أولى النهى. وذكر الفعل مئات المرات مما يدل على أن العقل هو فعل التعقل. وأبطل الإسلام التقاليد الدينية التى كانت حجرا على العقل. ومن

المذهب دينا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحا واختبال العقل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا، والمهانة تواضعا، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليما، والتقليد الأعمى لكل متقدم علما وإيقانا"، السابق جـ١/١٠٠٦.

(١) محمد رشيد رضا: الوحى المحمدى جـ٢، مطبعة المنار، مصر ١٣٥٢هـ.

(٢) السابق ص٣٠-٣٣.

تجليات العقل العلم والحكمة. والإسلام دين الحجة والبرهان. أقام البرهان العقلى على بطلان الشرك. والإسلام دين القلب والوجدان والضمير، وكلها مرادفات للعقل[١]. وقواعد الاجتهاد من النصوص كما وضعها علم القواعد الفقهية[٢].

وفى "الدين والوحى والإسلام" للشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ الأستاذ الإمام لا يذكر العقل صراحة كجامع مشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة ولكن يذكر فى الدين الصلة بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين[٣]. والتوحيد بينهما عند ابن حزم فى "الفصل فى الملل والنحل"، والشهرستانى فى "الملل والنحل"، وابن رشد فى "فصل المقال"، وابن سينا والفارابى فى "تحصيل السعادة". فالموضوع واحد، الحق. والغاية واحدة، الكمال، وإن اختلفت الطرق، العقل أو الوحى. الظاهر للجمهور، والباطن للخاصة[٤].

---

(١) السابق ص١٩١–٢٠٨.

(٢) السابق ص٢٢٧.

(٣) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة طـ٢/١٩٧٠، ص٣٦–٤٠.

(٤) من آثار مصطفى عبد الرازق، جمعها على عبد الرازق، دار المعارف،

وبمناسبة تعريب طه حسين ومحمد رمضان كتاب "الواجب" لجيل سيمون الذى أراد بسط الفلسفة على الحياة العملية، فالفلسفة هى علم الحياة، علق مصطفى عبد الرازق بضرورة تخليص أذهان الناس من سوء الظن بالفلسفة. ويعترض على جعل الفلسفة نصيرا للدين فذلك مضر بالفلسفة والدين معا. فالدين إيمان، والفلسفة رأى يمكن التعاون بينهما على إسعاد الإنسان، الدين عن طريق القلب والعواطف، والفلسفة عن طريق النظر والاستدلال. القلب حر فى الإيمان، والعقل حر فى الفهم. الفلسفة لا تعادى الدين ولكنها لا تخدمه.

ويستمر العقل الإصلاحى عند محمد فريد وجدى. فمن ضمن مقاصد القرآن إقامة سلطان العقل، وإعلان حرية النظر، وهدم صنم التقليد[1].

مصر ١٩٥٧ ص١٢٤-١٢٦ "إنى أحب الحرية حبا يجعلنى حريصا على أن تكون للعقول حريتها فى الفهم، وللقلوب حريتها فى الإيمان. ما كانت الفلسفة لتعادى الدين ولكنها أيضا لا تخدمه"، السابق ص١٢٥.

(١) محمد فريد وجدى: الأدلة العلمية على جواز ترجمة معانى القرآن إلى اللغات الأجنبية، مطبعة المعاهد الدينية، القاهرة ١٩٣٦ ص٣.

٦- وينتقل العقل الإصلاحى من الأزهر وبالإضافة إليه إلى أساتذة الجامعات مثل محمود قاسم (١٩١٣-١٩٧٣)، وعثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، وتوفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١). فعند محمود قاسم العقل هو أداة الإصلاح. والرشدية العقلانية هى النموذج[1]. فابن رشد العقلانى غير تأويلات شراحه، التأويل الأفلاطونى الأفلوطينى أو المادى الأرسطى الملحد أو الذى يقول بالحقيقتين، للخاصة وللعامة. ابن رشد هو الذى يوحد بين الحكمة والشريعة، ويجعل النظر واجبا بالشرع[2]. ويخصص دراسة لموضوع "النفس والعقل" مع مقارنة بين فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام[3]. وهو الذى أعد الطبعات العربية الأولى لشروح وتلخيصات ابن رشد. وهو أيضا المعتزلى الفيلسوف الذى ساهم فى إصدار

---

(١) انظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية فى الذكرى العشرين، محمود قاسم (١٩١٢-١٩٧٣)، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٥١-٧٦.

(٢) كانت رسالته للدكتوراه فى فرنسا "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكوينى"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩. والرسالة التكميلية ترجمة بالفرنسية لكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٤.

(٣) محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

بعض أجزاء "المغنى" للقاضى عبد الجبار. ولم تكن له أصول غربية بالرغم من ترجماته لبعض مؤلفات الوضعية الاجتماعية.

وتعتبر "الجوانية" ممثلة للعقلانية الإصلاحية التى يصعب فيها التمييز بين أصولها التراثية عند الغزالى والتصوف بوجه عام وأصولها الغربية خاصة عند ديكارت وكانط وبرجسون ومصادرها الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال بل وربما مصادرها اليونانية فى الرواقية. فاللفظ نفسه عربى "من أصلح جوانيه أصلح الله برانيه". وهو فى نفس الوقت ترجمة للفظ الألمانى "ترنسندنتال". بل ويمكن كتابة تاريخ الفلسفة كله ابتداء من هذا التمييز بين الجوانية التى يمثلها سقراط وأوغسطين وديكارت وكانط وبرجسون، والبرانية التى تمثلها التيارات المادية مثل الوضعية والماركسية[١].

ويتوجه العقل الإصلاحى إلى مجال الأخلاق فى جملة

---

(١) انظر دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، قراءة فى الجوانية، عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٧٧-١١٣.

أعمال "توفيق الطويل" (١٩٠٥-١٩٩١). وهو عماد المثالية الأخلاقية التى تنحو نحو التوسط والاعتدال. فالمثالية المطلقة، أخلاق الواجب الصورى، والمادية والوضعية والماركسية والتطورية كلاهما تطرف، على طرفى نقيض، والعقلانية الإصلاحية وسط بينهما، مثالية معتدلة أو معدلة تنحو نحو الواقعية الإنسانية طبقا لمبدأ "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"[1].

وهى نفس العقلانية الإصلاحية عند محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣) تأصيلا فى النظام من أئمة الاعتزال والكندى فى رسائله الفلسفية والعلمية وابن الهيثم فى "ثمرة الحكمة". تعيد عرض موضوعات علم الكلام القديم خاصة الطبيعيات بمنهج جديد وهو التأمل العقلى والبرهان النظرى[2].

---

(١) انظر دراستنا: من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية، تحية إلى وحوار مع توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١١٥-١٧٣.

(٢) انظر دراستنا: الجديد فى القديم، تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى، محمد عبد الهادى= =أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧٥-٢٠٩. كذلك كتب أبو يعرب المرزوقى "إصلاح العقل"، مركز دراسات الوحدة العربية.

٧- وفى مرحلة التحول من العقلانية الإصلاحية إلى الحركات الإسلامية المعاصرة يظهر "التراث فى ضوء العقل" يغلب عليه الطابع السياسى أكثر من الطابع العقلانى[١]. فالمعتزلة مثل الحسن البصرى، والزيدية مثل القاسم الرسى، والإمامية مثل الشريف المرتضى. يتقلص أصل العدل فى خلق الأفعال أى فى الحرية فحسب بل والحرية السياسية دون الحسن والقبح العقليين أى العقل[٢]. والمعتزلة قوة سياسية فى المناطق التجارية. ونشأة العقلانية الإسلامية تحولت إلى مجرد خطابة وفتوحات. و"العقل والحكمة" تحليلات لآياتهما دون موقف أو سجال. و"العقل ومكانته فى الإسلام" نظر فى المعجزات. و"عقلانية الإسلام" مستمدة من القرآن الكريم وليست خارجة عنه[٣]. والطهطاوى هو من دافع عن الحريات السياسية دون ذكر العقلانية والتنوير بعد أن تماهيا مع الغرب المناهض

---

(١) د. محمد عمارة: التراث فى ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٠.

(٢) السابق ص١٠٢-١١٤.

(٣) نشأة العقلانية الإسلامية ص١١٧-١١٨، المعتزلة ص١٣٥-١٣٦، العقل والحكمة ص١٤٨-١٤٩، العقل ومكانته فى الإسلام ص١٥٦-١٥٧، عقلانية الإسلام ص٢٤٨-٢٤٩.

للدين[1].

وخفتت العقلانية الإصلاحية وضعفت أركانها إلا من إعلان النوايا كما هو الحال فى "النظرية الإسلامية للعقل"[2]. فهناك إسلامية للعقل تجعله عقلا إسلاميا. تدفع عنه بعض الشبهات مثل التصديق القلبى للنص، وتبرير أنظمة الحكم، والوجدانية، وعدم القدرة على مواجهة التيارات، وعقيدة الجبرية، وتبرير ما يحدث فى العالم من شرور وآثام[3]. ومن مظاهر تخلف العقل المسلم الآن تحجيم العقل بالشريعة وبعض المعتقدات التى أضرت بالعقل مثل التقليد. لقد وصف القرآن العقل وبيّن وظائفه فى معانى للفظ المختلفة. كما أرشد إلى تربية العقل وحسن استعماله وتأسيسه على الأخلاق، جمعا بين العقل النظرى والعقل العلمى. كما ظهرت نفس المعانى فى السنة وعند الصحابة[4]. وهو العقل الذى منه خرج الفهم المستنير للدين، وعليه تأسس العلم. وتأثيره فى

---

(١) السابق ص٧٥-٩٣.

(٢) عبد الحى عمور: النظرية الإسلامية للعقل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ١٩٩٨.

(٣) السابق ص١١-٤٠.

(٤) السابق ص٤١-٧٤.

أوروبا قبل أن ينتكس بسبب الخوض فى الإلهيات، وغياب الاعتزال، والانفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية، والنظرة التجزئية للقضايا، وعدم مراعاة سنن الكون. وليس مستحيلا أن يعود العقل الإسلامى إلى الانفتاح من جديد(١).

ولدى الحركات الإسلامية المعاصرة لم يعد "العقل" أحد أركانها. ففى "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته" يتسم الفكر الإسلامى بسبعة خصائص ليس من بينها العقل أو العقلانية وهى: الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد(٢).

بل تتخلى العقلانية الإصلاحية عن دورها العقلى وتصب فى الذوق الصوفى فى "العمل الدينى وتجديد العقل"(٣). فالعقل ثلاث مراتب: الأول العقل المجرد وهو العقل الرياضى العلمى الذى يجرد الأشياء فى الأعداد والرسوم ويشيّء الحقائق فى موضوعات. وله حدوده فى عجزه عن تناول كل الموضوعات خاصة الإلهية والتى

---

(١) السابق ص٧٥-١١٦.

(٢) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، دار الشروق، القاهرة (د.ت) ص٤٧-٢٣٦.

(٣) د. طه عبد الرحمن: العمل الدينى وتجديد العقل، بابل، الرباط ١٨٨٩.

يعتبرها رمزية لا وجودية، ظنيـــة لا يقينيـــة، وتشـــبيهية لا تنزيهية، ووصفها لا التقرب إليها! وهناك حدود عامة لعقـــل المجرد مثل الحدود المنطقية: عدم البت وعدم التمام، والعجز عن رفع الحدود المنطقية. والحدود الواقعية مثل: النســـبية، والاسترقاقية، والفوضية. والحدود الفلســـفية مثـــل: ماديـــة العقلانية المجردة، وملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد، وعدم وجوب العقلانية المجردة. ومن ثم يحتاج العقل المجرد إلـــى تكميل[١].

والثانى "العقل المسدَّد" وهو العقل الشـــرعى العملـــى وليس العقل النظرى. وظيفته جلب المنافع ودفع الأضـــرار والاشتغال بالمسائل العملية. وآفاته تطرقه إلى الموضوعات العقائدية وليس اللاعقلانية واللاتاريخية. ومن آفاته الخلقيـــة تجنب مسألة الألوهية والتقرب بالأســـماء الحســـنى، وآفـــة التظاهر والتقليد. وهو العقل السلفى الفقهـــى الـــذى انشـــغل بالإصلاح، ونقد الطرق الصوفية، ووقوعه فى آفتى التجريد والتسييس[٢].

---

(١) السابق ص٢٩-٦٨.

(٢) السابق ص٦٩-١٣٢.

والثالث "العقل المؤيَّد" وله صفاته التجريدية والعينية والعبدية. وله كمالاته العقلية والصوفية. وهو قادر على التحقق الأكمل. يتقرب بالأسماء الحسنى وبالذكر. وهو عقل عملى أيضا. له نموذجه وإشاراته. فله صفة الإلزام والتكليف الباطنى الذى لا يتصف بالذاتية والغموض(١). فلا يتعارض الذوق مع العقل.

ثم تضيق الحركة السلفية بكل توظيف جذرى للعقل أو تأكيد دوره فى النقد متهمة إياه بالعقل الوضعى الذى يفصل بين العقل والوحى ويقوم بنقد وضعى للتراث. وهو عقل محدود ليس به إشراقات بين الحدس والفكر. وهو أقرب إلى الهوى منه إلى الحق، يدعى التجديد والأصالة وهو أقرب إلى التبعية والاستعارة(٢). أما العقل فى التراث وهو العقل الموروث فقد استطاع حل إشكالية احتمال تعارض العقل والوحى فيما عرف باسم العقل والنقل. وهما متكاملان قادران على معرفة القيمة والغيب، والجمع بين المعارف

---

(١) السابق ص١٣٣-٢٣٨.

(٢) لؤى صافى: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨.

الجزئية والمعرفة الكلية[1].

ولا ضير من إعمال العقل فى النصوص مع الحفاظ على مستويات النص، والعلاقة المنهجية بين الكتاب والسنة. كما لا ضير من استعمال القياس ضمن نظام الخطاب ومنطق اللغة: الدلالة والبيان، والعلة والقياس، وقواعد الاستدلال[2]. ولا ضير من استعمال العقل فى الوقائع والتحول من السحر إلى العلم، وتوجيه العقل نحو الطبيعة واكتشاف أسسه العينية وإتباع مناهج الاستنتاج وطرائق الاستدلال والنظر، وقواعد الاستقراء وطرائق الاستدلال التجريبى. فالعلم له أسسه النظرية والتجريبية. ولا ضير أخيرا من توجيه العقل نحو نظام المجتمع والخيارات القصدية دون وقوع فى الوضعية المنطقية أو المادية التاريخية كما فعل ابن خلدون أو المنهجية الإسقاطية فى دراسة المجتمع بل بالاتجاه نحو تكامل منهجى فى الدراسات الاجتماعية[3].

---

(١) السابق ص٢٩-١١٦.

(٢) السابق ص١١٧-٢١٢.

(٣) السابق ص٢١٣-٣٠٠.

وتدرأ الشبهات عن العقل السلفى فى "منهج السلف بين العقل والتقليد"(١). فمن الشبهات وصفها بالإتبـاع والتقليـد، وبالغلو والتكفير، وبالتفويض فيما لا يمكن معرفته ومن ثـم تكون أقرب إلى الجهل منها إلى العلم(٢). فى حين أن المناهج تختلف باختلاف العلوم. لذلك فإن مفهوم العقل عند السـلف يعنى مدارك العقول أى قدرة العقل على إدراك موضـوعاته سواء فى عالم الشهادة أو عالم الغيب. والغيب نوعان: نسبى يمكن إدراكه كما هو الحال فى الدراسات المستقبلية، ومطلق وهو ما لا يمكن إدراكه مثل نهاية الزمان، ويستند الوحى إلى العقل كما يستند العقل إلى الوحى بالتوجه نحو اليقـين ضـد الظن والشك والنسبية، والشمول ضد التجزئة، والتوجه إلـى العمل ضد المغالاة فى التحلـيلات النظريـة المجـردة(٣). والمنهج السلفى منهج تحليلى نقدى كما وضح فى أعمال ابن تيمية فى نقد المنطق الأرسطى وفرق الشيعة والقدرية. كمـا يعتمد على البرهان، ويؤسس العقيدة علـى اليقـين. ويبـدأ

---

(١) د. محمد السيد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح مفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات، دار قباء، القاهرة ١٩٩٩.

(٢) السابق ص٧-٣١.

(٣) السابق ص٣٢-٨٥.

بالتجربة الحسية والعالم الحسى المدرك بالحواس. كما اتجهت السلفية المعاصرة نحو النقد الذاتى والتطلع إلى الحوار مع التيارات الفكرية المغايرة(١).

وبعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ وظهور المشاريع العربية المعاصرة تم تجاوز القسمة التقليدية الموروثة منذ عصر النهضة العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية العلمانية إلى مشاريع جديدة تحت "نقد العقلانية" بفروعها الثلاثة: "نقد العقل الإسلامى" لمحمد أركون وريث العقلانية الإصلاحية، و"نقد العقل العربى" لمحمد عابد الجابرى وريث العقلانية القومية، و"نقد العقل الغربى" لمطاع صفدى وريث العقلانية العلمية العلمانية.

"من أجل نقد للعقل الإسلامى" هو الكتاب التاسع من أعمال أركون(٢). ويظهر فيه فى الفصل الثانى فقط "مفهوم

---

(١) السابق ص٨٦-١٩٥.

(٢) الأعمال السابقة وهى بالفرنسية هى: ١- تهذيب الأخلاق (ترجمة فرنسية لمسكويه) ١٩٦٩، ٢- مساهمة فى دراسة النزعة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى، مسكويه فيلسوف ومؤرخ ١٩٧٠، ٣- محاولات فى الفكر الإسلامى ١٩٧٣، ٤- الفكر العربى ١٩٧٥، ٥- الفكر العربى ١٩٧٥، ٦- الإسلام بالأمس والغد ١٩٨٢،

العقل الإسلامى"[١]. ويستشهد فى مقدمته بقول مأثور للغزالى عن علاقة العقل بالنقل وتلازمهما، وضرورة كل منهما للآخر. ويتصدره الحديث القدسى "أول ما خلق الله خلق العقل". فالعقل ليس مستقلا بل هو مشروط بالوحى. ويميز فى مدخل تاريخى بين العقل فى التراث القديم النظرى والعملى ثم العقل فى الفكر العربى المعاصر. ويتجلى العقل القديم فى "الرسالة" للشافعى وتحليل ألفاظها ومعانيها وتشريعاتها وكيفية التحول من اللغة إلى التشريع مع تفصيل لأركان القياس ومفهوم الاختلاف وتعدد الصواب، وعلاقة المصطلحات الكلامية بالمصطلحات الفلسفية. فالعقل التراثى متجه نحو العمل أكثر منه نحو النظر. وهو ما حاول الفكر العربى تجاوزه باستعارة العقل النظرى الخالص من الفكر الغربى مع أنه أيضا ذو توجه عملى عند ديكارت وكانط وهيجل وحتى فوكو فى العقل والسلطة. والحقيقة أن "العقل

٧- الإسلام، الدين والمجتمع ١٩٨٢، ٨- قراءات القرآن ١٩٨٢، ٩- نقد العقل الإسلامى ١٩٨٤، ١٠- الإسلام، الأخلاق والسياسة، ١١- انفتاحات على الإسلام.

(١) M. Arkoun: Pour une critique de la Raison Islamique, Maissouneuve et larose, Paris, ١٩٨٤.

الإسلامى" هو مجرد الإنتاج التراثى لمتون فى موضوع العقل. فهو تراث أكثر منه عقل، خطاب وليس ملكة. إلا أن المشاريع العربية المعاصرة أرادت التجريد ونحت مفاهيم حتى ولو تم ذلك على حساب التراث والتاريخ. وتخلو باقى المؤلفات الأخرى من أى تحليل للعقل الإسلامى. واتجهت أكثر نحو الإسلام الاجتماعى والسياسى بمناهج تحليلية غربية خاصة اللسانيات وبهدف التفكيك وكما هو واضح فى "قراءات القرآن"(١).

ثالثا: العقلانية الليبرالية.

وتعنى العقلانية التى استقت مصادرها من فلسفة التنوير فى الغرب خاصة عند الطهطاوى فى "تلخيص الإبريز" و"مناهج الألباب" وخير الدين التونسى فى "أقوم المسالك". ويتعادل فيها المصدران القديم والجديد.

١- ففى "تلخيص الإبريز" للطهطاوى تقوم الشريعة الإسلامية على العقل والمصلحة، وعلى التحسين والتقبيح العقليين والاستصلاح. ومن ثم لا تعارض بين التراث

---

(١) السابق ص٦٣-١٠٠.

الإسلامى والتراث الغربى، علوم الأنا وعلـــوم الآخــــر، دار الإيمان ودار الكفر، دار القرب ودار البعـــد، دار الـــرخص ودار الغلاء. الشريعة أســـاس الحكـــم، والحكـــم الشـــرعى والشرف الذاتى نفس الحكم. فالشرع والوجود نفس الشــــىء، الشرع شرف الوجود، والوجود تحقق الشرع. العقل والشرع كلاهما تأكيد على المعرفـــة الوجدانيـــة والتجربـــة الحيـــة. فالإنسان على الفطرة يعـــرف بالوجـــدان أولا ثـــم تحصـــل المعارف بالصدفة وبالإلهام وبالإيحاء. ومن ثم يمكن أن تتقدم الأمتان، أمة الإسلام والأمم الغربية. الأولى بحكم الشــــرع، والثانية بحكم العقل. وكلاهما يقومان على قاعـــدة التحســـين والتقبيح العقليين، قاعدة الاعتزال الأول وأحد أصوله الخمسة بالرغم مما يظهر من ثنايا الطهطاوى من أشعرية ظاهرة. لا عجب إذن أن تتقدم أمة الإسلام، فهى أولى بســـائر العلـــوم الحكمية والفنون والعدل والإنصاف. وقـــد تقـــدمت الأمـــة الفرنسية كذلك لإقامة علومها السياسية على قاعدة التحســـين والتقبيح العقليين كما بدا ذلك فى "روح الشرائع" لمونتسكيو، ابن خلدون العرب كما أن ابن خلدون لدينا هـــو مونســـكيو

الشرق[1]. والأمة الفرنسية إحدى الفرق غير الإسلامية بتعبير القدماء ولكنها من حيث قاعدة التحسين والتقبيح العقليين تتفق أو تختلف مع الفرق الإسلامية. فالدين والعمران شيء واحد، والشريعة مثل السياسة. والعلوم الشرعية على منوال العلوم السياسية، والأنبياء مثل الحكماء كما قال الفلاسفة القدماء. لا فرق إذن بين حضارة الأنا وحضارة الآخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل، بين النقل والعقل، بين الموروث والوافد بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. "الكرنتينة" مثلا أى العزل الطبى فعل حسن وبالتالى حكم شرعى عندنا وحكم عقلى عندهم[2]. وقد ظهر

---

(١) "وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماه عندهم شرعية ... روح الشرائع لمونتسكيو وهو أشبه بالمذاهب الشرعية والسياسية ومبنى على التحسين والتقبيح العقليين. ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجى كما أن ابن خلدون يقال عندهم أيضا مونتسكيو الشرق أى مونتسكيو الإسلام"، تخليص الإبريز ص١٩١.

(٢) "فإن الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين ... إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلا، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطور الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد

الإسلام ظهورا تلقائيا فـــى الغـــرب عـــن طريـــق رفـــض النصرانية العقائدية الشعائرية وحصرها فى مجرد الشكل ثم قيام الحياة العامة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومنها الحرية وحق المعارضـــة السياســـية وهـــى عنـــدنا الأمـــر بالمعروف والنهى عن المنكر. لقد رفض الأوروبـــى الـــدين لسوء سمعته ومخالفته للعلـــوم الطبيعيـــة، وعـــرف تلقائيـــا التسامح والعقل والعلم وجميع قيم التنوير. إن مـــا تحتويـــه "الشرطة" أى الدستور الفرنسى من تقييد لسلطة ملك فرنســا تتفق مع الكتاب والسنة من حيـــث المضـــمون[1]. فالعـــدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العبـــاد. وقـــد ترجمها الطهطاوى لبيان اعتمادها على العقل ثـــم شـــرحها.

مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كـــالأمور الشرعية"، تلخيص الإبريز ص١٠٣.

(١) "وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل... وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله صلعم لتعرف كيف قـــد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحـــة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعية لذلك حتى عمرت بلادهـــم، وكثـــرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم. فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا. والعدل أساس العمران"، السابق ص٩٥.

وتبدو متفقة تماما مع العلوم الشرعية وعلم الفقه[١]. لا فـرق إذن بين علوم الأنا وعلوم الآخر إذ ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[٢]. وفى "مناهج الألباب" "الحالة المستحسنة" و"الأمور المستحسنة" هى التى تتفق مع العقل والشرع[٣]. فالاستحسان مصدر من مصادر التشريع عند

---

(١) "فإذا تأملت رأيت ما فى هذه الشرطه نفيسا ... إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان"، السابق ص١٠٢. "إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هى مأخوذة من قوانين أغلبها سياسية"، السابق ص١٠٦.

(٢) "ويمكن أن يقال أن الفئ ونحوه لو كان مرتبا فى بلاد الإسلام كما هو الحال فى تلك البلاد لطابت النفس خصوصا إذا كانت الزكوات والفئ والغنيمة لا تفى بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم، ومن الحكم المقررة عند قدماء الحكماء الخراج عمود الملك"، السابق ص١٠٣. انظر أيضا دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تلخيص الإبريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢١٩-٢٤٩.

(٣) الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب المصرية،

المالكية والحنفية.

والأحكام الإسلامية تقتضى تسوية جميع الناس فى العدل والإنصاف. ومن واجب علماء الشرع الدراية بالمعارف البشرية كالعلوم الحكمية والعملية. كما تقتضى الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر دون شذوذ. ولم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس كل مبتدع مذموم، وأن المبتدع النافع يقع موقع الاستحسان[١].

وفى "المرشد الأمين للبنات والبنين" يبدو العقل أشبه بالعقل الصوفى. فهو العقل النورانى فى القلب الإنسانى فى مرآة للعارف الفاضل للتمييز بين الحق والباطل. فالعقل المنير رسول قبل النبى. الرسول الحقيقى هو المشرع. هو العقل والنبى. الرسول مبين لما يقرر العقل. فقد أفادت العقول قبل الشرع نوعا من التدبير. إذ يميز العقل الراجح الصحيح النظر الخالى من الموانع بين الحق والباطل. ويؤيد

الرغائب، القاهرة ١٩١٢، مطلب تحويل مصر إلى حالة مستحسنة فى نحو عشرين سنة، ص٢٩٣، فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة، ص٣٤٨.

(١) السابق ص٣٦٥/٣٧٢/٣٨٧/٤٤١.

رسالة الأنبياء. ويختلف الناس فى درجة العقل طبقا للمواهب الطبيعية. فعقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء، وعقول العلماء أرجح من عقول العوام. وقدر التفاوت فى العقول يكون التفاوت فى إدراك الدين والدنيا. وإنكار شىء منهما إنما ناتج عن نقصان العقول. وهو أيضا العقل الطبيعى المتأمل فى ظواهر الكون[١]. وتستند الأحكام الطبيعية قبل التشريع إلى العقل. فلا فرق بين نظام الوحى ونظام العقل ونظام الطبيعة[٢].

٢- وفى "أقوم المسالك" لخير الدين التونسى وطبقا لقاعدة الحسن والقبح العقليين لا تعارض بين "التنظيمات" والشريعة الإسلامية، فكلاهما يقومان على القانون ويحققان الحرية والعدالة والمصالح العامة. وتعلن المقدمة قيم العدل والعمران والعقل وحسن التدبير والعرفان والتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان[٣]. فما حدث من تقدم فى البلاد

---

(١) الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، جـ٢ السياسة والوطنية والتربية: فى تمام أمور الدين وأحكامه مقام العقل، ص٢٨٤-٢٨٨.

(٢) السابق ص٤٧٩-٤٨٢.

(٣) "سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، وفضل بالعقل نوع الإنسان، وأهّله به

الأوروبية موافق لنصوص الشريعة[1]. ولا ضير أن يوافق المسلم غير المسلم فى الأفعال المستحسنة[2]. فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن فى ذاته ويمتنع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خياله واحتياط فى غير محله. تقوم التنظيمات على العدل والحرية وهما أصلان فى الشريعة وأساسا الاستقامة فى جميع الممالك. ولا فرق بين الديموقراطية الغربية والشورى الإسلامية، وتقييد سلطة الملك بمشاركة أهل الحل والعقد، وإثبات ذلك بالمنقول والمعقول[3]. وقد لاحظ ابن قيم الجوزية "أن إمارات العدل

لحسن التدبير ومراتب العرفان، وأمره بالتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان"، أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، تحقيق د. معن زيادة، جـ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ص١٤٥.

(١) "والغرض من ذكر الوسائل التى أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هى عليه من المتعة والسلطة الدنيوية أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا"، السابق ص١٤٧-١٤٨.

(٢) "مطلب ما يسوغ موافقة غير المسلم فى الأفعال المستحسنة"، السابق ص١٥٠-١٥٧.

(٣) "مطلب نفى تضييق سعة تصرف الملك بمشاركة أهل الحل والعقد والاستشهاد عن ذلك بالمعقول والمنقول"، السابق ص١٦٤-١٦٧.

إذا ظهرت بأى طريق كان فهناك شرع الله ودينه"[١].

الشريعة تقتضى التنظيمات. والشريعة لا تنافى التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن والعمران[٢]. والأمة الإسلامية قادرة على النهوض من جديد بما نهضت به الأمم الأوروبية بفضيلتى الحرية والهمة الإنسانية[٣].وأن ما ينال به الأوروبيون من أساليب التمدن إنما هى "بضاعتنا ردت إلينا"[٤]. وكان ابن رشد هو الحلقة الوسيطة بين التقدم

---

(١) السابق ص١٩٧.

(٢) "مطلب دفع شبه القادحين فى التنظيمات وما يجب على مؤسس أصول الحرية من اعتبار حال السكان"، السابق ص١٩٩-٢٠٧.

(٣) "إن الأمة الإسلامية بمقدار ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم تقتدر أن تكتسب بما بقى لها من تمدنها الأصلى وبعاداتها التى لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتسع به فى التمدن مجالها، ويكون سيرها فى هذا المجال أسرع من غيرها كائنا من كان. إذا أذكيت حريتها الكافية بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل فى أمور السياسة. وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان فى أصل الإسلام مستشهدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم مما لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا بإجراء التنظيمات فى بلدانهم"، السابق ص١٩٩-٢٠٠.

(٤) "وبما نقلناه يعلم ما كان للأمة الإسلامية من غمر العمران، وسعة الثروة، والقوة

الإسلامى والتقدم الأوروبى[1]. ومع ذلك غاب عن المؤرخين الإسلاميين مثل المسعودى وأبى الفدا والمقريزى "الكريتيك" أى النقد، فلم يقيّموا الروايات بمقياس العقل. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بعدم تحقق القدماء بصدق الروايات[2].

٣- ويعلن كتاب "الشعر الجاهلى" أنه استعمل منهج الشك الديكارتى الذى يقوم على التخلص من الأفكار القديمة الشائعة واستعمال منهج عقلانى جديد. فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو منهج للبحث وللقراءة، للمؤلف والقارئ، على حد سواء. وهو العقل السليم[3].

الحربية الناشئة عن العدل، واجتماع الكلمة، وأخوة الممالك واتحادها فى السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من المآثر العرفانية التى ظهرت فى الإسلام ونسج الأورباويون على منوالها وشهد المنصفون منهم بفضل التقدم للأمة الإسلامية"، السابق ص١٧٢.

(١) أقوم المسالك ص١٧٤-١٧٥.

(٢) السابق ص١٧٦.

(٣) "إنى أسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتداولون من العلم والفلسفة، أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث... فلو أن الفلاسفة ذهبوا فى الفلسفة مذهب ديكارت منذ العصور الأولى لما احتاج ديكارت إلى أن يستحدث منهجه الجديد... فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصبا فى العلم والفلسفة والأدب

ومع ذلك، تخاطر العقلانية الليبرالية باستعمال مفاهيم مثل "العقل المصرى"، "العقل اليونانى"، "العقل الأوروبى"، "العقل الإسلامى"، "العقل الإنسانى" لما توحى به هذه المفاهيم من بقايا عرقية وعنصرية مازالت حية من القرن التاسع عشر عند رينان وجوتييه وجوبينوه فى النصف الأول من القرن العشرين[١]. فالعقل لا جنس له مصريا أو يونانيا أو أوروبيا، بل الثقافة الوطنية هى التى يمكن أن توصف مثل الثقافة العربية أو الإسلامية أو الأوروبية. ولا توجد ثقافة مصرية خاصة منفصلة عن الثقافة العربية والإسلامية. والثقافة لا توصف بالعقل، العقل الإسلامى، بل بالحضارة مثل الثقافة الإسلامية. والخطر أيضا فى تعميم الأحكام مثل عدم اتصال "العقل العربى" بالشرق قدر اتصاله بالعقل اليونانى[٢]. مع أن روح التوحيد فى مصر لا يختلف كثيرا

فحسب وإنما هو خصب فى الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضا".

(١) طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، مطبعة المعارف ومكتبة مصر، القاهرة (د.ت)، ص١٦-٣٠.

(٢) "إن العقل المصرى لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالا ذا خطر. ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسى... إن العقل المصرى قد اتصل من جهة بأقطار الشرق القريب اتصالا منظما مؤثرا فى حياته

عن روح التوحيد فى آسيا خاصة البوذية والكونفوشوسية. بل لقد أثر الشرق كله فى اليونان بما فى ذلك مصر[1]. فالعقل المصرى عقل متوسطى نشأ حول بحر الروم[2].

ومتأثرا بها. واتصل من جهة أخرى بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد... إن العقل المصرى منذ حضوره الأولى عقل إن تأثر بشىء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط"، السابق ص١٦. "إذاً فالعقل المصرى القديم ليس عقلا شرقيا... وقد نشأ هذا العقل المصرى فى مصر متأثرا بالظروف الطبيعية والإنسانية التى أحاطت بمصر... وكان من أشد الشعوب تأثرا بهذا العقل المصرى أولا وتأثيرا فيه بعد ذلك العقل اليونانى..."، السابق ص١٨. "من السخف الذى ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءا من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهنود والصين"، السابق ص١٨.

(١) "إن تبادل المنافع بين العقل المصرى والعقل اليونانى فى العصور القديمة قد كان شيئا يشرف به اليونان.."، السابق ص١٧. "إن مصر لم تنفرد بالتأثير فى حياة اليونان، ولا فى تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليونانى"، السابق ص١٧. "كان العقل المصرى إذاً أيام الإسكندر مؤثرا فى العقل اليونانى متأثرا به مشاركا له فى كثير من خصاله إن لم يشاركه فى خصاله كلها"، السابق ص٢٢.

(٢) "فإذا لم يكن بد من أن نلتمس أسرة للعقل المصرى نقره فيها فهى أسرة الشعوب التى عاشت حول بحر الروم. وقد كان العقل المصرى أكبر

ولم تتغير طبيعة "العقل الأوروبى" باتصاله بالمسيحية وظل أوروبيا بالرغم من اعتبار الفلاسفة وقادرة الرأى الحديث أن المسيحية عنصرا مكونا للعقل الأوروبى، وأنه لا خطر عليه منها. ولم تمسخ المسيحية العقل الأوروبى ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة ولم تجرده من خصائصه المتوسطية. فكذلك الإسلام لم يغير العقل المصرى ولا عقلية الشعوب التى اعتنقته حول البحر الأبيض المتوسط. بل إن انتشار الإسلام إلى الشرق الأقصى قد ساعد على انتشار العقل اليونانى إلى آسيا فى حين أغارت الأمم الوحشية غير المتحضرة على اليونان وكادت تطفئ نور العقل لديهم حتى انهارت الإمبراطورية الرومانية قبل أن يسطع نور العقل فى أوروبا بفضل الترجمات العربية للفلسفة اليونانية. لا يوجد فرق حول البحر الأبيض المتوسط بين عقل مصرى وعقل يونانى(١). وكما أغارت الشعوب الهمجية على اليونان فقضت على عقله هاجم العنصر التركى مصر وقضى على عقلها

العقول التى نشأت فى هذه الرقعة سنا وأبلغها أثرا"، السابق ص١٨.

(١) "المسيحية التى ظهرت فى الشرق قد غمرت أوروبا... ولم تتغير طبيعة العقل الأوروبى"، السابق ص٢٣.

اليونانى. وكما استعادت أوروبا العقل اليونانى فى عصورها الحديثة فإن مصر قادرة على استعادته أيضا فى نهضتها الحالية[١].

وتتحول العقلانية إلى سياسة تربوية فى التعليم[٢]. فمن أهداف التربية تهيئة الطالب لأن يكون صحيح الجسم قوى الخلق قوى العقل.

٤- ومازال الدفاع عن العقل قائما فى هذا الجيل فى "دفاعا عن العقل"[٣]. وهو ليس العقل النظرى الخالص بل هو العقل الاجتماعى السياسى والثقافى والأدبى أى الرؤية العقلية لجوانب الحياة العامة من أجل تأسيس مجتمع عقلانى رشيد. وتضم النزعة التنويرية والروح العلمية أى توجيه العقل نحو الإنسان والمجتمع والطبيعة. لها رصيدها عند القدماء خاصة

---

(١) "فلا ينبغى أن يفهم المصرى أن بينه وبين الأوروبى فرقا عقليا قويا أو ضعيفا"، السابق ص ٢٧. "وإذاً فمهما نبحث ومهما نستقصى فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوروبى والعقل المصرى فرقا جوهريا"، السابق ص٣٠.

(٢) محمد علوبه باشا: مبادئ فى السياسة المصرية، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤٢، ص١٧٥-١٧٧.

(٣) إبراهيم العجلونى: دفاعا عن العقل، مؤسسة رم للدراسات والنشر والتوزيع، عمان، الأردن ١٩٩٩.

المعتزلة من متكلمين وأصوليين. ثم توارت بعد الغارات على العالم الإسلامى من الشرق والغرب من التتار والمغول مرتين والفرنجة فى العصر الوسيط والعصر الحديث مرتين، بل وسيطرة الأتراك العثمانيين من الشمال. وفى نفس الوقت نهضت أوروبا بفضل العقلانية الإسلامية. ومن ثم لا فرق بين أئمة التنوير عند قدماء المعتزلة كالقاضى عبد الجبار والفلاسفة كابن رشد وفلاسفة التنوير فى أوروبا فى العصر الحديث. أما اليوم فقد وقع العرب فى "وهم العقلانية" ومازالت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون فى "ما بعد العقلانية" يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم فى بداية العصر الحديث. والتحدى الكبير كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة؟[١].

ويستلهم من التراث القديم قضية العقل والنقل من أجل تعقيل النصوص الفقهية ضد الجماعات الإسلامية المعاصرة

---

(١) السابق ص٧-١٠.

وقولها بالحاكمية النصية دون تحكيم العقل[1]. فالليبرالية لا تقبل الحوار مع الجماعات الإسلامية المعاصرة وبالتالى تفقد أهم سماتها وهى قبول الرأى الآخر وعدم استبعاده كما تفعل الحركات السلفية.

٥- ومن المشاريع العربية المعاصرة "نقد العقل الغربى" لمطاع صفدى. فبعد ممارسة طويلة للفكر الغربى وتبنى كثير من مصطلحاته المنقولة أو المعربة أو المنحوتة الغامضة حتى أصبح الفكر أسيرا لمصطلحاته والرسالة حبيسة فى خطابها بدأ التحول من الاستعارة إلى النقد. ويعنى "نقد العقل الغربى" هنا إعادة كتابة الفكر الغربى على نحو موضوعى مع بعض وجهات النظر النقدية لمذاهبه الكبرى. فهو أقرب إلى التاريخ النقدى للتراث الغربى منه إلى "نقد العقل الغربى" وهو ما وقع فيه أيضا "نقد العقل العربى" الذى هو فى النهاية "نقد التراث الإسلامى"[2].

رابعا: العقلانية العلمية.

---

(١) محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٧، العقل والنقل ص٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة؟ ص٨٧-١٠٢، فقه ازدراء العقل ص١٦٩-١٨٠.

(٢) مطاع صفدى: نقد العقل الغربى (جزءان)، دار الإنماء، بيروت.

وتعنى العقلانية التى ارتبطت بـالعلم الطبيعـى فـى الغرب الحديث وكما تمثلها شبلى شميل وفرح أنطون ونقولا حداد ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد وكريا ومراد وهبه على اختلاف مرجعياتهم الفكريـة الليبرالية عند زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا أو الماركسية عند مراد وهبه وإسماعيل المهداوى أو حتى الإصلاحية عند طنطاوى جوهرى. ولا يظهر مفهوم "العقل" عنـد مؤسـس التيار شبلى شميل.

١- ويؤصل فرح أنطون التيار العلمى العلمانى فـى "ابن رشد وفلسفته". قدمـه لعقـلاء الشـرق أى للمفكـرين والفلاسفة. ويتم الاعتماد أساس على "فصل المقـال" لبيـان اتفاق الدين والفلسفة وذلك عن طريق التأويل[١].

وفى معرض السجال يرى محمد عبده أن الإسلام أكثر اتفاقا مع العلم والعقل والمدنية من المسيحية فى حين يـرى فرح أنطون أنه لا فرق بين الإسلام والمسيحية أو أى ديـن

---

(١) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبـده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيـروت ١٩٨١، ص٣١/١٢١-١٢٢/١٣٨/١٨٤/٢٠٩-٢١١.

آخر فى معاداة العقل والعلم والمدنية بدليل وجود الخوارق والكرامات والمعجزات وهو الجانب اللامعقول فى كل دين[١].

وتظهر مشكلة العقول فى الفلسفة الإسلامية القديمة دون تطوير لها بالنسبة للعقلانية الحديثة. فالعقول أنواع، منها: العقل الفاعل البرىء عن المادة، والعقل المنفعل أو المفعول وهو العقل الإنسانى، الأول خالد والثانى فان. الأول شمس العقول، واحد لا ينقسم والثانى مستقبل للنور ومتجزئ متفرد. ثم ينشأ اتصال بينهما من الأول إلى الثانى كى تتم المعرفة[٢].

٢- وقد يكون العقل العلمى هو العقل العضوى الجسمى النفسى الغريزى. لا فرق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان من حيث أن كليهما ذكاء. ولا فرق بين العقل والمخ، بين التفكير واللحاء، بين النظر ومراكز الحس فى الدماغ. الجسم يؤثر فى العقل كما يؤثر العقل فى الجسم. وهو أيضا العقل الكامن المرتبط بالتحليل النفسى والقدرة على الكظم

---

(١) السابق ص١٢٧/١٦٥-١٧٢.

(٢) السابق ص٧٨-٧٩/١٠٥/١١٥-١١٧.

والقيام بدور الأنا الأعلى(١). والجنون يطفئ نور العقل.

٣- وتتأصل العقلانية العلمية فى التراث القديم سلبا، بنقد اللامعقول فيه الذى يمثله التصوف دفاعا عن المعقول الذى يمثله العلم(٢). والحقيقة أن المسافة بينهما ليست كبيرة. فالعقل نور يتوهج ﴿**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة، زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء**﴾ . وهى صور تشبيهية بعيدة عن العقل التحليلى، أقرب إلى الإشراق منها إلى العقل، وإلى التصوف منه إلى العلم، وإلى تأويل النصوص منه إلى وصف الظواهر، بالرغم من نية الكشف عن طريق العقل واختيار الجانب العقلى من تراثنا الفكرى من أجل وصل

---

(١) سلامة موسى: عقلى وعقلك، الخانجى، القاهرة ط٣، عقل الإنسان وعقل الحيوان ص١٢-١٩، العقل والمخ ص٢٠-٢٣، الجسم يؤثر فى العقل ص٣٨-٣٩، العقل يؤثر فى الجسم ص٤٢-٤٨، الكظم والعقل الكامن ص٨٥-٩٢، الجنون الذى يطفئ نور العقل ص٣١٨-٣٢٣.

(٢) زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، القاهرة (د.ت)

الماضى بالحاضر. فالعقل مرتبط بالعاطفة وبالتجربة وليس بالأعداد المجردة أو الأشياء المادية. الغرب العالم، والشرق الفنان، ونحن نجمع بين العلم والفن، بين العقل والعاطفة. أصبح الغزالى هو ممثل العقلانية عند القدماء وليس ابن رشد، وهوسرل من الغرب الحديث وليس ديكارت. ويختلط العقل النظرى بالعقل السياسى والفتنة الكبرى. ويأتى النظّام والعلاف والجاحظ والجرجانى والتوحيدى وابن جنى وابن الراوندى وأبو العلاء المعرى وإخوان الصفا ونجم الدين الكبرى والسهروردى وابن عربى وابن تيمية والأشعرى والكندى والفارابى وابن سينا جمعا بين الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، كما يحال إلى هيوم وليبنز وديكارت وبيكون ووليم جيمس جمعا بين التيارات العقلية والحسية التجريبية والعملية.

وفى النهاية لا فرق بين المعقول واللامعقول، بين طريق العقل وشطحات العقل، بين العقل النظرى وشطحات الحالمين، بين المنطق والسحر والتنجيم.

و"قصة عقل" أشبه بـ"المنقذ من الضلال". فالعقل يلتمس الطريق بينه وبين الوجدان وشائج قربى، ومع ذلك يتم

الدفاع عن العقل[١].

٤- وتتم مقاربة بين العقل البشرى والعقل الإلكترونى والذاكرة الصناعية[٢]. ولا يستلهم أى مصدر تراثى أو غيره لتأصيل العقلانية العلمية المعاصرة لا الرازى الطبيب ولا ابن رشد ولا ابن خلدون. بل تدافع العقلانية العلمية عن المصدر الخارجى، وترفض مفاهيم "الغزو الثقافى" و"الأفكار المستوردة"[٣].وترفض العقلانية العلمية أى تقارب بين العلم والإيمان باعتباره تزييفا لهما معا[٤].

والعقلانية العلمية علمانية فى الدين، وليبرالية فى السياسة تدافع عن حرية الفرد وديموقراطية الحكم، وترفض الطاعة المطلقة للحكام[٥]. بل وتعادى كل فكر إصلاحى

---

(١) زكى نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٣، عقل يلتمس الطريق ص١١-٣٠، دفاع عن العقل ص١٢٠-١٥٠، عقل ووجدان معا ص١٧٥-١٩٩.

(٢) فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، ص١٦٥-١٧٦.

(٣) "ويسألونك عن الأفكار المستوردة"، السابق ص٨٤-٩٣.

(٤) فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، الإيمان والعلم، كتاب العربى، الكويت، أكتوبر ١٩٨٧، ص٦٤-٧٦.

(٥) فؤاد زكريا: نقد العقل العربى، مرض عربى اسمه الطاعة ص٧٧-٨٣، أسطورتان عن الحاكم والأعوان ص٩٤-١٠٢.

مستنير على أنه توفيقية مصطنعة بين القديم والجديد، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد(١).

٥- وينقد العقل الجدلى العقلانية العلمية الذى يفتقد إلى التحليل التاريخى (زكى نجيب محمود)، والعقلانية البرجماتية (جارودى، محمد عمارة)، والعقلانية الطبيعية المعادية للجدل (فؤاد زكريا)، والعقلانية العلوية المفارقة (العراقى). ويحاول قراءة ابن رشد قراءة جدلية(٢).

و"العقلانية الشاملة" ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. فالماركسية نقد للعقل البرجوازى الرأسمالى الذى يشرّع للوضع القائم. يحاول تحديد معنى العقلانية والفرق بينها وبين اللاعقل، والمساواة واللامساواة فى العقل، والتمييز النفسى بين العقل والذهن والنفس، ودرجات خفض التفكير وتدمير العقل. ثم يحاول وضع مبادئ للعقلانية محولا إياها إلى عقيدة، والدفاع عنها ضد ماركس واللاهوتيين وأعداء الفلسفة، والصلة بين

---

(١) جابر عصفور: انوار العقل، عن الأصولية ص١٢٣-١٥٨، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة طـ٣/١٩٩٦.

(٢) محمد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى، ابن رشد بنظرة جدلية ص٤٥-٥٢، العقل فى غيبة الجدل والبراكسيس ص٧١-٧٨.

العقلانية والفن، والتمييز بين العقل واللاعقل في المشاكل الذهنية والنفسية وأمراض العقل والنفس، وكله خليط من المعلومات من الثقافة الغربية الشائعة والتجارب النفسية الشخصية[١].

٦- وقد يقع الفكر القومي في موقف شعوبي للعقل ووصفه بأنه عقل "عربي" كما فعل الغربيون من قبل في "العقل العربي" والعقل "الياباني" في إطار السمات العامة للشخصية الوطنية[٢].

وتكاد تجتمع الأيديولوجيات العربية المعاصرة الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية المستنيرة على أن العقلانية هي طريق التقدم[٣]. وتعم العقلانية قضايا الثقافة

---

(١) إسماعيل المهداوي: العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية، الطبع والنشر للمؤلف، القاهرة ١٩٩١. وضم الكتاب قسمين: الأول العقلانية والتناقض، والثاني العقلانية واللاعقل في مختلف المجالات.

(٢) فيليب بتاي: العقل العربي، جون لافيني: العقل العربي، مراجعة، حاجة إلى الفهم، فؤاد زكريا: نقد العقل العربي، محاولة لفهم العقل العربي ص١١٢-١٢٣.

(٣) د. محمد عابد الجابري، د. هشام جعيط، د. الطيب تيزيني، د. نادية رمسيس فرح، لقاءات قابس (٢)، منشورات مهرجان قابس الدولي،

والمنهج والتراث، ومناهج القراءة والتأويل بين الثقافتين العربية والغربية، وإشكال الهوية والعالمية، والشرق والغرب. ولا وجود لعقلانية خالصة، ولا لعقل دون لاعقل. فاللاعقل جزء من مكونات العقل، وفائدة اللاعقل فى الجوانب الفنية. إنما خطورة اللاعقل فى توظيفه الأيديولوجى كما يفعل بعض المعاصرين مع المعتزلة وابن رشد وبعض الماركسيين مع ابن خلدون[١]. ولا توجد قطيعة معرفية بين مشرق عرفانى ومغرب برهانى، فالبرهان والعرفان فى المشرق والمغرب على حد سواء ولا معنى للتمسح بالقدماء فى عقلانية ابن رشد أو بالمحدثين فى عقلانية ديكارت وكانط. إنما العقلانية هى نضال اجتماعى وسياسى يبدأ من الواقع وليس من الفكر[٢].

والعقلانية العربية هى أحد ركائز المشروع الحضارى العربى[٣]. والعقلانية غير العقلنة، العقلانية منهج فى حين أن

تونس ١٩٨٩.

(١) السابق، محمد عابد الجابرى: الثقافة والمنهج والتراث ص٩-٣٧.

(٢) السابق، هشام جعيط: آراء ومواقف فى الثقافة العربية ص٦١-٧٢.

(٣) العقلانية والمشروع الحضارى، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩٢، ص٣٢١-٣٣٨.

العقلنة تطبيق وتحقيق العقل فى الترشيد. وهى ليست مجرد رؤية بل هى ممارسة فى شتى نواحى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية(١). وأحيانا يكون الربط بين العقلانية والقومية مجرد ربط أيديولوجى دون توظيف فعلى(٢).

ليس المهم البحث فى العقل وغير العقل فى الوجود العربى بحثا نظريا معرفيا تأمليا خالصا بل المهم توظيفه فى رؤية سياسية تحدد معالم المشروع الحضارى العربى(٣). العقل الخالص يفصل المصادر القديمة والمصادر الحديثة ومظاهر اللاعقلانية فى الفكر العربى المعاصر. وتظل العقلانية لها مصادرها الغربية، رائدها ماكس فيبر قبل ديكارت وكانط(٤).

---

(١) السابق ص٥-٩.

(٢) نديم البيطار: العقلانية القومية والعقل الحضارى الحديث، السابق ص١٦٣-١٧٧.

(٣) أنطون المقدسى: العقل وغير العقل فى الوجود العربى، بدايات، السابق ص١١-٦٠، برهان غليون: العقلانية ونقد العقل، ملاحظات منهجية ص١٩٣-٢٢٠.

(٤) محمد جسوس: جدلية العقلنة والعقلانية، السابق ص٦٤-٧٣. مصطفى حجازى: نحو عقل عربى مستقبلى على ضوء تحليل البنى الاجتماعية

وقد يتم تأصيلها عند المعتزلة القــدماء[1]. والحاضــر يرجع إلى الماضى. فالماضى مازال حيا فى الحاضر. وهى عقلانية إشراقية منذ الفارابى وابن سينا وابن باجــة وابــن طفيل. وليست العقلانية الجذرية عن الكندى وابن رشــد أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بــن عــدى ومســكويه. وقــد انشغلت هذه العقلية بعدة موضوعات مثل البرهــان العقلــى والسببية فى الطبيعة والنظام الكونى والوجود الإنسانى جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحى، وسيطرة الاتجاه النصــى المحافظ. ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياســة فــى الثقافة العربية.

وقد جعل القدماء المخيلة جزءا من قوى العقل[2]. وقد يعرض التــراث القــديم لذاتــه دون أيــة دلالات سياســية معاصرة[3]. وكما يتم ربط العقلانية بالمخيلة فى الأدب يــتم

العربية الراهنة، ص٢٢٥-٢٤٣،

(١) على أومليل: الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف فى الفكر العربى، السابق ص٧٥-٧٩، د. نصيف نصار: فى خصائص العقلانية الفلسفية العربية، الســابق ص٨١-١٠٤. هشــام جعيط: العقل السياسى الدينى فى الوطن العربى ص١٤٧-١٥٢.

(٢) حليم بركات: العقلانية والمخيلة فى الثقافة العربية، ص١١٧-١٢٨.

(٣) محمد ياسين العريبى: الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظــور ابــن ســينا والغزالى، السابق ص١٢٩-١٣٩. محمد عابد الجابرى: العقلانية العربيــة والسياســية، قراءة سياسية فى أصول المعتزلة ص١٤١-١٤٦. حسن صــعب: المقاربــة العقلانيــة

ربطها أيضا بالطبقة المتوسطة فى الاجتماع. فالعقلانية هى تعبير عن الطبقة المتوسطة وأداتها[1].

والعقل السجالى يرجح المدخل الأيديولوجى بين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدى. فيقع فى الاختلاط المنهجى بين التبشير والنقد، وفى المدرسية "السكولستيكية" أو النقاش خارج الواقع، وينحاز إلى الرؤية التجزيئية، ويتهرب من المسئولية متسترا بالتحليل النظرى المعرفى الخالص[2]. فلا يمكن إحياء التراث كما تفعل العقلانية الإصلاحية بل لابد من التوجه إلى نقد العقل وتحرير العقل لاستيعاب الحضارة الراهنة ضد الأصولية السلفية. ومن ثم تتغير ركيزة العقلانية العربية بدلا من أن تكون الدين تصبح القومية.

للمعضلة السياسية العربية، السابق ص٣٠٥-٣١٨.

(١) عبد الباسط عبد المعطى: أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة، السابق ص١٥٣-١٦١. ناجى علوش: العقلانية فى الممارسة السياسية العملية، السابق ص٢٨٣-٣٠٣.

(٢) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، العقل السجالى ص٤٣-٦٦، حجاب العقل ص٢٠٦-٢٥١، فى العقلانية وجذورها أو مقام العقل ص٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة ص٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل ص٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل ص٣٤١-٣٥١.

وبعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ بدأت المشـــاريع العربية المعاصرة تعيد النظر فى طبيعة العقل العربى. بدأها عبد الله العروى فبعـــد "لأيديولوجيـــة العربيـــة المعاصـــرة" و"العرب والفكر التاريخى" و"ثقافتنا فى ضوء التاريخ" بدأت سلسلة المفاهيم مثل الدولة والحرية والأيديولوجيا والتـــاريخ ومنها "مفهوم العقل"[١]. وفيه يتم التمييز بين "العقل المطلـــق" وهو العقل الإصلاحى، محمد عبده نموذجا، والعقل النسبى، ابن خلدون نموذجا. وكلاهما يقوم على مفارقة، مفارقة بـــين العقل وموضوعه. فالعقل المطلق هو العقـــل الـــدينى الـــذى يهدف إلى معرفة المطلق وتجلياتـــه فـــى الكـــلام والفلســـفة والتصوف والأصول.والموضوع فى كل العلوم واحـــد هـــو الإيمان. وقد حاول العقل القديم صياغة "عقـــل العقـــل" فـــى المنطق الأرسطى والقياس الأصولى كما حاول العقل العلمى وضع قواعد الاستقراء ولكنه ظـــل مفارقـــا لأن موضـــوعه مفارق[٢]. أما العقل النســـبى الـــذى يتعامـــل مـــع التـــاريخ

---

(١) عبد الله العروى: مفهوم العقـــل، المركـــز الثقـــافى العربـــى، بيـــروت طـــ١/١٩٩٦، طـــ٢/١٩٩٧.

(٢) السابق ص١٢٣-١٧٧.

موضوعا له فإنه يتعامل أيضا مع الغيب والكسب والجهاد والوهم ولا يختلف كثيرا عن العقل المطلق[١]. المفارقة إذن كيف يمكن التحول من العقل كاسم إلى العقل كفعل، من العقل النظرى إلى العقل العملى وإيجاد قطيعة بينهما، قطيعة بنيوية وليست فقط قطيعة تاريخية أو جغرافية حتى نتخلص من العقل النصى الفقهى الكلامى العقائدى ومن الموروث اللاعقلى فى العقل ونضع العقل مع نفسه وليس مع غيره فى العقل والنقل[٢].

وفى "نقد العقل العربى" يتم وصف تكوينه وبنيته ثم تطبيق ذلك فى السياسة والأخلاق. وهو أقرب إلى التراث الإسلامى منه إلى العقل العربى، وتكوين التراث وبنيته

---

(١) السابق ص١٧٩-٣٦٤.

(٢) "إن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل فى حين اننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأنا نؤمن ونقول منذ قرون أن الموروث من ثقافتنا مبنى على العقل إطلاقا. هذا التعميم والإطلاق فى المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لاعقل. تنعكس العلائق والأسباب فى ممارستنا اليومية... إن العلاقة الأصلية عندنا مقلوبة ... لا يكون العقل عقلانية لا يجسد فى السلوك إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق"، السابق ص٣٦٤.

وليس تكوين العقل وبنيته. فالعقل أداة للمعرفة لا فرق بين عربى وأعجمى بل نتاجه الثقافى هو الذى يمكن وصفه بالوطن، المصرية، أو بالقوم، العربية، أو بالثقافة، الإسلامية[1]. مراحل تكوينه: البيان، العرفان، البرهان هى نفسها بنيته. والخطورة التعميم فى الأحكام لصالح تكوين وبنية صارمتين. فالبرهان ظهر فى المشرق عند المعتزلة الأوائل فى البصرة واستمر فى القرن الثالث عند الكندى. واستمر البيان فى المشرق وازدهر فى القرن الرابع، عصر البيرونى والمتنبى. كما ظهر العرفان منذ القرن الأول عند العباد والزهاد والنساك والبكائين وعند صوفية القرن الثانى كرابعة والحسن البصرى. واستمر حتى القرن السادس عند السهروردى وابن عربى. وفى البنية لا تناقض بين أنواع الخطاب. فالبرهان دليل العقل، والبيان أداة التعبير. والعرفان حدس معرفى. فكلها عملية معرفية واحدة على التكامل وليست على التبادل.

---

(١) انظر دراستنا: "نقد العقل العربى" فى مرآة "التراث والتجديد"، المجلد التذكارى عن محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤ (تحت الطبع).

ويظهر فى الفكر العربى المعاصر الآن جيل جديـــد، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة ويمارس "نقد النقد" أى نقد كل المحاولات فى "نقد العقل العربى" للجابرى أو "نقد العقل الإسلامى لأركون، والحكم عليهما معـــا بأنـــه عقـــل التوافق[1]. وهو العقل الذى يريد المصـــالحة بـــين القـــوى السياسية والتيارات الفكرية التى تزخم بها الثقافـــة العربيـــة الآن[2]. وظيفة الفكر فى التاريخ ليست مجرد البحـــث عـــن التوافق والوئام[3]. كما يقتصر "نقد العقل العربى" فقط علـــى التحليل المعرفى دون الموضوعى[4]. ربما هو الجيل الـــذى

---

(١) كمال عبد اللطيف: نقد العقل أم عقل التوافـــق، دار الحـــوار، اللاذقيـــة، سوريا ٢٠٠٢.

(٢) السابق ص١٥١.

(٣) "الأستاذ الجابرى يريد أن يقصر وظيفة الفكر فى التاريخ فى المســـتوى الذى يبحث فيه ويهتم به على مسألة محددة وهى البحث فـــى إمكانيـــات التوافق والوئام على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة فى الدفاع عن المغامرة المبدعة، النفى الخلاق والقطيعة المسلمة بمبـــدأ كونيـــة فعـــل المثاقفة داخل الحضارات المتعددة ومبدأ النقد ونقـــد النقـــد ومحاصـــرة الثوابت والأصول والأزمنة"، السابق ص١٦١.

(٤) محمود أمين العالم: ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابرى للعقـــل العربى، العقلانية العربية والمشروع الحضارى ص٢٦١-٢٨٢.

سيعيد صياغة المشاريع العربية المعاصرة من هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ إلى احـــتلال مجمـــوع فلســـطين وبدايـــة الانتفاضة فى سبتمبر ٢٠٠٠ واحتلال مجموع أفغانستان فى ٢٠٠١ وأخيرا احتلال العراق فى مارس ٢٠٠٣. إنه جيـــل "العقل التاريخى" الذى يتجاوز توفيقات العقـــل الإصــــلاحى والعقل الليبرالى وانشطار العقل العلمى العلمانى ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وفى قلب الواقع.

مستقبل الفكر الفلسفى العربى

فى عالم متغير

الإشكال والحل

١- الموضوع والمنهج.

إن هم التفكير فى المستقبل يمثل تحديا للمفكر الذى عادة ما توصف حضارته بأنها "ماضية"، سلفية، تقدمها مرهون بالعودة إلى ماضيها، وسلفها خير من خلفها، والتاريخ فيها يسير نحوالانحدار من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، من الأفضل إلى المفضول، ومن الإيمان الأقوى إلى الأضعف حتى ينتهى تماما كعلامة من علامات الساعة!

والحقيقة أن هذا ابتسار. فالتفكير فى الماضى موجود فى كل حضارة، وحلم العودة إلى العصر الذهبى أصل

(*) عمان- الأردن، ٢٥-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥.

الطهارة وربما الثورة على الأمر الواقع من أجـل تأسـيس نظام مستقبلى جديد. وفى تراثنا القديم هناك عناصر سـلفية نموذجية أصلية أقرب إلى الثبات. وهناك عناصـر أخـرى تقدمية متغيرة متطورة أقرب إلى الحركة. فالنبوة ليست فقط ماضيها بل أيضا مستقبلها فى المعاد. والأصل فى الاجتهـاد ليس فقط نموذجيا متناهيا لأن الفرع فى كـل عصـر غيـر متناهى كما هوالحال فـى الاجتهـاد أى التجـدد المسـتمر والاستعداد للمستقبل بالتنظير فى شكل القياس. وصـحيح أن ابن خلدون قد صاغ فلسفة التاريخ تقـدما وانهيـارا، قيامـا وقعودا، نهضة وسقوطا، من البداوة إلى الحضارة ثـم إلـى البداوة من جديد، ولكن الفكر العربى المعاصـر أرقـه هـم المستقبل ووضع فلسفة التاريخ تقوم على التقدم المطرد عنـد الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال. وبـالرغم مـن تشـاؤم الأيديولوجيات العلمانيـة للتحـديث، الليبراليـة والقوميـة والماركسية نظرا لمـا ألـم بتجارب الحداثة من نجاح نسبى أوفشل جزئى، فلا شىء يضيع هباء فى التاريخ، والتـراكم يبقى فإن الحركات الإصلاحية المعاصرة أكثر تفاؤلا بقدرتها على الفعل وإن لم يكن على الفكر، وبتغيير نظـم المجتمـع

ومسار التاريخ وإن لم يكن بتغيير قوالب الفكر ومسار الحضارة. فالإسلام لم يعد غريبا بل أصبح هوالحل. تناديه الناس، وهويطلب الناس.

والفكر الفلسفى العربى ليس هوفكر الأساتذة المتخصصين وحدهم بل هوأيضا الفكر الفلسفى خارج دائرة التخصص الدقيق. فمازال الفكر الفلسفى العربى مطروحا فى الساحة على يد أجيال جديدة من تيارات الفكر العربى المعاصر. مازال الإصلاحيون والليبراليون والعلميون العلمانيون يكتبون ويؤثرون فى الفكر والسياسة. وينضم إليهم بعض الأساتذة، ويظل البعض الآخر فى دائرة التخصص الدقيق. مازال الفكر الفلسفى العربى مسئولا عن هذه التيارات المؤثرة على الجماهير، مسئولية الصياغة والتجاوز عن مرحلة الخطابة والحماس والانفعال الأول، ومسئولية إقالتها من عثرتها، وتراجعها جيلا وراء جيل حتى وصلت إلى خصام بينها واقتتال بين الأخوة العداء، تنافسا على السلطة، ونسيانا للهدف المشترك ولشرعية الاختلاف ولحق

التعددية وأدبيات الحوار[1].

والعالم قد تغير بالفعل سواء فى التاريخ القريب أوالتاريخ البعيد. فقد انقلبت حركة التحرر الوطنى العربى على نفسها، وضاع الاستقرار الوطنى أوكاد، وتراجعت القومية العربية وما تمثله من مبادئ الحرية الاشتراكية والوحدة، وانتهى عصر الثورة العربية فى الخمسينات والستينات، وتحولت الدولة من الدولة القوية إلى الدولة الرخوة. ويزداد فقر الفقراء، وغنى الأغنياء، وانتشر التعليم الخاص. ولم تقتصر الخصخصة على الاقتصاد وحده بل امتدد إلى الثقافة والتعليم فى المدارس والجامعات. وتم الصلح مع إسرائيل، وتكونت البدايات الأولى للدولة الفلسطينية المستقلة. ووقع الغزوالعراقى للكويت لأول مرة فى التاريخ العربى الحديث يغزوقطر عربى قطرا عربيا آخر. وقد كان الغزولمنابع النفط فى الخليج متوقعا من الشرق إيران أومن الشمال إسرائيل أومن الغرب أمريكا.

---

(١) انظر دراستنا: "كبوة الإصلاح"، دراسات فلسفية، الأنجلوالمصرية، القاهرة ١٩٨١، وأيضا "حق الاختلاف"، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨.

وبدأ خطر التجزئة العرقية والطائفتين فى العــراق والشــام والمغرب العربى. واندلع القتال الدامى فــى الجزائــر بــين الشرعية واللاشرعية. وقامت نظم حكم سياسى باسم الإسلام فى السودان وبعده ثورة إسلامية فى إيران، ووقع الانفصــال فى الجمهورية اليمنية وانتهى بحــرب الوحــدة. وتفاقمــت معارك الحدود بين مصر والسودان، والــيمن والســعودية. وازداد النشاط المسلح للإسلاميين فــى مصــر، واســتبعاد الحركات الإسلامية السياسية من العمل السياســى باســتثناء الأردن، وحصار بلدين عربيين، العراق وليبيا، أمام عجــز العرب عن الدفاع عن الكرامة. وعلى الصــعيد الخــارجى انهارت المنظومة الاشتراكية كلها بسرعة لــم يشــهد لهــا التاريخ من قبل وبحركات شعبية فى أوروبا الشــرقية وفــى الاتحاد السوفيتى، وأصبح العالم ذا قطب واحــد يتــأثر بــه ويملى إرادته بوضوح على المنظمات والهيئات الدولية. وبدا واضحا الصراع داخل أوروبــا وأمريكــا بــين الحركــات الإسلامية السلمية أوالمسلحة والغرب خاصــة فــى فرنســا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحــدة الأمريكيــة. وقامــت الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى تتنازعهــا تركيــا

وإيران فى الولاء. وتفاقمت الحرب الأهلية فى أفغانستان، وعودة العرب الأفغان بعد انتصارهم على السوفيت ليستأنفوا النضال فى العالم العربى. ووقعت مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك أمام عجز العرب وضعف المسلمين. وتسارعت الأحداث وتلاحقت دون أن يواكبها إيقاع مواز فى السرعة للفكر العربى المعاصر عامة وللفكر الفلسفى العربى خاصة.

وهذه دراسة تصف ما هوكائن وفى نفس الوقت تتنبأ باحتمالات المستقبل كنوع من التوقع بناء على الإحساس بالماضى والحاضر ودون تحليل علمى إحصائى دقيق كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية ودراسة "سيناريوهات" المستقبل. ولكنها لا تضع ما ينبغى أن يكون. فالماينبغيات أحكام أخلاقية وتمنيات ورغبات فردية قد ترتكن إلى رصيد تاريخى أوإلى سند واقعى بالرغم من أنها فى حد ذاتها واقع باعتبارها حلما. هى أقرب إلى التأملات التى تعتمد على التجارب الحية الفردية والجماعية، والتأمل يخلق موضوعه، دون الاعتماد المباشر على الدراسات الميدانية الإحصائية. ويصعب تحديد مسار المستقبل على الأمد القريب أوعلى

الأمد البعيد. فإيقاع التاريخ بطيء. والحداث قد تتلاحق وقد يتواكب الفكر معها. والعقل العربى مخصب منذ عقدين من الزمن بالمرارة والعجز والضياع، ويحاول الخروج من الأزمة والنفق المظلم الذى أوجد نفسه أووُجد فيه. وقد يحتاج مستقبل الفكر الفلسفى فى العالم العربى إلى أمد طويل. فمنذ فجر النهضة العربية أى منذ ما يزيد على مائتى عام وقضايانا واحدة، تتكرر عند كل جيل، والحلول المرئية نمطية، والشعارات المرفوعة ربما لم تعد لها دلالات خاصة نظرا لشيوعها حتى فقدت معناها وأثرها. والإصلاح والنهضة والتنوير الليبرالية والعلم والحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والوحدة والوطن والدولة والدستور والأصالة والمعاصرة والحداثة والهوية والقومية والتقدم والعقل وحقوق الانسان والاستقلال... الخ، كلها مفاهيم يعرفها الصغير والكبير، القاصى والدانى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن والواقع العربى يتردى يوما بعد يوم فتزداد الهوية بين الفكر والواقع، بين الأسس النظرية والأهداف القومية.

٢- الحالة الراهنة للفكر الفلسفى العربى.

ويغلب على الإنتاج الفلسفى العربى طابع الكتب الدراسية المكررة نظرا لوضع الأساتذة فى الجامعات المصرية مثلا وضيقهم الاقتصادى. وعيب هذا النوع من التأليف أنه ليس تأليفا علميا فلسفيا، لا يثير قضية ولا يصنع إشكالا ولا يحدد غاية أوهدفا يقتصر على العرض والتكرار والتعريف بالموضوع. وغالبا ما يكون شخصية قديمة أوحديثة من التراث القديم أومن التراث الغربى يعتمد على الدراسات الثانوية أكثر مما يعتمد على تحليل النصوص الأولى. وعادة ما تتم الدراسة ابتداء من نصوص مترجمة إذا كان الفيلسوف غير ناطق بالإنجليزية مما يجعل الدراسة أيضا على نص ثانى وليس نصا أوليا. ويكون مقياس نجاح الكتب هوالتوزيع الجامعى، وما يدره من دخل على المؤلف والناشر. يكرر بعضها بعضا، وينقل بعضها من بعض. والأسرع لمن يكتب فى موضوع لأول مرة أويعرض فيلسوفا لم يتم عرضه من قبل حتى ينال قصب السبق. ولوكان فيلسوفا أجنبيا فإنه يصبح مدافعا عنه متحدثا باسمه ويرفض أى نقد له أوحتى حوار معه.

وإذا ما أعير الأستاذ إلى شبه الجزيـــة العربيـــة فـــى الحجاز أوالخليج فإن موضوعات بحثه تصبح دينية صـــدفة، حنبلية الاتجاه، إيمانية المنهج. وتتحول الفلسفة إلـــى تبريـــر للدين ودعوة له وتفقد استقلالها ومنهجها البرهانى. وتنشـــر الكتب الدينية والنصوص العقائديـــة. وإذا كـــان الموضـــوع غربيا فإنه يتم عرضه دون موقف كلى أورأى شامل باستثناء بعض الانتقادات هنا وهناك أودون إطـــار عـــام أوموقـــف حضارى واضح. وتجرى الرسائل العلمية بنفس الأسلوب من المشرف والطالب من اجل إعطاء الدرجات العلمية، وتجميع المواد وإعادة عرضها وتبويبها. وقلما تأتى رسالة تتجـــاوز النقل، من القدماء أومن المحدثين وتساهم فى تقدم ملمـــوس للعلم. تحول المفكر إلى ناقل من التراث القديم أومن التراث الغربى. مهمته العرض والتعريف والتجهيز والتقديم والإعداد والتحقيق والنشر والترجمة دون قراءة أوتفسير أوتأويل أونقد أورفض أوإضافة أوإكمال أوتجاوز. مع إن القدماء ترجمـــوا وعلقوا وشرحوا ولخصوا على مدى جيلين، حنين بن اسحق واسحق بين حنين ثم بدأ التأليف المستقل عند الكنـــدى فـــى منتصف القرن الثالث الهجرى.

وانتشرت فوق الواقع أسماء من التراث القديم فلاسفة ومتكلمين وصوفية وفقهاء وكأنها أتت من زمن سحيق ولا دلالة لها بالنسبة لأحوال العصر. كما ذاعت أسماء الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية، الإشراقية والعقلانية، والمعتزلة والأشاعرة والشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية فأصبح التراث من جانب والواقع فى جانب آخر. وقد يتحزب البعض لفريق دون فريق، ومذهب دون مذهب كنوع من التفضيل واضعا نفسه مع القدماء دون أن يحضر القدماء إليه. وعلى أقصى تقدير يكتفى ببعض الأسماء مثل "المعتزلة الجدد" أو"السلفيون الجدد" أو"الرشديون الجدد". وكلها مناطق آمنة لا خوف منها. فالموضوع قديم والمعركة قديمة والأطراف قدماء. وانتشرت الأفكار والمذاهب القديمة فوق واقع جديد دون تطابق بينهما ونظرا لتغير الظروف الاجتماعية والمرحلة التاريخية.

ونظرا لعدم قدرة القديم على الجذب وتغليفه بتراث دينى ومقولات شرعية فقهية تحول البعض إلى التراث الغربى ينهالون منه. فالديكارتية والكانطية والهيجلية والبرجسونية أكثر قدرة على جذب الانتباه لما فيها من فكر

جديد وبعد انسانى ورؤية شاملة وعقلانية ندعوإليها ومنهجية نفتقدها. وقد ننقل المذاهب غير المشخصة مثــل العقلانيــة، والتجريبية، والمثالية، والواقعية، والوجوديــة، والوضــعية، والظاهراتية، والبنيويــة، والتحليليــة، والتفكيكيــة... الــخ. منتزعين إياها من بيئتها الثقافية ومن ظروفها التاريخية التى نشأت فيها. فانتشرت فوق الواقع طبقة أخــرى مــن الفكــر العربى مزاحما للطبقة الأولى، فوقها أوتحتهــا أوبجوارهــا، وتلتها عروض أزياء، أوبضائع مستوردة للنخبة القادرة على الاطلاع. فظلت محاصرة لأنها لم تنشأ فى البيئة الطبيعيــة، ولم يعرف الناس ماذا تختار؟ وأى مقياس تطبق؟ وظلت بلا أثر كبير على الفكر الفلسفى العربى وإن كان لها بعض الأثر على الثقافة الفلسفية العامة والفكــر السياســى العــام مثــل البرجسونية وحــزب البعــث، والماركســية والناصــرية، والليبرالية وفكر الوفد أوالتجارب الديموقراطية الحديثة فــى العالم العربى.

لذلك نشأت محاولات لإعادة عرض المذاهب الفلسفية الغربية من خلال الفكر الفلسفى القديم أوالمعاصر حتى يكون للأولى أكبر قدر ممكن من الانتشــار والاتســاع أوالعمــق

التاريخى المطلوب. فظهرت فى هذا الجيل عدة كتابات حول تأصيل للانسانية والوجودية فى الفكر العربى (عبد الرحمن بدوى)، والشخصانية الإسلامية (لحبابى)، والماركسية العربية (عبد الله العروى)، والمثالية المعتدلة (توفيق الطويل). ويكتفى البعض الآخر بتطبيق المنهج الغربى فى التراث العربى مثل المنهج التحليلى (زكى نجيب محمود)، أوالمنهج الظاهرياتى (أدونيس)، أوالمنهج المادى الجدلى (الطيب تيزينى، صادق جلال العظم، حسين مروة، محمود أمين العالم)، أوالمنهج الجوانى (عثمان أمين). ومن ثم يتم انتزاع مذهب أومنهج غربى من بيئته التى نشأ فيها ثم تصويبه على التراث القديم لينتقى منه ما يتفق معه ويترك ما يختلف. وفى كلتا الحالتين هورد الكل إلى أحد أجزائه سواء كان فى التراث الغربى أوفى تراثنا القديم.

وفى كل هذه الاتجاهات الثلاث لتأسيس فكر فلسفى عربى جديد، نقل القديم وتكراره أونقل الغرب وترجمته أوالجمع بين الاثنين على نحوانتقائى يغيب واقع المفكر وموقفه الحضارى. ويصبح الأمر مجرد مران ذهنى أوحرفة فلسفية أوعلى أقصى تقدير هوى شخصيا أومزاجا أثيرا يحتم

هذا الاختيار أوذاك من التراثين. انفصل العلم عن الــوطن، والثقافة عن الواقع، والفلسفة عن عصرها. وأصبحت الفلسفة فى مدرجات الجامعة فى جانب وحياة طالب الفلسفة خــارج الجامعة فى جانب آخر. الكتاب فى العقل والواقع فى القلب. الفلسفة حرفة والحياة هواية. الفكر حياد والمجتمــع التــزام. أصبح الفكر الفلسفى نصوصا على نصوص دون ردها إلــى واقعها الذى نشأت فيه سواء الواقع الإسلامى القديم أوالواقع الغربى الحديث. وعزّ التفلسف أى استئناف كتابة النص عن طريق قرأته وإعادة إنتاجه من جديد فى ظروف مخالفة وفى عصر مختلف وفى مرحلة تاريخية مغايرة.

وتحول الواقع إلى الفكر العربى المعاصر أوالخطــاب السياسى المباشر. فالتحرر من الاستعمار، وحرية المــواطن من القهر، وتوحيد الأمة بعد طول تجزئة، وتحقيق العدالــة الاجتماعية والمساواة، وتنمية الموارد المادية والبشرية ضــد التخلف والتبعية، والدفاع عن الهوية ضد التغريب، وتجنيــد الجماهير ضد السلبية والاستكانة واللامبالاة، كل ذلك أصبح من هموم الكتاب والمثقفين والسياسيين بل والأدباء والفنانين بالأقاويل الجدلية والخطابية دون البرهانية. بــل إن أســتاذ

الفلسفة الذى يتناول مثل هذه الموضوعات هوسياسى حزبى، خطابى انفعالى، تنقصه فنون الصنعة ودقة الصياغة. يهرب من الفلسفة الحرفية والمصطلحات العويصة: الترنسندنتالى، والديكارونى، والسينكرونى، والشيمائية، والابستيمة، والسيميائية، والسيمانطيقا، والهرمنطيقا، والنويز، والنوييم، والأبوخية... الخ. وعاش الفكر الفلسفى ازدواجيتين، الأولى بين الماضى والحاضر والثانية بين الحاضر والواقع. وأصبح غريبا عن ماضيه ومنعزلا عن حاضره، وغير مؤهل لمستقبله.

٣- تجاوز الحالة الراهنة: التأويل والرد والنقد.

لا يعنى نقل القديم وتكراره أونقل الجديد وترجمته أوخطابية الفكر العربى المعاصر وحماسه أى استبعاد للأشكال. فالتراث مازال حيا فى الذاكرة الجماعية يولد نفس الفكر القديم بالرغم من اختلاف العصر والظروف، ويحرك جماعات سياسية لقلب نظم الحكم. ومن ثم كان مستقبل الفكر الفلسفى مرهونا بكيفية التعامل مع هذا التراث القديم تجاوزا للتكرار والاختيار الجزئى إلى إعادة البناء كله طبقا لظروف

العصر الحاضر. فمازالت العلوم القديمة دالة للعصر. فعلــم العقائد لدى الشعوب التراثية هوعلم الأيديولوجيات السياسية. ومن ثم يكون مسار علم العقائد فى المستقبل هوالتحول مــن علم الكلام إلى علم السياسة، من اللاهــوت العقائــدى إلــى لاهوت التحرير، ومن الذات الإلهية إلى الــذات الانســانية بحيث يصبح العلم والقوة والحياة صفات للانسان بــدلا مــن الجهل والعجز والموت، والسمع والبصر والكــلام والإرادة بدلا من المواطن الذى لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، يراد له ويقرر باسمه فى الحرب والسلام. ويعاد بناء النبــوة كبعــد تاريخى، والمعاد كمستقبل للانسان، والإمامة كنظام الدولــة. ومن ثم يمتلئ الفراغ السياسى النظــرى والعملــى، وتنبــع الأيديولوجية السياسية من قلوب الناس وثقافتهم الشعبية. كما يعاد إنتاج الفلسفة ترجمة وشرحا وتلخيصا وعرضا وتأليفــا وإبداعا فى التراث المعاصر لنا وهوالتراث الغربى كما كان التراث اليونانى معاصرا للقدماء من أجل الانتقال من مرحلة النقل للتراث الغربى إلى مرحلة الإبداع فيه. فالفلسفة ليســت فقط لحظتها الأولى الماضية، علاقة الأنا العربى الإســلامى بالآخر اليونانى الهندى الفارسى بل علاقــة الأنــا العربــى

الإسلامى بالآخر الحالى الغربى والشرقى. ويعاد السؤال: الانفتاح على الآخر كما فعل الفلاسفة القدماء وكما يريد الغربيون المحدثون أم الانعزال عنهم خشية "التغريق" القديم كما أراد الفقهاء و"التغريب" الحديث كما يريد السلفيون؟ وأيهما أفضل المنطق الصورى القديم أم المنطق الشعورى الحديث حتى يتعلم الناس منهجا فى الحياة؟ وأيهما أكثر نفعا: الطبيعيات العقلية التأملية القديمة أم الطبيعيات الشعرية الحديثة إحساسا بالطبيعة، والتحاما بها، وتحررا من خلالها، وعودا إليها، دينا للفطرة؟ وأيهما أكثر قربا للعالم: الإلهيات الثنائية القديمة، القدم والحدوث، والواجب والممكن، والصورة والمادة، والعلة والمعلول أم الإلهيات التوحيدية التى توّحد بين الروح والطبيعة؟ إن الفكر الفلسفى القديم فى حاجة إلى إعادة بناء وتأويل جديد من أجل خلق فكر فلسفة جديد له جذوره فى القديم متجاوزا له. وقد يستحيل إقامة فكر فلسفى جديد طالما أن النص الفلسفى القديم مازال طاغيا دون أن تفك رموزه، وتُقرأ شفرته حتى يصبح طيعا للتحريك والاستبدال. التأويل هومنهج الفلسفة لنقل النص من الماضى إلى الحاضر وكمرحلة متوسطة حتى يتحرر العقل من النص

ويصبح قادرا على التنظير المباشر لموضوعه.

وفى مقابل تأويل النص من الموروث القديم يــأتى رد النص من الوافد الحديث إلى بيئته التى نشأ فيهــا. فهــوليس نصا مطلقا يحتوى على نظرية مطلقة فى المعرفة أوالوجود أوالقيم بل هونص محلى نشأ فى ظروف خاصة بعد عصــر النهضة الأوروبى والانقطاع مع الماضى، أرسطووالكنيسة، وبداية اجتهاد العقل فى فهم موضوعه وهوالطبيعة بعــد أن أصبح الواقع عاريا من أى نظرية لفهمه. فبدا العــالم عقليــا صوريا مثاليا مجردا كما هوالحال فى الفلسفات العقلية. ولما كانت المثالية نفس الحقيقة بدا العالم من جديد حسيا تجريبيــا واقعيا ماديا كما هوالحال فــى الفلســفات الحســية لإكمــال النصف الآخر. ولما غابت الحياة والشعور كعالم متوسط بين المثال والواقع، بين العقل والحس نشأ نص ثالث يغلّب حيــاة الشعور فى كل فلسفات الحياة. وتعــددت الحقــائق بتعــدد المناهج دون اختيار أوتفضيل. وتعارضــت المــذاهب دون ترجيح. فتحول النص الفلسفى إلى نص نســبى يعبــر عــن وجهة نظر وتساوت الآراء كلها حتى أمحى اليقين المطلــق. ومن ثم فإن طريقة التعامل مع النص الفلسفى الغربى الحديث

هونزع صفة الإطلاقية التى أعطيناها له ورده إلى نشأته فى بيئته الطبيعية تطبيقا لمبادئ علم اجتماع المعرفة عليه. النص انعكاس لواقع وليس حاملا لنظرية مطلقة، وتعبير عن رؤية فرد لعصر وليس رؤية شاملة لعقل إلهى لكل العصور. يُفسر النص الحديث الغربى بنفسه وليس بغيره، ويُرد إلى واقعه الذى نشأ فيه، ثم يُحكم على رؤيته الجزئية بمنظور كلى وشامل حتى يمكن الحكم عليه من بعد ومن عَلٍ دون الإعجاب به أوالرهبة منه أووضعه باستمرار فى مكان الصدارة فى الفكر الفلسفى، علما بأن النص الفلسفى الغربى أصبح كذلك لأنه صادر عن الغرب المركزى حتى توارت أمامه النصوص الفلسفية لحضارات الشرق فى الصين والهند واليابان وكوريا. فأصبحت ثقافتنا الفلسفية المعاصرة وحيدة الطرف، جناحها الغربى أقوى من جناحها الشرقى. فى حين تعادل الجناحان فى نصنا الفلسفى القديم. وبدون هذا الرد يظل النص الغربى الحديث فى تصادم مع النص الفلسفى القديم ومزاحما له وبديلا عنه. ويظل العقل الفلسفى العربى محاطا بحائطين ومحاصرا بين دفتى الرحى، بين المطرقة والسندان.

وبعد تأويل النص الموروث القــديم طبقــا لظــروف العصر الحاضر الذى يعيش فيه الفيلسوف ثم رد النص الوافد الحديث إلى بيئته الطبيعية التى نشأ فيها يبدأ العقل الفلســفى العربى فى التحرير من سلطة النص الأول والــنص البــديل الثانى كى يمارس عملية التفلسف بالتوجــه نحوموضــوعه وهوليس موضوعا معرفيا بقدر ما هوالعالم الذى بعيش فيه، والموقف الحضارى الذى يجد نفسه فيه، والمجتمــع الــذى يلتزم به. فنحن فى موقف مشابه لعصر النهضة الأوروبــى. خرجنا على التومن الإصلاح الدينى كــى ننهــى عصــرنا الوسيط، العصر المملوكى التركى، ونحــاول تحويلــه إلــى نهضة شاملة عن طريق ممارسة النقد، نقد الواقــع وتحليلــه ومعرفة مكوناته. ويبدوأن العقل الفلسفى العربى حتى الآن قد تعود التبرير، تبرير النص الدينى القــديم وبيــان معقوليتــه واتفاقه مع العقل والفطرة، وتبرير النص الفلســفى الحــديث وبيان وجاهته وشجاعته. فتربى لدينا العقل "التشريعى" الذى يجد مبررا لكل شيء. يقبل المعطيــات ولا يتســاءل حــول مصدرها، ويعتبرها نقطة البداية اليقينية. يعنى النقد الرفض المبدئى لأى معطى سابق، والبحث عن نقطة بدايــة يقينيــة

وجدها ديكارت فى "الكوجيتو"، أنا أفكر، ووجدها هوسرل فى "الكوجيتاتوم" أى أنا أفكر وأنا موضوع التفكير، وعدم التسليم بشيء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت أوكما تقتضيه طبيعة البرهان كما قال ابن رشد. وظيفة النقد التعرية والكشف وليس التعمية والتغطية. عن طريق النقد يمكن رؤية الواقع فى حركته، والفكر فى مساره والصعوبات التى تواجهه، والمقومات التى تساعده. النقد تشخيص للحالة الراهنة، وقدرة على الحفر والغوص. ليس النقد مجرد بيان المثالب بل الوعى الدقيق بالتكوين الكمى بناء على واقع إحصائى دقيق واستبيان واطلاع على مكونات الواقع. الحدس رؤية، والنقد تطبيق لها. الحدس كيف والنقد كم. لذلك ارتبطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية. فلا يوجد فكر فلسفى خالص دون تحليل اجتماعى. وتلك قوة مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، وصراع المناهج من أجل تحريك الواقع فى ألمانيا وإعادة مسار الفكر الفلسفى إليه[١].

---

(١) انظر دراساتنا الثلاث: "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى"، "مخاطر فى وجداننا القومى"، الدين والتوراة فى مصر جـ١، الدين والثقافة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٥٩-١٤٠.

٤- تطوير الفكر العربى المعاصر

يمثل الفكر العربى المعاصر منذ مـــائتى عـــام حلقـــة الوصل بين ماضى الفكر الفلسفى ومستقبله، بين جهد الأجداد وجهد الأحفاد. كما أنه حلقة الوصل بـــين الفكـــر الفلســـفى الموروث والفكر الفلسفى الوافد نظرا لاتصالنا بالغرب وإبان الاستعمار الأوروبى الحديث. حاول الجمع بـــين الماضـــى والحاضر، بين الأنا والآخر، بين النص والواقع، بين التنظير والتنوير، بين النظر والعمل، وبين الفكر والممارسة. مازلنـــا نزهوبه، وندرسه فى الجامعات، ويتحمس له الطـــلاب لأنـــه أخيرا وجد خطابا فلسفيا يجمع بين العلم والوطن، بين الفكر والواقع، بين العلم والرسالة.

وتطوير الفكر العربى المعاصر أحد وســـائل تحديـــد مسار الفكر الفلسفى العربى فى المســـتقبل. فقـــد نشـــأ فـــى ظروف الاستعمار القـــديم، والدولـــة العثمانيـــة، وحركـــات الاستقلال، وآخر أجياله فى الثورات العربية الأخيـــرة. فـــلا يوجد مسار بلا ماض وبلا حاضر، بلا مـــاض بعيـــد فـــى الجذور، وبلا ماض قريب فى الجذوع.

مهمة الفكر الفلسفى فى المستقبل إقالة الإصلاح الدينى

من عثرته، بعد أن كبا جيلا وراء جيل، من الأفغـانى إلـى محمد عبده بسبب فشل الثورة العرابية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب الثورة الكمالية فى تركيا، ومن رشيد رضا إلى سيد قطب بسبب الصراع بين الإخوان والثورة. أصـبح أقل انفتاحا على الآخر، وأقل استنارة، وأقل تحـديثا حتـى أصبح غاضبا، ثائرا منتقما، يحاور بالسلاح، ويعبر بالعنف، ويريد السلطة قبل أن يستعد لهـا، وبمفـرده مـع اسـتبعاد الآخرين، وباسم الله وليس باسم الشعب، ولتطبيق الشـريعة وليس تحقيقا لمصالح الناس. مستقبل الفكر الفلسفى مرهـون بالتعددية فى الخطاب، وبالحوار الوطنى بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية، وبالقدرة على إيجاد خطاب ثالـث بـين الخطاب السلفى وريث الإصلاح الدينى والخطاب العلمـانى وريث الخطاب العلمى. يجمع بـين الشـرعيتين، شـرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثـورة. فالخطاب السلفى الأول يعرف كيف يقـول لأنـه يسـتعمل مقولات التراث الشعبى الدينى، ولكنه لا يعرف ماذا يقـول لأنه لا يتحدث عن مصالح الناس وعموم البلـوى. ويكتفـى ولومؤقتا بالعقائد والشعائر والمظاهر الخارجية. والخطـاب

العلمانى الثانى يعرف ماذا يقول لحديثه عن الحرية والعدالة والمساواة والتقدم وحاجات الناس، ولكنه لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات الليبرالية الغربية أوالماركسية أوالقومية التى تند عن الثقافات الشعبية. يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل أن يساهم فى صياغة خطاب ثالث يعرف كيف يتول كالخطاب الأول، وماذا يقول كالخطاب الثانى حتى يقل النزاع والاقتتال الدامى بين الأخوة العداء فى مصر والجزائر.

كما أن مستقبل الفكر الفلسفى العربى مرهون بإقالة الفكر الليبرالى من كبوته بعد أن تحول من "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الأداب العصرية" للطهطاوى جامعا بين الليبرالية والشريعة، بين مونتسكيووابن خلدون، بين العقلانية الغربية والحسن والقبح العقليين إلى "مستقبل الثقافة فى مصر"، ومن العقاد وسعد زغلول ومدرسة محمد عبده الوطنية إلى الوفد الجديدة والعلمانية الغربية، ومن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية إلى اقتصاد السوق والخصخصة والربح والرأسمالية. كما إلى أى حد يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل تصحيح مسار الفكر الليبرالى الذى بدأ نابعا من

الموروث القديم وتخليا عن العلمانية والتغريب والرأسمالية ومخاطبة الصفوة؟

والمطلوب أيضا إقالة الفكر العلمي العلماني من عثرته، تقليد الغرب والعلم الطبيعي والعلم المدنى، والفصل بين الدين والدولة. ليست نظرية التطور هى الصورة الوحيدة للعلم. وهى ليست بالضرورة تطورا آليا ماديا متصلا كما هوالحال عند داروين وسبنسر ولامارك بل يمكن أن يكون خالقا كيفيا منفصلا منكسرا يسمح بالطفرة بعد الكمون كما هوالحال عند برجسون. والعلمانية ليست بالضرورة ضد الدين كما هوالحال فى التجربة الغربية بل قد تكون جوهر الدين ونابعة منه كما هوالحال فى الإسلام وكما عبرت عنه مقاصد الشريعة. والمجتمع المدنى ليس بالضرورة مجتمعا لا دينيا كما هوالحال فى تجربة الغرب بل قد يكون جوهر الدين كما هوالحال فى المجتمع الإسلامى.

وإذا كانت هذه الخطابات الثلاث قد انتهت إلى الصدام بينها كما هوالحال الآن فى الصدام بين الخطاب السلفى والخطاب الليبرالى والخطاب القومى أوالماركسى فذلك لأن بنية كل خطاب بنية جدلية تقوم على الدفاع عن النفس

والهجوم على الآخر استئثارا بالحقيقة كلها ورغبة فى السلطة كلها. كما أن كل خطاب ينتقى من مصادره الأولى ما يشـــاء ويترك ما يشاء من أجل الوصول إلى الحد الأقصـــى الـــذى ينفرد به وليس إلى الحد الأدنى الذى يشترك به مع الخطابات الأخرى. مهمة الفكر الفلسفى المستقبلى هوالتخلى عن منطق الدفاع والهجوم إلى منطق البرهان والحوار الوطنى، وكذلك التخلى عن منطق الانتقاء الذى يؤدى أيضا إلى صراع بـــين الانتقاءات المتعددة إلى منطق التعـــادل والجانـــب الغالـــب والتمييز بين الجوهر والعرض.

كما يحتاج الفكر العربى المعاصر أن تعـــاد صـــياغة مقولاته الأساسية على نحومحكم كى يتجاوز طابعه الانفعالى وأسلوبه الحماسى الذى واكـــب مرحلـــة اليقظـــة العربيـــة الإسلامية والتحرر من الاستعمار. فقد أصبح حجم التحديات والقضايا الرئيسية التى يواجهها الفكر العربى المعاصر أكثر بكثير مما كانت عليه فى القرن الماضى. وتتطلب فكرا أدق ومواقف أكثر جذرية حتى من فكر جيل الرواد ومـــواقفهم. فيتحول الفكر العربى من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل، ومن الإعلان عن النوايا إلى التحليـــل الكمـــى الإحصـــائى

الدقيق، ومن إعلان المبادئ إلى تحققاتها الجزئية فى واقـع محدد مع ارتباط أشد بـالعلوم الاجتماعيـة. وينتقـل مـن الصحافة إلى الجامعة، ومن الإعلام إلى العلم دون أن يفقـد جماهيره.

وقد يساعد الانتقال عبر الفكر العربى المعاصر إلـى مستقبل الفكر الفلسفى العربى على التزام أساتذة الفلسفة فـى الجامعات العربية بموقف فلسفى عصرى يرونه من خـلال التراث القديم والتراث الغربـى، ومـرتبط بقضـايا العلـم والوطن. فالالتزام المباشر قد يراه مع البعض منافيا للحيـاد الفلسفى وموضوعية العلم. ويكونون حلقـة الاتصـال بـين البحث العلمى والمشروع القومى بدلا من أن ينزوى أسـاتذة الفلسفة فى قاعات الدرس، وتترك القضايا القومية للسياسـة ولعبة الحكم.

وقد يستمر ذلك عدة أجيال حتى تتحول تيارات الفكـر العربى المعاصر إلى أبحاث فلسفية دقيقة، ويتحـول الفكـر الفلسفى من الأيديولوجية إلى العلم، ومن المواقف الحضارية إلى التحليل العلمى الدقيق. وما يتبقـى يتحـول إلـى الأدب

الصريح والمقال الصحفى والمنتديات الثقافية العامة[1].

٥- من المذاهب الفلسفة إلى المشاريع العربية المعاصرة.

وقد بدأ حاضر الفكر الفلسفى العربى كما مثله الفكر العربى المعاصر فى التحول من التراث القديم والتراث الغربى إلى المشاريع العربية المعاصرة التى ولدتها هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ والتى جعلت المفكر العربى يشعر بالمسئولية تجاه ما حدث. فقد كانت الهزيمة للأمة كلها، قادة وجيشا وشعبا وفكرا ومجتمعا. حاول بعض أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية القيام بهذا التطوير، الانتقال من الفكر العربى المعاصر إلى المشاريع العربية المعاصرة.

ويصيح البعض لا يوجد لدينا فلسفة، ولا يوجد لدينا فلاسفة مدينا كل شيء، الماضى والحاضر والمستقبل. فلا تعنى الفلسفة بالضرورة المذهب، ولا يعنى الفيلسوف حتى

(١) انظر دراساتنا العديدة فى ذلك مثل: "كبوة الإصلاح"، دراسات فلسفية، الأنجلوالمصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٧٧-١٩٠.

صاحب المذهب. فقد وجدت المذاهب الفلسفية فـــى تراثنـــا القديم بعد عصر الترجمة والتعليـــق والشـــرح والتلخـــيص والجامع والعرض والتأليف فى مرحلـــة الإبـــداع، مرحلـــة الفارابى وابن سينا وابن رشد أى بعد التمهيد لهـــا بـــالتراكم الفلسفى الضرورى. ونحن فى علاقتنا مع التـــراث الغربـــى وريث التراث اليونانى مازلنا فى هذه المرحلة فـــى إحـــدى لحظاتها ربما العرض والتأليف ولم نصل بعد إلـــى مرحلـــة الإبداع الخالص. كما وجدت المذاهب الفلسفية عندما ســـقط الغطاء النظرى القديم الذى كان رؤية الوعى الأوروبى للعالم والمستمد من أرسطوو الكنيسة، عندما سقط فى عصر النهضة بعد أن لم يصمد تحت معاول النقد وبان تعارضه مع العقـــل والتجربة وحقوق الانسان وديموقراطية الحكم وبناء المجتمع المدنى. فأتت المذاهب المثالية والواقعية بعد تأسيس المناهج العقلية والتجريبية كغطاء نظـــرى بـــديل تعطـــى الـــوعى الأوروبى رؤية جديدة للعالم. ونحن لم نصل بعـــد تاريخيـــا وليس معرفيا إلى مرحلة تأسيس المذاهب. فمازلنـــا نحـــاول الانتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة أى ما يعادل القرن الخامس عشر إلى السادس عشر الأوروبـــى دون أى

حتمية ضرورية أوتطابق بين مسار الحضارتين. فكل فكــر أوكاتب هو مفكر بمعنى عصر النهضة كما كــان مونتــانى يمثل روقها فى "المحاولات".

والمشاريع العربية المعاصرة مرحلة انتقال من الفكــر العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر العربى الفلســفى. فهــى تعادل المذاهب فى الفلسفة الغربية ولكن فى موقف حضارى مختلف يقوم على الاتصال بين الماضى والحاضــر وعلــى التواصل والحوار بين الأنا والآخر وليس على الانقطاع بين الماضى والحاضر أوعلى القطيعة بين الأنــا والآخــر كمــا هوالحال فى المــذاهب الفلســفية الغربيــة نظــرا لعدائــه لأرسطووالكنيسة والتركيز على ذاته وإنكار دور الحضارات الأخرى التى ساهمت فى تكوينه.

وقد ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصــر والشام والمغرب دون أى تفضيل فــى الترتيــب الجغرافــى أوالزمنى أوالفلسفى. ولكن كما جرت العــادة فــى الثقافــة العربية المعاصرة فى قرن مصر بالشام، ومصر بــالمغرب، ومصر فى القلب بجناحيها المشرقى والمغربى. وهذا لا يعنى الإقلال من قيمة العراق، فك الله حصاره الخــارجى أوشــبه

الجزيرة العربية، فك الله أسرها الداخلى. فالأجيال تتــوالى، والأفكار فى الصدور والأصوات فى الحنــاجر، والعبــارات على اللسان. ودون استبعاد أحد، ودون إحصاء شامل، ودون الحديث عن أجيال قادمة بدأت تفــرض نفسها على الســاحة بعد جيلى يمكن ضرب المثل بثلاثة مشاريع عربية معاصرة فى كل من مصر والشام والمغرب[1].

ففى مصر فرض مشروع "تجديد الفكر العربى" نفســه على الفكر العربــى المعاصــر بكــل مكوناتــه، المعقــول واللامعقول، عربى بين ثقافتين، الشرق الفنان والغرب العالم والعربى الجامع بين الاثنين، المــنهج التحليلــى، المنطــق الوضعى، قيم التــراث، الرؤيــة العلميــة، مجتمــع جديــد أوالكارثة، الحرية، الثقافة فى مواجهــة العصــر، وتحــديث الثقافة العربية. وأصبح من علاماته البــارزة. وانتقــل مــن

---

(١) هذا الجيل الجديد فى الإبداع الفلسفى الذاتى وإن لم يكن فى العمر يكثــر فى المغرب الأقصى مثل: على أومليل، سالم يفوت، كمال عبد اللطيــف، طه عبد الرحمن، عبد السلام بن عبد العلى، سعيد بن ســعيد، الوقيــدى. ومن مصر نصر حامد أبوزيد، ومن الأردن سحبان خليفــات وســليمان البدور وعادل ضهر وأحمد ماضى، ومن لبنان رضــوان الســيد، ومــن الخليج محمد جابر الأنصارى... الخ.

التجديد من الخارج عن طريق تبنى منهج غربـــى وتطبيقـــه على التراث الإسلامى إلى المشروع المتكامل بـــالرغم مـــن عدم تسميته "التحليلية العربية" أو"الوضعية المنطقية العربية" وبالرغم من طابعه الثقافى العام وأسلوب المقال الأدبـــى(١). كما ازدهر فى مصر والعالم العربى والعـــالمين الأوروبـــى والشرقى مشروع "نهضة مصر" الذى يدور حـــول مفـــاهيم الدولة، الوطن، والنهضة، والخصوصية، وفـــائض القيمـــة التاريخى، والزمان، والتعالى، والجيش، والتحديث، والإبداع الذاتى، والجدلية الاجتماعية، وريـــح الشـــرق، والمشـــروع الحضارى فى رؤية متكاملة تجمع بين النظر والعمل، والفكر والممارسة. ويقوم على معرفـــة واســـعة بتغيـــرات العـــالم وبمناطق الإبداع الذاتى والفكر الفلسفى الاجتماعى الجديد فى العالم الثالث. وبدأ مشروع "التراث والتجديد" يثيـــر الانتبـــاه بجبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقـــف مـــن التراث الغربى، والموقف من الواقع. تهدف الأولى إلى إعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر. وتهدف الجبهة

---

(١) انظر دراستنا: "تجديد الفكر العربى"، وأيضا "عربيان بين ثقافتين"، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨، ص٢٢٩-٢٩٥.

الثانية إلى التحول من النقل إلى الإبداع فى علاقة الأنا بالآخر، وتحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع العلم وتأسيس علم "الاستغراب" فى مقابل "الاستشراق". وتهدف الجبهة الثالثة إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص القديم من الأنا أوالجديد من الآخر من أجل ممارسة عملية الإبداع الذاتى وإنشاء نص ثالث جديد.

وفى المغرب الأقصى ذاع صيت مشروع "نقد العقل العربى" بأجزائه الثلاث: "بنية العقل العربى" و"تكوين العقل العربى" و"نقد العقل السياسى" وثلاثية البيان والعرفان والبرهان على المستوى التاريخى (الدياكرونيك) أوالبنية (السنكرونيك) بالرغم من الاشتباه فى مفهوم العقل العربى وما يومئ به من دلالات، و"الفكر الإسلامى" الصريح الذى يجمع بين العرب والعجم. وفى الجزائر، وفى المهجر الفرنسى، ذاع صيت مشروع "نقد العقل الإسلامى" اعتماد على اللسانيات وتطبيقها على علوم القرآن، وعلم الأخلاق، وعلوم التفسير وعلم أصول الفقه وبالرغم من كتابته بالفرنسية لجمهور غربى وعلى مستوى عال من الدقة الاصطلاحية بلا جمهور عربى إلا من خلال الترجمة وعن

طريق الأثر عن بعد، ومن الحى اللاتينى إلى تزوزو، ومن السين إلى الأطلس. وفى ليبيا ظهر مشروع "آلهة مصر العربية" دون صخب كبير بالرغم من علونبرته فى اعتبار العروبة الحقيقة المطلقة وأصل الحضارات، ومنبع القيم، ومهبط الديانات، وثقل الحاضر وأصل المستقبل فى نظام جماهيرى شعبى، وديموقراطية مباشرة بلا تمثيل. فاللغة العربية أصل اللغات كلها المصرية القديمة والعبرية والفينيقية وكل مجموع لغات أفريقيا وآسيا واللغات الهندية الأوروبية.

وفى الشام فرض مشروع "من التراث إلى الثورة" نفسه على الفكر العربى بأجزائه الاثنى عشر بمنهج تاريخى أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وتركيز شديد على الماضى والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل وضمه إلى العصر الوسيط دون تمايز بين مسار الحضارات. كما برز مشروع الاستقلال الفلسفى بحنكه ودقة وتحليل فلسفى سياسى بروح صافية وعقل ديكارتى بديهى. وأخيرا وفى دفعة واحدة صدر "تحديث العقل العربى" يعبر عن الهم المشترك فى مرحلة إعلان النوايا ودون خطأ على الأمد الطويل. وتستحق المشاريع

العربية المعاصرة كل اهتمام النقد بالتحليل والنقد بـــالتطوير. فهى أحد المداخل إلى الفكر العربى الفلسفى المستقبلى.

٦- التنظير المباشر للواقع: الإبداع الفلسفى.

ولكن الفكر الفلسفى العربى المستقبلى مرهون بتجاوز تأويل النصوص القديمة أوالجدية، وتجاوز الفكـــر العربـــى المعاصر بتياراتـــه الـــثلاث وتجـــاوز المشـــاريع العربيـــة المعاصرة. ففى هذه المراحل الثلاث مازال الفكـــر الفلســـفى يعبر عن موقف حضارى يريد التحرك فيه، وعن قيود يريد التحرر منها. والتحدى الأساسى له هوالتنظير المباشر للواقع من أجل إبداع نص جديد دون الاكتفاء بتأويل نـــص قـــديم واستئناف دورة حضارية جديدة مـــع تـــراكم تـــاريخى لـــه دورتين، أولى ولت وثانية قادمـــة. صـــحيح أن النصـــوص القديمة مازالت حية فى النفوس، والنصوص الوافدة مازالـــت تسلب العقول، والفكر العربى المعاصر مازال حاضرا فـــى الأذهان، والمشاريع العربية المعاصرة مازالت تكبر وتولـــد مشروعات أخرى جيلا وراء جيل. لذلك يمكن ممارسة الفكر فى كل هذه الميادين مع بداية فتح جديد فى التنظير المباشـــر

للواقع. يعتمد العقل فيه على نفسه فى مواجهـــة موضـــوعه دون "قال ويقول".

وموضوعه تغيرات العالم وربما تغير العرب. فـــلأول مرة فى تاريخ العرب الحديث يتم الاعتراف بالعدوالصهيونى الذى احتل الأرض، فلسطين كلها، وجنوب لبنان، والجولان ويقاومه العرب على الأراضى المحتلة فـــى فلســطين بعــد يونيو– حزيران ١٩٦٧. ماذا يفعل الفكـــر العربـــى؟ يقبـــل الصهيونية عقيدة ونظاما، فكرا ودولة أم يبدع أشكالا جديـــدة للمقاومة مقاومة للصهيونية كنظرية عنصرية ومقاومة الدولة المعترف بها؟ هل صحيح أن العرب كســبوا بالســلام مـــا خسروه بالحرب! هل يمكن للفكر السياسى العربى المستقبلى أن يبدع أشكالا جديدة للتعامل مع عدوالأمس وصديق اليـــوم وربما حليف الغد؟

وماذا عن بداية التحول الرأسمالى فى العالم العربـــى، والخصخصة بعد الهرولة! هـــل يســـتطيع الفكـــر العربـــى السياسى المستقبلى أن يتجاوز مثله فى مقاومـــة الاســـتعمار والرأسمالية والدعوة إلى العدالة الاجتماعية والاشتراكية بعد أن خرجت من الإسلام مرة ومن القومية مرة أخرى؟ مـــاذا

عن البنوك الخاصة والمليونيرات بل المليارديرات الجدد الذين كادوا أن يصلوا إلى مستوى ثروة النفط أكثر أوأقل؟ هل الرأسمالية لم تعد جريمة، وأصبح أمل العرب منزلا وعربة؟ وماذا عن الفساد والمضاربات العقارية والتهريب وأموال المخدرات والعمولات على السلاح وكل مظاهر الكسب السريع، هل تكفى إدانتها أم تحليها فى خريطة جديدة لتوزيع الدخل القومى فى العالم العربى؟

وماذا عن التجزئة ومخاطرها إثر الوحدة بالقوة وغزوالقطر العربى للقطر الآخر؟ كيف يواجه الفكر العربى المستقبلى مخاطر التجزئة إلى أقوام وأعراق ونحل وطوائف، وعرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة ودروز، بدووحضر، دلتا وصعيد، نجد وحجاز؟ وكيف لهؤلاء المفكرين الذين شكلت الوحدة آمالهم وطبعت القومية وجدانهم التعامل مع الواقع العربى الجديد؟ كل هذه الأسئلة تطلب قدرة على الإجابة لممارسة الفكر ومقاومة للنفس، واستعداد كبير للنسيان، وأهلية للتغير مع تغير العالم. وقد لا يعنى إعادة التفكير فى مسلمات عدة أجيال سابقة الاستسلام لما قد يصبح مسلحات مضادة لجيل قادم بل يعنى فقد مواجهة الواقع

الجديد من أجل الدخول فى تحد نظرى وتحمل قادر على تطوير الفكر العربى المستقبلى منهجا وموضوعا.

وتثار أسئلة كثيرة حول مكاسب هذا الجيل الذى قام بإنجاز ضخم وهو التحرر من الاستعمار وإقامة الدول الحديثة المستقلة. ماذا عن مصير هذه المكاسب: عودة الاستعمار فى شكل التبعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والعلمية، ضعف الدولة أمام الخارج وتسلطها فى الداخل، طراوتها فى الخارج وتصلبها فى الداخل، حوارها مع الخارج واستئثارها بالحل والقرار والسلطة والحقيقة فى الداخل، رحماء على الكفار أشداء بيننا، والتلاعب بالقوانين وعدم الولاء لها، فى تجاوزها أيضا باسم القانون. إذ تتعطل مصالح الناس بالقانون وتتحقق ضد القانون. أصبح على المواطن كل الواجبات وفى مقدمتها الطاعة وليس له أى حقوق، وعلى رأسها حق الاعتراض وإبداء الرأى أوالاستشارة أوالمشاركة فى صنع القرار. تطالبه الدولة بكل شىء، والولاء، والعمل، والإنتاج ولا توفر له أى من الخدمات العامة فى التعليم والصحة والغذاء والكساء والنظافة، وهى الحاجات الأساسية. ومن حقه إعلام متعدد

فى وجهات النظر يختار من بينها ما يشاء وعن دراية وعلم ومقارنة وبرهان لا أن يتحول إلى "غسيل مخ" يمنعه من التفكير السليم.

كيف يستطيع الفكر العربى المستقبلى أن يساهم فى اعتماد الأمة على نفسها فى الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها، وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتيا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلا من هجرة العقول إلى الخارج أوإحباطها فى الداخل؟ كيف يستطيع أن يصوغ الفكر العربى فلسفة فى الاستقلال الذاتى للإرادة كما فعل كانط وفشته لألمانيا وكما فكر هيجل فى الصلة بين الدولة والوطن والدستور والقانون والمؤسسات والجيش والشرطة والقضاء؟ لا يكفى ترجمة "مبادئ فلسفة الحق" أوإعادة قراءة "السياسة الشرعية" بل التوجه إلى الواقع المباشر وتحليله ومعرفة مكوناته ووصف مساره. بحيث يصبح الفكر مواكبا للواقع لا سابقا عليه، ولا متقدما عنه، ولا غريبا منه.

وإذا كان إشكال الفكر العربى عن أى شىء يعبر، عن واقع أصيل أم دخيل، تبرز مشكلة الهوية من جديد ليس على مستوى السلوك الفردى والاجتماعى ولكن على مستوى

مناهج الفكر والرؤية والمنظور، فقد يكون الفكر شــرعيا authentique أولاشرعيا infauthentique، يعبــر عــن واقع أومسقطا عليه، ناشئا منه أومفروضا عليه.

ومازال الفكر العربى حتى الثورى منه فــى جانــب والجماهير العربية فى جانب آخر. لا يحركه فكر ولا جوع، ولا قهر داخلى ولا عدوان خــارجى، لا ثــأرا لكرامــة ولا استردادا لحق. كيف يستطيع الفكر الفلسفى العربى أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولامبالاتها دون أن يجــد المبــررات لعجزه فى سعى الناس وراء لقمى العيش وبحثها عن الرزق؟ وقد قام مفكرون لآخرون بذلك مثل أورتيجا اى جاسيه فــى "ثورة الجماهير"، وبول فريرى فــى "تربيــة المضــطهدين" وفانون فى "المعذبون فى الأرض".

وتظل القضية الرئيسية إلى متى يظل الفكر الفلســفى العربى يرتكن إلى ابن خلدون، ولا أحد قبله ولا أحد بعده إلا عند الآخرين؟ متى يطرح الفكر العربى المستقبلى سؤال: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ نهضــة، ثــورة، تغيــر اجتماعى، انقلاب، انقلاب مضاد، إفلاس، إحبــاط، انهيــار، تدهور، انحطاط إلى آخر هذه المفاهيم التى يتناقلها المتفائلون

والمتشائمون؟ وفى أى مرحلة من التاريخ يعيش العالم نفسه، فى نظام عالمى جديد أوصياغة جديدة للنظام العالمى القديم، العالم ذى القطب الواحد أوذى القطبين أوروبا والعرب أوذى الأقطاب المتعددة، أوروبا، آسيا، أمريكا، العالم الثالث؟ إن التاريخ هوالوعى بالتاريخ وإن الوعى بالتاريخ هوأساس الرؤية للعالم. إن التحدى الرئيسى للفكر العربى المستقبلى هوصياغة فلسفة جديدة للتاريخ للمنطقة الراهنة فى نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجرى بعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة فى مسار أكثر شمولا للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه فى علاقتها بنفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذ يتجاوز الفكر العربى الراهن المطلقات ويضع نفسه فى التاريخ.

٧- دور المؤسسات التعلىمىة والثقافىة.

إن الحامل للفكر العربى الفلسفى الحالى والمستقبلى هى المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى.

فمازالت الفلسفة تدرس فى السنوات الأخيرة فى التعليم الثانوى فى بعض الأقطار العربية، وهوالقليل، دون الـبعض الآخر، وهو الأكثر، بطريقة محفوظة تعبر عن مناهج النقـل المتبعة من الأساتذة، مرة من القدماء ومرة مـن المحـدثين والتى تفضلها الدولة حتى تمنع التزام الأستاذ والطالب بالفكر وأخذ الفلسفة مأخذ الجد فتنشأ حرية الفكر والإبداع، ويتعـود الجيل الناشئ على النقد فتكـون الأنظمـة السياسـية هـى الضحية. لا يفهم الطالب لماذا يدرس اليونـان بمصـطلحات مجردة ولا لماذا يدرس الغرب وهى ثقافة غربية ولمـاذا لا يخاطبه أحد على قدر عقله يعبر عن حاجاته ويحل أزماتـه؟ بل إن الموضوعات الدالة فى التراثين تضيع وسط التكـرار والنقل والحفظ، مثل الانفتاح على الثقافـات عنـد الكنـدى، والتوحيد بين الفلسفة والدين عند كل فلاسفة المسـلمين مـن تراثنا القديم أوالصراع من أجـل الحريـة والديموقراطيـة والعدالة الاجتماعية والمساواة والتقدم فى الفلسـفة الغربيـة، فلسفة التنوير نموذجا.

وفى الجامعات، وفى أقسام الفلسفة تتكرر المأساة على نحوأكبر، وبطريقة أكثر عنفا. فقد شـب الطالـب وأصـبح

مواطنا ينتظر الكثير من الجامعة ومن الفلسفة فـــلا يجـــد إلا الكتب المقررة والمواد المحفوظة والمعادة والتى لا يجد فـــى نفسه شيئا منها سواء كان النقل من القدماء أومن المحـــدثين. ويثور مع الثائرين وينتظم فى المظاهرات باسم الإسلام مرة وباسم التقدم مرة أخرى. ويدخل السجن مـــرة دفاعـــا عـــن الدين، ومرة حبا فى الوطن. ثم يتخرج عاطلا ويكسب قوته من أعمال يدوية وحرفية إن لم تتح لـــه الظـــروف الســـفر أوالهجرة أوالانخراط فى النظام القائم فى الإعلام أوالتعليم.

وفى الدراسات العليا تتكرر المأساة مرة ثالثة، تتكـــرر الموضوعات، والشخصيات، حياتها وأعمالها بنفس التبويـــب والتقسيم وبنفس المنهج، وتجميـــع المـــادة القديمـــة وإعـــادة عرضها دون إضافة جديـــدة، تكـــرارا لمـــا قالـــه القـــدماء أوالمحدثون. ونادرا ما تصنع رسالة إبداعية، تنظر الواقـــع تنظير مباشرا فى موضوعات يطرحها الواقع الفلسفى العربى مثل الحرية أوالوحدة أوالعدالة الاجتماعية أوالتنمية المســـتقلة أوالهوية أوتجنيد الجماهير أوعلاقة الأنا بـــالآخر أوبالنظـــام العالمى المتغير. وإن تم فإن صاحبها يكون حزبيـــا سياســـيا أيديولوجيا.

أما الجمعيات الفلسفية فمازالت الأقطار العربية خلــوا منها أوضعيفة أومتعثرة. والجمعية الفلسفية العربيـــة تســير بالجهد الذاتى دون إمكانيات. واتحاد المجامع العربية قاصرا على اللغة دون الفكر. واتحاد الجامعات العربيــة مشــغول بالمعادلات وبالهموم الإدارية والبقاء فى عالم عربى قد تغير.

وأمام إعلام سياسى وتجارى قاهر غاب الفكر الفلسفى بالرصين فى الصحف والمجــلات والإذاعــات المســموعة والمرئية، واستسهل الناس الإعلانات والتسلية، واكتفوا بالفكر الدينى أوالانبهار بغزوالفضاء. وغاب أى مشــروع قــومى للعرب يدعوإلى التأصيل الفلسفى، وأصبح الجيل القديم مجرد بقايا من مخلفات الماضى لا يقوى على تغير الزمن.

لا يوجد فكر فلسفى عربى مستقبلى دون تغيير لــدور المؤسسات. فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكــون أنجــح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية فى صنعه. ويبدأ ذلك بالتعليم العام لتكوين النشء علــى الثقــة بــالنفس والاعتزاز بالرأى واحترام الخلاف فى الرأى وعدم تكفيــر المخالف أوتخوينه، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، والكل راد والكل مردود عليه.

ثم يأتى التلميذ إلى الجامعة وهومعد لممارسة حرية الفكر والالتزام بقضايا الوطن لا فرق بين العلم والوطن، بين الفكر والممارسة. فيتعود الفكر على الالتزام بغضا الواقع، ويعمل تنظيره تنظيرا مباشرا. ويتحول النقل القديم إلى رصيد تاريخى من الخبرات الطويلة للأنا وللآخر تمده بتجارب السابقين فى الفكر والإبداع. وتتكون شخصيته كمفكر مبدع، يعشق الحياة، ولا يضيق بالنفس، متوحدا مع المجتمع، مؤديا رسالته فى الحياة.

وهنا يبدأ دور الدراسات العليا بعد أن اختار الطالب طريقه، وانبثق فى نفسه الموضوع والمنهج، والإشكال والغاية، والأسلوب والبرهان. ويتكون من خلال الجمعيات الفلسفية القطرية والقومية، ويساهم بالقول والكتابة فى نشاطاتها ومجلاتها، ويصبح جزءا من النشاط الفلسفى الوطنى فى البلاد.

ويصب كل ذلك فى النهاية فى المشروع القومى العربى الذى يساهم الجميع فى بلورته وصياغته طبقا لحاجة كل عصر وتغير نظم العالم. حينئذ لا يصبح الفكر الفلسفى العربى مجرد استهلاك للفكر الفلسفى القديم أوالفكر الفلسفى

الحديث بل تنظيرا لواقع عربى جديد، فى عالم متغير. حلم أم واقع، تمن أم تحقيق. هذا ما يمكن أن يثبته الفكــر العربــى الفلسفى المستقبلى.

هـل تستطيع الفلسفــة
أن تنزع جـذور القهــر والتسلــط
من الوجـدان العربـى المعاصــر؟

١ – مقدمة: اللفظ والمعنى والشيء.

من الواضح منذ القرن الماضى، منذ فجــر النهضــة العربية الحديثة، بزوغ موضوع الحرية والديموقراطية فــى الفكر العربى المعاصر منذ "طبــائع الاســتبداد ومصــارع الاستعباد" للكواكبى، ومحاولة محمد عبده فى "رسالة التوحيد" التحول من الأشعرية إلى الاعتزال فى العدل والقول بخلــق الأفعال والحسن والقبح العقليين وإن بقى أشعريا فى التوحيد، و"تحرير المرأة" لقاسم أمين و"مشكلة الحرية" لعلال الفاسى، و"محمد رسول الحرية" لعبد الرحمن الشرقاوى، و"الحريــة أبداً" لخالد محمد خالد، و"عن الحرية أتحدث" لزكــى نجيــب محمود، وفى أواخر القرن الماضى صاح عرابى فى قصــر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث

(*) جريدة الزمان، لندن– بغداد، نوفمبر ٢٠٠٢.

بعد اليوم"، استدعاء لقول عمر بن الخطـــاب الشـــهير "لـــم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟". ومـــن ناحيـــة أخرى تمت ترجمة عديـــد مـــن المواثيـــق عـــن الحريـــة والديموقراطية من الغرب البـــديل، "الشـــرطة" La Charte للطهطاوى واضعا شعار "فليكن هذا الوطن مكانـــا لســـعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". ولا يكاد يخلو تيار من تيارات الفكر المعاصر أو جيل من أجياله إلا وينتج نصا فى الحرية الليبرالية لجون استيوارت مل، "طريق الحريـــة" عن الحرية عند برجسون لايفنتشكو. وفى جامعاتنا تم تحرير عدة رسائل "حرية أم تحرر؟" لمحمد عزيز لحبابى، "التاريخ باعتباره قصته للحرية" لكروتشه، ورسالة فى "الجبر الذاتى" لزكى نجيب محمود. ومـــع ذلـــك ظلـــت أزمـــة الحريـــة والديموقراطية فى الوجـــدان العربـــى المعاصـــر متأصـــلة الجذور، تتفاقم جيلا وراء جيل حتى نشأ حنين إلى الماضـــى الليبرالى القديم منذ القرن الماضى وقبل الثـــورات العربيـــة الأخيرة، فتحولت الليبرالية إلى سلفية ترى نموذجها فى فجر النهضة العربية. كما تحولت السلفية إلى الليبرالية فى حركة الإصلاح الدينى عنـــدما انبهـــرت بـــالغرب وأرادت تبنـــى

نموذجه. ومازال السؤال قائمـــا طالمـــا الأزمـــة متفاقمـــة. وتصعب الإجابة حتى وإن سهل السؤال.

وحرية الفرد أساس ديموقراطية الحكم. والعلاقة بينهما علاقة المقدمة بالنتيجة، والأصل بالفرع، والشرط بالمشروط، والعلة بالمعلول، والذات بالموضـــوع. والفـــرد بالجماعـــة. المفهومان متلازمان. فلا حرية للفرد دون ديموقراطية الحكم وإلا انتهت حرية الفرد إلى مجرد حق طبيعى فردى قد يؤدى إلى الفوضوية كما هو الحال فى النزعات الفردية فى الغرب ابتداء مـــن مـــاكس شـــترنر حتـــى كـــروبتكين وبـــاكونين وإماجولدمان. ولا ديموقراطية فى الحكم دون حريـــة للفـــرد وإلا انتهت الديموقراطية إلى تمثيل صورى عـــددى، يبقـــى على الشكل دون المضمون، أغلبية وأقلية. وعادة ما تكـــون الأغلبية قاهرة ٩٩,٩% أمام أقلية ضعيفة مجرحـــة مخونـــة مهمشة أو مستأنسة، حكومية رسمية. فلا فرق بـــين إجمـــاع القهر وأغلبية القهر. وتتحول الحرية من حق طبيعى للفـــرد كى تصبح مذهبا بأكمله للفرد والدولة هو "الليبراليـــة". لفـــظ معرب من الفكر الغربى استسهالا وفى موجـــة النقـــل مـــن الجديد فى مقابل النقل من القديم حتى أصـــبحت الليبراليـــة

نظاما للحكم توصف به بعض النظم العربية قبـل الثـورات العربية الأخيرة مثل مصر أو بعدها مثل الأردن والكويـت واليمن أو قبلها وبعدها كما هو الحـال فـى لبنـان. ولفـظ الديموقراطية معرب كذلك عن الفكر الغربـى كمـا عـرب القدماء ألفاظ اليونان، وفى وقت يسود فيه النقل عن القـدماء وعن المحدثين من تراث الأنا أو من تـراث الآخـر. ولـم يترجم "حكم الشعب". لم ينقل معناه ويعبر عنه بلفظ قديم مثل "الشورى" وكما هو الحال عند بعض الـدعاة والوعـاظ أو المجددين المحدثين. ومع ذلك فقد أصبح اللفظـان عـربيين لاستعمالهما على مدى مائتى عـام مثـل الألفـاظ القديمـة المعربة: موسيقى، فلسفة، جغرافيا، هندسة، تعبر عن أشواق الناس وتطلعات النخبة. ويتم النضال مـن أجلهـا، وتقـوم المظاهرات تحت شعارها. وتنقسم نظم العالم بين أنصـارها وخصومها، بين الغرب والشرق إلى وقت قريب. وإن اشتعل الخلاف بين أنصار الديموقراطية الغربية وخصـومها إلا أن الإحساس بأزمة القهر والتسلط عام عند الجميع. كيف تجـد تشخيصا لها؟ وما أسبابها؟ وما طرق حلها والخروج منهـا؟ وقد يشتد الخلاف حول الشكل والمضمون واحـد. الخـلاف

على الشكل هو فى الحقيقة صراع مبطن حول السلطة يضحى بالاتفاق حول المضمون الذى تنهار عليه وبسببه كل الأشكال.

٢- التفكير سلبا.

ربما كانت أحد أسباب أزمة الحرية والديموقراطية فى الواقع العربى المعاصر هو القفز على الواقع والإسراع بالتعبير عن الأمنيات والأشواق والتطلعات والأحلام، والوقوع فى الطوباويات، لا فرق بين سلفيين وعلمانيين، بين الخلافة الراشدة وفلسفة التنوير. والبناء بلا أساس سرعان ما ينهار. لذلك كان السلب عند الفلاسفة أكبر قوة من الإيجاب. هو إيجاب سلبى أى أنه يحرك الواقع عن طريق نزع جذور سكونه وثباته، فى حين أن الإيجاب هو سلب لأنه ينفى الواقع عن طريق تجاوزه، والاستعلاء عليه وإيجاد البديل له من القديم أو الجديد، والواقع لا يمكن نفيه أو تجاوزه بالمفارقة بل يتطلب الدخول فيه والغوص فى أعماقه وتحليل مكوناته وتحليله وربما تفتيته وتفكيكه وفك مغاليقه حتى يصبح طيعاً كالحديد المنصهر قبل أن يعاد طرقه وتشكيله. ومن هنا أتت قوة هيجل فى الفكر السلبى وتحليله للسلب على أنه إيجاب

مقلوب، ووصف الوجوديين للسلب على أنه نفى يكشف عن أبعاد الوجود الإنسانى ومقوماته من حرية وزمانية وإمكانياته ومشروع تحقق وعلاقات مع الآخرين. يعنى التفكيـــر ســلبا الهدم قبل البناء، والنقد قبل الوضع، والتطهير قبل الإجـــراء، والخلاص قبل الوعد، والتوبة قبل الجزاء. لا يكـــون التقـــدم الحضارى عن طريق وضع طبقة حديثة على السطح فـــوق طبقات قديمة فى العمق كما حدث فى أوروبا الشرقية عندما وضعت ثقافة اشتراكية علـــى الســطح فـــوق أرثوذكســـية وكاثوليكية فى العمق. وسرعان ما انهـــار الســطح وظهـــر العمق. وقد حدث نفس الشيء فى الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى عندما انقشـــع الغطـــاء الماركســـى اللينينـــى الخارجى وخرج العمق الإسلامى الثقافى من عبق التـــاريخ. ويتكرر الأمر فى تركيا الآن وابتداء انقشاع العلمانية التركية "الكمالية" وظهور الانتماء التراثى من الأعماق. بـــل إن مـــا حدث من انتكاسة فى النهضة العربية هذا القرن يمكن تفسيره على هذا النحو، انحسار الحداثة الوافدة من علـــى الســـطح، ليبرالية أو قومية، رأسمالية أو اشتراكية، وبروز المـــوروث من عبق التاريخ ليرث ويخلق وينتقم مـــن أعـــداء الأمـــس.

التفكير سلبا هو اجتثاث الجذور حتى تتساقط الأوراق من تلقاء نفسها ويتم بث الحياة فى الجذور الجافة التى لم تورق ولم تثمر فى الوعى العربى المعاصر.

هناك جذور معرفية وأنطولوجية وأخلاقية واجتماعية وسياسية وتاريخية للتسلط والقهر تمنع من التحول الديموقراطى فى الوجدان العربى المعاصر. ترسخت عبر التاريخ وعلى مدى ألف عام، وأصبحت جزءا من الوعى العربى المعاصر، تحدد رؤيته للعالم، وتضع معايير سلوكه. وقد حدث ذلك منذ قضاء الغزالى فى القرن الخامس الهجرى على التعددية الفكرية لصالح أحادية الطرف، تقوية للدولة، نظام الملك فى بغداد. جعل الحقيقة واحدة، الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه. أعطى الحاكم أيديولوجية القوة فى "الاقتصاد"، العقيدة والنص، وأعطى المحكومين أيديولوجية الطاعة والولاء فى "الإحياء". لم يعد هناك فرق بين صفات الله وصفات السلطان. كلاهما عالم قادر حى، سميع بصير متكلم مريد، الله بصفاته الذاتية ومن خلال الملائكة، والسلطان من خلال موهبته الطبيعية وأجهزة الدولة، المخابرات والشرطة. وكفر المعارضة بكل أنواعها،

العقلية العلنية الشـرعية كالمعتزلـة، والوجدانيـة السـرية الانقلابية كالباطنية، والعلنية المسلحة الجذريـة كـالخوارج. وشرع للحكم بالشوكة أى بالقوة، فلم تعد الإمامة عقداً وبيعة واختيارا. كان الدافع لذلك ضعف الدولة العباسية وضـرورة إقامة دولة قوية تصد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. ورأى أن أهم دعامة لقوة الدولة الثقافة والعلم، وترويض العقول على الطاعة. فلا صوت يعلو فوق صوت المعركة. واستمر الحال كذلك إبان العصـر التركـى حيث تمثلت دولة الخلافة ثقافة السلطة حفاظا علـى وحـدة الخلافة ودرأ أخطار الغزو الأوروبى من الخارج وصـراع الملل والنحل فى الداخل. واستمر ذلـك حتـى الآن وبعـد إجهاض الثورات العربية الأخيرة، وتحولها إلى ثورة مضادة تعتمد على الموروث الثقافى التسلطى الأحادى للسيطرة على الجماهير من خلال أجهزة الإعلام. إله واحد أزلى، وحـاكم واحد مدى الحياة، ورأى واحد لا يتغير، ونظـام واحـد لا يتبدل، وفرقة واحدة ناجية، فرقة السلطة والفرق كلهـا فـى النار، فرق المعارضة. ولم تستطع بارقة ابـن رشـد بعـد الغزالى بقرنين رد الاعتبار للفكر والحرية لبعده فى الأندلس

عن قلب المشرق، ولنكبته ولسيطر الفقهاء، ولاستتباب الأمن النظرى، الأشعرى الصوفى الشافعى فى الوعى العربى[1].

٣- الجذور المعرفية.

وطبقا لأولوية نظرية المعرفة على نظرية الوجود عند المشتغلين التقليديين بالفلسفة قد يكون الجذر الأول للتسلط والقهر هو المعطى الأولى السابق على التجربة. وطريقة تلقيه من أعلى إلى أدنى، من الوحى أو الإلهام، الخطبة السياسية من الحاكم إلى المحكوم أو الأوامر الإلهية وتوجهات السيد الرئيس. وتكون وظيفة العقل تبرير هذه المعطيات وبيان حكمتها ومنفعتها وصلاحها للناس جميعا على مر العصور. فالنقل أساس العقل. وبدون النقل لا يعمل العقل. العقل مجرد آلة، لا موضوع لها، ذات بلا موضوع، حتى ولو أدى ذلك إلى التجسيم والتشبيه فى الدين وإلى التبرير فى السياسة بسبب التفسير الحرفى للنقل كما هو

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربى المعاصر فى الدين والثورة فى مصر، جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٩٩-١١٨.

الحال عند الحشوية إلى الحد الأقصى أو الأشاعرة إلى الحد الأدنى. بل إن التأويل خروج عن النص وإنكار لمعناه الموضوعى الذى فيه، رجم بالظن، وتحكم بالرأى، واتباع الأهواء والاستسلام للشهوات. وظيفة العقل هو الانتهاء إلى نتيجة معروفة سلفا، صحة المعطى السابق، ويقينه الثابت. "ليس فى الإمكان أبدع مما كان". "والله يعلم وأنتم لا تعلمون". ولما كان الله والسلطان يقومان بنفس الوظيفة فى الوعى العربى على مدى التاريخ وفى الثقافة الشعبية فالحاكم يعلم مصلحة شعبه، لا يُسئل عما يفعل وهم يُسألون. ولم يستطع البديل الآخر العقل أساس النقل عند المعتزلة البقاء فى التاريخ والى كان يمكن تطويره بحيث يقوم العقل بدوره فى النقد والتحليل وليس فقط فى التفسير والتأويل. الحسن والقبح العقليان صفات موضوعية فى الأفعال لا يمكن التضحية بهما باسم العقل، مصدره أو حرفه. كان يمكن تطوير الأدلة فى علم الأصول التى تجعل الدليل النقلى بمفرده دليلا ظنيا ولا يتحول إلى يقين إلا بدليل عقلى ولو واحدا والعقل يشمل الحس والبداهة والوجدان والنظر والاستدلال وكل وسائل المعرفة المتاحة للإنسان الداخلية

والخارجية، الذاتية والموضوعية. الدليل النقلى بفرده خاضع للغة وقواعدها، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل، المقيد والمطلق. ولا يمكن فهمه إلا بعد معرفة أنواع الكلام، خبرا أم إنشاء وكل أساليب البيان من تقديم وتأخير وخبر واستخبار، وتمن وتعجب واستفهام. اللغة عالم الأصوات. والحروف تحيل إلى عالم الأفعال والأشياء. مجرد إشارة أو رمز وعلاقة إلى مشار إليه أو مرموز له أو دلالة.

وتحول النص المدون إلى مصدر للقهر فى عدة قواعد انتزعت من قواعد أخرى. وتكلست فى التاريخ، وتحول إلى مقدس لا يمكن الاقتراب منه وإلا تم تدنيسه. وأصبح محرما له إلا بعد التطهر، وهو مصدر للتحريم. لا اجتهاد مع النص ولا اجتهاد ضد النص. ولما كان النص جامعا لكل شىء فلا اجتهاد على الإطلاق. أصبح النص حجة سلطة فى الذهن تتحدد مع بناء السلطة فى الواقع، فيتم احتار الفكر والسلوك وتوجيه النظر والعمل. النص هو الأصل فى القياس الشرعى، إرجاع الواقع الجديد إلى الأصل القديم لتعدية حكم الأصل إلى الفرع إذا ما تشابهت العلتان. والعلة منصوص

عليها. بل إن أهــل الظــاهر ينكــرون القيــاس والتعليــل والاستحسان والاستصحاب وكل ضروب الاجتهــاد، تنفيــذا للأوامر واجتناب النواهى طاعة لله دون بحث عــن العلــل والأسباب. ولو أمر الله بغير ما أمر لوجد القياس علة جديدة، ولأطاع المؤمن الأمر الجديد إذا قــاوم الحــاكم الاســتعمار والصهيونية شرع العقل لذلك. وإذا ما صالح شــرع نفــس العقل واعترف واستسلم للأمر الجديــد. مصــادر الشــرع الأربعة تعطى الأولوية للنص على الواقع نص الكتاب ونص الحديث ونص الإجماع ونص القياس فــى الأصــل والعلــة والحكم حتى اتهمت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نــص فى مقابل حضارة واقع، حضارة كتــاب وليســت حضــارة طبيعة. والكتاب طبيعة مغلقة، والطبيعة كتاب مفتوح. قيــل الحضارة الإسلامية أنها حضارة نصية لا تــرى العــالم إلا بتوسط النص. احتمينا بالنص فدخل اللص. وقد قنن الشافعى هذا الإيقاف للتاريخ وتكلس النص بتقنينــه الســنة وجعلهــا مرادفة للكتاب، وانتصار القول بالمأثور على القول بالمعقول وأهل الأثر على أهل الرأى والحجاز على العراق. مــع أن النص فى الأصل له سبب نزول أى الأولوية للواقــع علــى

النص، وللسؤال على الجواب. وتتطور الأحكام فيه بتطـــور الزمان كما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ. فـــالنص لــــه مكان وزمان، وقدرة وأهلية ولا يجوز تكليف مــــا لا يطــــاق والضرورات تبيح المحظورات، ودرأ المفاسد مقــدم علـــى جلب المصالح إلى آخر ما هو معروف من علــــوم القـــرآن وعلم القواعد الفقهية. ليست الكلمة هى الحروف بالضـــرورة بل هى الروح والعالم، العلم والوجود، النظـــر والعمـــل، الله والعالم.

٤- الجذور الأنطولوجية.

وتعنى الأنطولوجيا التصور العام للكون وليس الكـــون ذاته. فالكون تصور كما أن المعرفة إدراك. وأحد مصــــادر القهر والتسلط هو التصور الهرمى للعالم. فى البداية الواحد، منه فاضى الكثير تدريجيا، العقل ثم النفس ثم المادة كما هـــو معروف فى نظرية الفيض وأصولها اليونانيـــة وتفريعاتهـــا المسيحية والإسلامية. كلما صعدنا إلى أعلـــى بلغنــــا أعلـــى درجات الكمال، وكلما هبطنا إلى أسفل وصـــلنا إلـــى أدنـــى درجات النقص. والعالم متدرج بين الكمال المطلق والـــنقص

المطلق. لا فرق فى ذلك بين تصور الكون وتصور المجتمع، بين مراتب الأفلاك والطبقات الاجتماعية. العالم علاقة رأسية بين طرفين، الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمام والخلف. هو تصور واحد فى الكون والمجتمع، فى الطبيعة والأخلاق، فى العالم الخارجى والعالم الداخلى، فى العالم الأكبر والعالم الأصغر بتعبير إخوان الصفا. وهو التصور الذى خلده الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة على قمتها الملك أو الفيلسوف أو النبى أو الإمام. الكل له معنى واحد، ويؤدى نفس الوظيفة وهى الرئاسة، الفرد الواحد المطلق الذى لا نظير له، ولا شبيه ولا ضد ولا شريك. يفيض كل شيء منه، ويعتمد كل شيء عليه. هو قائم بذاته لا يعتمد على أحد. ويتحول هذا الواحد الوحيد المتفرد القابع فى الذهن والتصور فى العالم إلى أحادية فى النظرة، الرأى الواحد، والتفسير الواحد، والعقيدة الواحدة، الفرقة الناجية. وهو ضد الاجتهاد، وضد التغير فى الزمان وضد التعددية وحق الاختلاف كحق شرعى. الاختلاف فى الطبيعة وفى الفكر. فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو يحتكر تفسيرها. "كلكم راد

وكلكم مردود عليه"[1]. كان يمكن البداية بالعالم وتحليل عناصره واكتشاف قوانينه. فالعالم هو الطريق إلى الله كما هو الحال عند الصوفية صعودا لا نزولا، تأويلا لا تنزيلا. فلا فرق بين الحق والخلق كما قال ابن عربى "سبحان إلى خلق الأشياء وهو عينها" ضد ثنائية الخالق والمخلوق، الأعلى والأدنى، الحاكم والمحكوم، الرب والمربوب، السيد والعبد والتى جعلت علم الكلام التقليدى أحد مصادر القهر والتسلط. يمكن رد الاعتبار إلى الأدنى بالارتقاء فهبوطه ليس قدراً، ونقصه ليس أزلاً.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق هز هذا النسق الهرمى كله والتحول من التصور الرأسى للعالم إلى التصور الأفقى، ومن تصور العلاقة بين طرفيه ليس بالضرورة على أنها أدنى وأعلى بل أيضا أمام وخلف. فالأعلى هو الأمام، والأدنى هو الخلف، ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾، ﴿**فالسابقون السابقون**﴾. وينقد القرآن التخلف والمتخلفين والقعود والقاعدين والمنقلبين على الأعقاب، والمثاقلين إلى

---

(١) انظر دراستنا: حق الاختلاف فى: هموم الفكر والوطن، جـ١، ص٢٢٩-٢٣٨.

الأرض والكسالى، ويثنى على المجاهدين الذين يسعون فى الأرض ويكدون فيها وينتشرون فى أرجائها. ارتبط هذا التصور القديم بالفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، عالم المثل الذى ليس له قرين، والواحد الذى يفيض عنه كل شىء. كما ارتبط بالمثالية اليونانية العقلية عند أرسطو، ثنائية الصورة والمادة، والجوهر والعرض والعلة والمعلول، والثابت والمتحرك. وربما ارتبطت بالتراث الشرقى القديم، المانوى الغنوصى التطهرى، ثنائية الروح والمادة، النفس والبدن، الخطيئة والخلاص، السقوط والرفع والتى طبعت المسيحية الشرقية بطابعها الصوفى، والغربية بطابعها العقائدى الشيئى. إن وحدة الوجود هى أكبر رد فعل على هذه التراتبية، هذه الثنائيات المتكررة رأسيا، تجعل العالم واحدا والبشرية واحدة، والمجتمع واحد لا فرق فيه بين حاكم ومحكوم، سيد ومسود، ظالم وظلوم، قاهر ومقهور، ملك ورعية. لقد حاول أصحاب الطبائع من المعتزلة من قبل القول بالكمون والطفرة من اجل توحيد الطبيعة. وحاول ابن رشد بعد ذلك تصور عالم يحكمه العقل والقانون ولا تسيطر عليه الإرادة. كما

حاول إدراك العلاقة الدائرية بين العلة والمعلول دون العلاقة الطولية من أجل الانتهاء إلى علة أولـــى، تفســـير الطبيعـــة بالطبيعة مثل تفسير الكتاب بالكتاب. ولكن العجز المســـتمر عن فهم العالم أو عن تغييره يجعل الذهن أقرب إلى الثنائيـــة التعويضية، يجد فى الأعلى نعيمه وخلاصه وفـــى الأدنـــى حرمانه وشقاءه. وازدوجت الأشعرية بالتصوف لتجعل مـــن هذه الثنائية الرأسية تصورا للعالم وبنيته للثقافـــة الشـــعبية، ويمكن إيجاد شرعية لذلك فى النصوص أيضا مثل "النـــاس سواسية كأسنان المشط"، و"أنـــا شـــهيد علـــى أن عبـــاد الله إخوانا"، و"كلكم لآدم وآدم من تراب".

٥- الجذور الأخلاقيـة.

وبالرغم من حصر الإنسان فى قسمة الحكمة القديمـــة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات دون إنسانيات باستثناء إخوان الصفا الذين أضافوا جزءا رابعا عن العلوم الإلهية الناموسية والشرعية، فقد ظل الإنسان مقسما إلى نفس وبـــدن، الـــنفس موضوع للإلهيات فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال، والبدن موضوع للطبيعيات خاصة علم الطب. فنظرا لغياب الإنسان

كموضوع مستقل فى تراثنا القديم غاب فى وعينا المعاصر، وأصبح محاصرا بين الله والسلطان من ناحية وبين العالم الذى لا يمكن السيطرة عليه أو احتواؤه من ناحية أخرى[(١)]. النفس تئن تحت ثقل الإلهيات والمعارف الإلهية بعد تصفيتها من شوائب البدن، والبدن يئن من الطبيعيات، الأمراض والآفات والعلل واضطراب الأخلاط والنسب. ومع ذلك فقد انطبعت الأخلاق بالطابع الثنائى أو التصور الهرمى التراتبى للعالم فى نظرية الوجود. النفس جماع الفضائل. النظرية منها أعلى من العملية. الحكمة أعلاها، والشجاعة أوسطها، والعفة أدناها. والعمل العقلى أعلى قيمة من العمل اليدوى. والعدالة فى النفس قبل أن تكون فى الواقع والمجتمع. انقسم الإنسان إلى قسمين متحاربين متعارضين متناقضين متضادين، النفس والبدن، الخير والشر، الحق والباطل، الفضيلة والرذيلة، الحسن والقبح، الحلال والحرام فى الحاضر، الثواب والعقاب، والجنة والنار فى المستقبل. وتغلبت قيم القديم على قيم الجديد، قيم الأسلاف على قيم

---

(١) انظر دراستنا: لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ، ص٣٩٣-٤١٥.

الأحفاد، ﴿**فخلف من بعدهم خلفا أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات**﴾. أصبحت الأخلاق مصدر تحريم وقمع، والعقاب الناشئ عنها مصدر إرهاب وتخويف. وفى نفس الوقت وتحت ضغط إرهاب أخلاق المنع يتم تشريع الإنحلال، بتعدد الزوجات، وما ملكت الايمان، والإماء والجوارى، ولماذا تحريم ما أحل الله من الطيبات والرزق للذين آمنوا؟ منع القليل والسماح بالكثير، فالخوف لا يولد إلا التهرب، والحرمان لا يؤدى إلا إلى الانحلال.

ومن أجل التخلص من الإرهاب الأخلاقى، ثنائية الحرام والحلال فى الثقافة الشعبية، يمكن الاعتماد على أخلاق الطبيعة. فالطبيعة مصدر التحرر وليس ميدان القهر. وما سمى حرام هو فعل سلبى للطبيعة تنأى عنه، وما سمى واجب أو فرض هو فعل إيجابى للطبيعة تقوم عليه. المحرم والفرض أفعال طبيعة وبداهة. فالطبيعة خيرة تتجه نحو الكمال وتبتعد عن النقص. كما يمكن الاعتماد على الأفعال البديلة الحرة مثل المكروه والمندوب. فأفعال الطبيعة الخيرة أفعال محتملة تتوقف على الإرادة المختارة للفضل والكمال. ومن ثم تقوم الطبيعة بأفعال الواجب والممكن، الضرورى

والمحتمل تعبيرا عن أخلاق الحرية لا أخلاق القهر، وتحقيقا لأخلاق النماء لا أخلاق المنع. أما الحلال فهو الفعل التلقائى انطلاقا من البراءة الأصلية. الشرعية فى داخله وليست فى خارجه. الشرع والطبيعة نظام واحد وليسا نظامين تراتبين، أحدهما فوق الآخر، مركز توجيه وقيادة فى أحسن الأحوال، ومصدر قهر ومنع فى أسوء الأحوال. كما أن مقاصد الشريعة الابتدائية وهى الضرورات الخمس، النفس والعقل، والدين، والعرض، والمال يمكن أن تكون مصدرا لأخلاق اجتماعية إنسانية عامة دفاعا عن الحياة ضد القتل والتصفية الجسدية والاستئصال الجماعى والانتحار، وتأكيدا للحياة العاقلة التى تقوم على الفهم والإدراك وليس على القهر والجبر والفرض والتسلط، وإثباتا للحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر ومصالح جماعات الضغط والفئات الاجتماعية، ودفاعا عن الكرامة الوطنية ضد انتهاك حقوق الإنسان، وحفاظا على ثروات الشعوب من النهب والاحتكار. إن المصلحة أساس التشريع ومصدره الأول. والدفاع عن المصالح العامة وتحقيقها يمثل أفضل فعل أخلاقى، أخلاق التحقق الذاتى للفرد والجماعة وليست أخلاق القهر والمنع

التى تهدف إلى حبس الطاقات وخنق القــدرات، وإجهــاض عمليات التحقق، وإيقاف المسار الطبيعــى لحيــاة الأفــراد والشعوب. وإن وضع الشريعة للإفهام تعطى الحق للفرد فى أن يرفض أخلاق المنع قبل فهمها. كما أن وضع الشــريعة للامتثال تعطيه الحق فى رفض أخلاق الجبر دون الاقتنــاع بها بحرية كاملة وتمثلها طواعية واختيارا. كما أن وضــعها للتكليف لا يعنى الجبر الخارجى بل هو اختيار حر لتحقيــق الأمانة. فالتكليف من الواجبات العقلية عند المعتزلة.

<u>٦- الجذور السياسية.</u>

وإذا كانت الجذور المعرفية والأنطولوجية والأخلاقيــة تبدأ من الدينى إلى السياسى فإن الجذور السياسية والتاريخية تبدأ من السياسى إلى الدينى. فالجذر فى أصله فى الواقع ثــم تضفى الشرعية عليه بعد ذلك بالدين، جيلا وراء جيل حتــى يتحول إلى معطى تاريخى، ويصبح واقعا بديلا بفعل العــادة والألفة. فالخلافة والإمامة وقائع سياسية حدثت بعــد وفــاة الرسول، البحث عمن يخلفه لقيادة الجماعة، صحيح أن البيعة الأولى إنما كانت إحدى التعبيرات القبلية الأولى عــن مبــدأ

الشورى الشرعية، البيعة عن طريق المصافحة "امــدد يــدك أبايعك" ولكن تشريع ذلك بالدين وبالنصوص أتى بعد ذلــك من أجل إبقاء السلطة فى فئة بعينها. ولما خلا القــرآن مــن ذلك فقد قام الحديث بالمهمة فالوضع فيه أسهل لأنه حــديث شفاهى قبل مرحلة التدوين فى حين أن القرآن كان مدونا منذ البداية ويصعب الزيادة عليه أو الــنقص منــه. فانتشــرت أحاديث مثل "الأئمة فى قريش" تدعيما لسلطة قريش. وذاعت أحاديث أخرى تدعيما للمعارضة داخل قريش لصالح علــى وبنيه مثل "من كنت مولاه فعلــى مــولاه"، "أنــت وصــيى وخليفتى من بعدى"، "أنت منى بمنزلة هارون من موســى". وتتكاثر الأحاديث كلما عم اضطهاد المعارضة فى مواجهــة اغتصاب الأمويين للسلطة. ولما شعر العجم أن الحكــم قــد استقر للعرب، قرشيين أو غيــر قرشــيين. شــعروا أيضــا بالاضطهاد. وانتشرت أحاديث المساواة بين العرب والفرس "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى". وكمــا ظهــرت أحاديث تبين فضائل العرب بل ورسائل تبين فضل العــرب على العجم، كما فعل الجاحظ ذاعت أحاديث فضائل فــارس مثل "العلم فى فارس"، "لو كان العلم فى الثريا لناله رجال من

أهل فارس". حتمية الواقع أولا وذيوع النص ثانيا. ونظر الفقهاء للخلافات الفقهية وهى فى بدايتها صراعات سياسية على الحكم. وتتوالى الأحاديث فى تشريع الأمر الواقع فى حديث "الفرقة الناجية" التى هى الأموية التى فى السلطة وتكفير كل فرق المعارضة حتى تظل السلطة فى يد الأمويين. كما تنتشر أحاديث ضرورة طاعة الإمام وعدم الخروج عليه "اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى" وإلا فجزاؤء القتل درءا للفتنة. ثم يؤول القرآن لصالح هذا التشريع السياسى مثل ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾. ويصمت عن أحاديث أخرى لصالح المعارضة والرقابة على الحكام بل وشرعية الخروج على الحاكم الظالم.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق بيان تاريخية النظريات السياسية، والعودة بالتشريع السياسى إلى نشأته فى الصراع السياسى، والتحول من "السياسة الشرعية" إلى جذورها فى "الشرعية السياسية"، كيف نشأت تاريخيا. ففى التاريخ تمتد جذور السياسة وهو ما عناه القدماء من أن الإمامة مسألة فقهية شرعية وليست مسألة عقائدية دينية، بها

تتحقق مصالح الناس وليست أصلا من أصول العقائد. يـــتم تجفيف منابع القهر السياسى عن طريق اقتلاع جذوره مـــن الوعى التاريخى حتى يتم القضاء علـــى فروعـــه وأوراقـــه وثماره فى الوعى السياسى، فقريش قديما هى الجيش حديثا، لا يخرج الحكم منها ولا تتداول السلطة خارجهـــا. والنظـــام الملكى تنبأ به الرسول وارثا للخلافة حتى ولو كان بمعنـــى سلبى، ولكنه قانون تاريخى، "الخلافة من بعدى ثلاثون ســـنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". ويمكن ثانيا إحياء الجـــذور القديمة التى حققها الصراع السياســـى دون أن تمـــت لأنهـــا مازالت مطوية فى التراث مثل "الدين النصيحة"، وضـــرورة مراجعة الحكام على الملأ أمام الناس، فى المساجد قديما وفى وسائل الاتصال حديثا. "الساكت عن الحق شيطان أخـــرس" و"الأمر بالمعروف والنهى عـــن المنكـــر" كنظـــام شـــرعى تاريخى، وهو نظام الحسبة، الوظيفـــة الرئيســـية للحكومـــة الإسلامية فى المدرسة السلفية المعاصرة، عند ابـــن القـــيم. ويعاد إلى الوعى السياسى الجذور السياسية لإحيائهـــا. ومـــا أكثرها فى القرآن مثل ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾، وفى الحديث "لا خاب من استشار"، وعدم طاعة

الإمام فى معصية "لا طاعة لمخلوق فى معصـــية الخـــالق"، وخطبة أبى بكر فى السقيفة التى تجعل السلطة عقدا اجتماعيا بين الحاكم والمحكوم "إنى وليت عليكم ولســت بخيــركم..." وهو ما شرعه الفقهاء، "الإمامة عقد وبيعة واختيار". فإن لم تجد النصيحة العلنية، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكــر تطبيقا للحسبة فإنه يتم اللجوء إلى القضاء، وشــكاية الإمـــام لتفريطه فى الأمانة، وإخلاله بالعقد، ومحاباته الأغنياء علـــى حساب الفقراء، وموالاته الأجنبى عن الوطنى، والصلح مـــع الأعداء المحتلين أراضى الأمة، وعدم الذب عـــن البيضـــة، وتكميم الأفواه، وتعذيب الخصوم السياسيين، والاستيلاء على المال العام، وعموم الفساد فى البلاد. فإن لم يرعـــوا الإمـــام ويلتزم بحكم قاضى القضاة الذى لا يجوز عزله، هنا يكـــون الخروج على الإمام الظالم أمرا شرعيا بعـــد اســـتنفاذ كـــل الوسائل السلمية الشرعية الأخرى. فكما أن الطاعـــة للإمـــام العادل أمر شرعى فكذلك الثورة ضد الإمـــام الظـــالم أمـــر شرعى.

٧- الجذور التاريخـــة.

والتاريخ أيضا أحد مصادر القهر السياسى والاجتماعى والثقافى والأخلاقى والدينى بما يعطيه من أنماط فى البدايـــة كانت حوادث ثم تحولت عبر إضفاء الشرعية عليهـــا إلـــى أنماط مثالية للقدوة والاقتداء حتى اســـتحال التغيـــر وإيـــداع أشكال جديدة للحكم نظرا لقهر الماضى، العصـــر الـــذهبى، الخلافة الراشدة، النبوة، الخلافة، الإمامة، الصحابة، التابعون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. ويغذى هذا الجذر أحاديث تحوله إلى تاريخ شرعى مثل "خير القرون قرنى ثـــم الـــذى يليه" مما تحول إلى منهج فى كتابة التاريخ، تاريخ الطبقـــات التى تتناقص فى الفضل بتطور الزمان. كما تحول فى جواز إمامة المفضول بالرغم من وجود الأفضل فى علم العقائـــد. ويتم اختيار الآيات المتفقة مع هذه الأحاديث مثل ﴿**فخلف من بعدهم خلفا أضاعوا الصلاة واتبعوا الشـــهوات**﴾. وتحـــول التاريخ البشرى إلى تاريخ مقدس لا يمكـــن إرجاعـــه إلـــى التاريخ من جديد. وأصبح كل شىء فى الماضى مقدسا، وكل التراث إلهيا مع إنه من إيداع الرجـــال واجتهـــاداتهم طبقـــا لظروف عصرهم وتحدياتهم. كل شىء فى التـــاريخ أصـــبح

مصدر تقنين وتشريع وكأن التاريخ لم يتكــون مــن أهــواء البشر، وصراع القوى، وتباين المصالح. اتحد التراث بالدين، والكلام بالعقيدة، والفقه بالشريعة، وأصبح كل اجتهــاد فــى الأول إنكارا للثانى. وكل إعادة نظر فى الأول كفرا بالثــانى وخروجا عليه. وأصبح التراث لحظة تاريخية واحــدة فــى الماضى وكأن الزمان قد توقف، والاجتهاد لم يعد مصــدرا من مصادر التشريع. المذاهب الفقهية أربعة إلى الأبد لا تزيد ولا تنقص. لا يتجاوزها الزمن ولا تتجاوز الزمن. والفرقــة الناجية واحدة عبر العصور، والهالكة هى مدانة إلــى يــوم الدين. والفلسفة هى إحدى لحظاتها فى التاريخ، التعامل مــع اليونان وفارس والهند وكأن التاريخ القديم توقف ولم يتحول إلى تاريخ وسيط وحديث ومعاصر. ابن رشد آخر الفلاسفة، وابن سبعين آخر الصــوفية، والايجــى آخــر المتكلمــين، والشوكانى آخر الأصوليين. أتت النهاية ولم تظهر البدايــة. عم التقليد مع أن التقليد ليس مصدر للعلم مثل الجهل، وتوقف الاجتهاد. وتحول القديم إلى مصدر سلطة بالرغم من معركة القدماء والمحدثين منذ القرن الماضى. وقد انتكست دعــوات الإصلاح والتغير والثورة فى أواخر هذا القرن نظــرا لقــوة

الماضى وقبوع التاريخ فى اللاشعور كمانع للتقدم، تستمد منه الحركات المحافظة شرعيتها وتمتد إليه جذورها بالرغم من تغير الزمان وتبدل الأحوال، و"كل يوم هو فى شأن".

ولم ينج البديل الآخر، النقل عن الغرب، من ثقل التاريخ الحديث وقوة الانبهار بالغرب والانجذاب نحوه، إحساسا بالنقص أمامه، وتعويضا عن احتكار الذات. لم تنجح تجربة الحداثة، التحديث من الخارج، واستبدال سيد جديد بسيد قديم، وبسلطة القدماء سلطة المحدثين. ولا فرق بين "قال ابن تيمية وابن القيم" و"قال ماركس وهيجل". لم تتغير بنية السلطة، سلطة التاريخ وإن تغير مصدرها. وانتهت الليبرالية فى العالم العربى نظرا لسلفيتها واتخاذها الليبرالية الغربية نموذجا لها. لا فرق بين الحركة الإصلاحية عند الأفغانى أو التيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل أو الفكر السياسى الليبرالى عند الطهطاوى وخير الدين. فاختيار النخبة غير ثقافة الجماهير. والوعى السياسى للنخبة مجتث الجذور عن الوعى التاريخى للجماهير. وكان من السهل على سلطة الموروث القديم نقد سلطة الوافد الجديد واتهامه بالتغريب والتبعية. كانت الليبرالية الغربية الأيديولوجية

الممهدة للرأسمالية واقتصاديات السوق والمنافسة الحرة. وقد صعب فى واقعنا الحاضر تبنى الليبرالية كأساس نظرى دون الرأسمالية كنظام سياسى نظرا للبون الشائع بـــين الأغنيـــاء والفقراء. بل إن قيم الليبرالية الأولية مثل العقـــل والترشـــيد وحقوق الإنسان وقيمة الفرد ونظام الطبيعة لم تترســـخ فـــى الوعى العربى المعاصر نظرا لجذوره التاريخية فى المقدس القديم، وانهارت أمام النظم التسلطية الموروثـــة العســـكرية والملكية.

تستطيع الفلسفة أن تساهم فى انتزاع جذور التسلط والقهر من الوجدان العربى المعاصر عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية وخلخلتـــها مـــن جـــذورها الأحادية الطرف وإحياء جذورا أخرى أكثر قدرة على إثبـــات حريـــة الفـــرد وديموقراطية الحكم. وهو عمل تاريخى طويل يقتضى حصاد ألف عام من جذور التسلط والقهر، والبداية بنهضة عربية ثانية غير النهضة الأولى التى بدأت فى القرن الماضى، تتعلم من تجربتها فى الحداثة وتغوص فى عمق الوعى التاريخى لتؤســـس الوعى السياسى الجديد. وهو ليس عملا نخبويا بقدر ما هو ثورة ثقافية عامة فى التعليم والإعلام الذين مازالوا خاضعين للنظم العسكرية والملكية. ولمـــا كانـــت دورة التاريخ لا تتوقف فليجرب المثقفون الوطنيون حظهم فى نهضة عربية ثانيـــة فى القرن القادم بعد أن جرب المفكرون الأحرار حظهم فى النهضة العربية الأولى فى القرن الماضى، وجرب الضباط الأحرار حظهم فى هذا القرن.

نحو تنوير عربى جديد

محاولة للتأسيس

١ – الموضوع والمنهج والصورة.

مصطلح "التنوير" الآن من أكثر الألفاظ العربية تداولاً منذ عقدين من الزمان، بعد أن ظهر المد الإسلامى وانتشر فى الثقافة والإعلام والتعليم والحياة العامة. روجت له الاتجاهات "العلمانية" مستقلة عن الدول أو بتأييد منها للوقوف فى مواجهة التيار الإسلامى متهمة إياه بالظلامية.

وعادة ما يوصف بالعربى وليس بالإسلامى، قراءة للماضى فى الحاضر، وإسقاطاً من الحاضر على الماضى. فمنذ فجر النهضة العربية، والعرب يعيشون عصر تنوير عربى، ويحنون بعد انتكاسة التنوير الأول

(*) مجلة عالم الفكر، الكويت، ربيع ٢٠٠٠.

إلى تنوير عربى جديد.

ولم ينج الإسلام أيضاً والتيارات الإسلامية من استعمال اللفظ مع تعديل فى الاشتقاق من "تنوير" إلى "مستنير". فالإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحى الذى يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه خطوة نحو الأمام فى خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفى التقليدى والخطاب العلمانى الغربى. يقبل الحوار مع الطرفين،ويشارك فى قيم التنوير التى تمثلها المعتزلة والفلاسفة والعلماء وفلاسفة التنوير فى الغرب خاصة فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ومعرفة العرب بها بعد تقديمهم فى مصر والشام منذ رفاعة الطهطاوى.

ومع ذلك يظل لفظ "التنوير" لفظاً مرتبط بالغرب، بالفلسفة الغربية خاصة فى القرن الثامن عشر، عصر الثورة الفرنسية. وما زال أشهر فلاسفة التنوير روسو، وفولتير، ومونتسيكيو، ودالبير، ودويدرو، وتيار "دائرة المعارف الفلسفية" فى فرنسا وفى ألمانيا، هردر وكانط ولسنج وفشته، وفى انجلترا دعاة الدين الطبيعى، وفى أمريكا توماس بين،

وفى إيطاليا روزميني.

وبالرغم من أن التنوير موجود فى كل حضارة إلا أن التنوير الغربى الحديث هو الذى غلب على الأذهان، فاحتكر الحاضر الماضى وطغى عليه. إذ يمثل كونفوشيوس فى الصين حركة تنويرية فى الدين الصينى القديم، قراءة أخلاقية إنسانية اجتماعية لكتاب "التغيرات". والبوذية اتجاه تنويرى فى الهندوكية القديمة تتجاوز العقائد والطقوس وتعدد الآلهة إلى الدين الروحى الخالص. والفلاسفة اليونان سقراط وأرسطو وأفلاطون يمثلون التنوير العقلانى اليونانى فى مواجهة الأساطير اليونانية وحكم الطغاة. بيمثل عصر بركليس"فى التاسيخ اليونانى عصراً تنويرياً. والاسلام دين تنويرى يقوم على العقل، ويؤفد حرية الإنسان ومسئوليته والعدالة اناجتماعية والمساواة، وقدرة الإنسان على السيطرة على قوانين الطبيعة بعد اليهودية الاختياريث الاصطفائية والهسيحية القلبية المخلصية. والرشديث اللاتينية فى انعصر الوسيط المتأخر تمثل حركة تنوير ضد الكنيسة والدولة والإقطاع."فالتنوير

الأوروبى فى القرن الثامن عشر ما هو إلا"مرحلة من مراحل التنوير البشرى الذى يميز كل حضارة، وكأن كل حضارة تمر ضرورة بحركة تنوير فى مقابل الاتجاه المحافظ. وعادة ما يطلق على التنوير صفة العربى أكثر من الإسلامى بالرغم من أن وصف الفكر الحديث يكون على التبادل بين الصفتين، الفكر العربى أو الفكر الإسلامى. فالأفغانى ومحهد إقبال وأحمد خان وأبو الأعلى المودودى يأبو الحسن الندوى من المصلحين الإسلاميين وان لم يكونوا عرباً. وشبلى شميل، وفرح أنطون، وأديب اسحق، وسلامة موسى، والبستانى، واليازجى، وزيدان وحملة التنوير من المهاجرين الشوام إلى بر مصر عرب وان لم يكونوا مسلمين ديناً. كالإسلام ثقافة جميع العرب، مسلمين ومسيحيين.

ولا يعنى التأسيس هنا"التأسيس الفلسفى بالضرورة، فالخطاب العربى المعاصر حامل لواء التنوير ما زال خطاباُ ثقافياً عاماً خالياً من الاحكام الفلسفى، مصطلحاً وموضوعاً ومنهجاً. يضم الخطاب

الثقافى العام والتـــاريخى والأدبـــى والسياســـى والقـــانونى والاجتماعى والدينى العـــام. لـــذلك ارتـــبط التنـــوير بهـــذه المجالات كلها. ودخل فيه الأفغـــانى ومحمـــد عبـــده مـــن الإصلاح الدينى، والطهطاوى وخير الـــدين التونســـى مـــن الإصلاح السياسى لبناء الدولـــة الحديثـــة، وشـــبلى شـــميل وفرح انطون من أجل إعادة بنـــاء الموقـــف مـــن الطبيعـــة على أساس علمى.

اتسم التنوير العربى بـــالتنوع والشـــمول. وتعـــددت النماذج على مدى ثلاثة قـــرون فـــى التيـــارات الرئيســـية الثلاثة فى الفكر العربـــى المعاصـــر، الإصـــلاح الـــدينى، والسياسى الليبرالى، والعلمـــى العلمـــانى. وبـــالرغم مـــن هذا التنـــوع والشـــمول إلا أنـــه يخضـــع لبنيـــة واحـــدة، وتنطبق عليه أحكام واحدة. وهـــذا هـــو معنـــى "التأســـيس" أى البحث عن الجذور المشـــتركة للتنـــوير العربـــى بكـــل تياراته وعلى مدى أجياله.

ويضم التنـــوير العربـــى مســـاحة زمنيـــة تتجـــاوز القرنين من الزمان، القرن الماضـــى وهـــذا القـــرن الـــذى انقضـــى، التاســـع عشـــر والعشـــرون. ويتـــزاحم فيهـــا

التاريخان الميلادى والهجرى. فالفكر العربى هو جماع الوافد والموروث، ما يفد من الغرب الحديث وما يأتى من التراث القديم. ويتبادل على الفكر الوصفان، الحديث والمعاصر. فهو الفكر العربى الحديث الذى يضم قرنين. وهو أيضاً الفكر العربى المعاصر الذى قد يشير إلى القرن العشرين فقط دون تحديد زمنى دقيق للوصفين. ولما كانت جذور المعاصر فى الحديث، وكان الفكر العربى المعاصر امتداداً للفكر العربى الحديث استمراراً أو انقطاعاً، تواصلاً ام ردة فإن التنوير العربى يضم التجربتين معاً. وإذا كان الجيل يمثل أربعين عاماً فان التنوير العربى قد حملته خمسة أجيال على الأقل فى الفكر العربى الحديث والمعاصر[١].

ويصعب التمييز فى هذه المساحة الزمنية بين الفكر والواقع، بين الفلسفة والسياسة، بين الموضع والموقف، بين النظر والعمل. فالباحث جزء من

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى الحديث، فى: هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر الغربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤١٧-٤٥٢.

الموضوع، يحمل همـــوم الفكـــر والـــوطن، وجـــزء مـــن حركة التحـــرر العربـــى وأحـــد روافـــد التنـــوير العربـــى الإسلامى.

كما أنه يصعب التمييز بـــين مـــا هـــو كـــائن ومـــا ينبغى أن يكون، بين التقرير الخـــالص وبعـــض الأمنيـــات. وصف ما هو كائن استســـلام وعجـــز وإحبـــاط وتشـــاؤم، والحلم بمـــا ينبغـــى أن يكـــون طوباويـــة وأحـــلام يقظـــة. والتنوير العربى بين الاثنـــين يتجـــاوز مـــا هـــو كـــائن دون الإغراق فيما ينبغى أن يكون.

وتتعدد المنـــاهج فـــى تنـــاول الموضـــوع. إذ يمكـــن استعمال المنهج التاريخى النقدى الذى يقـــوم بعـــرض نشـــأة التنوير العربى وتطوره وتموجاته وجدليتـــه. ويعتمـــد علـــى أكبر قدر ممكن مـــن الإحـــالات إلـــى المصـــادر الرئيســـية والمراجع الأساسية، النصوص والدراســـات لإعطـــاء أكبـــر قدر ممكن من المعلومـــات عـــن الموضـــوع بـــالرغم مـــن توافرها بل وتكرارها من دراسة إلـــى أخـــرى علـــى مـــدى أكثر من نصف قرن. يستعرض فيه الباحـــث قدرتـــه علـــى التجميع والحشـــد للتـــواريخ وأســـماء الأعـــلام ومؤلفـــاتهم،

ويفيد المبتدئين وصغار الباحثين.

ويمكن الاعتماد على منهج تحليلى فكرى خالص يقرأ ما بين السطور، ويتحول من المعلومات إلى العمل، ومن التاريخ إلى البنية، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الواقع إلى الفكر، ومن الدال إلى الدلالة. ويحاول أن يستبطن الأمور بناء على تجربة حية تتكشف فيها ماهية التنوير. فالموضوع يظهر من خلال الذات، والتجربة الجماعية، الحضارية والتاريخية تتكشف من خلال التجربة الفردية والموقف الحياتى المشترك، وهو ما يعرف باسم الظاهريات، فلسفة ومنهجاً.

والتنوير العربى كمصطلح هو صورة فنية أثيرة فى الثقافة العربية الإسلامية،مشتقة من لفظ النور التى منها آيات النور الشهيرة ﴿**نور على نور**﴾، قبل أن يشير إلى التنوير الغربى[1]. لذلك يمكن الحديث عن فجر التنوير العربى وغسقه، وظهره وضحاه؛ استكمالاً

---

(١) Lumière, Aufklärung, Enlightenment Askala.. etc.

للصورة. وقد تكون الصورة إحدى تجليات الموضوع فى الذات. لذلك كانت لغة التصوير الفنى أبلغ فى الإقناع والتأثير والإيحاء من اللغة العقلية[1]. الرياضية أو المنطقية المجردة أو اللغة العينية الحسية الملموسة[2].

٢- فجر التنوير العربى.

لقد بدأ فجر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان بثلاث بدايات متمايزة، كلها جادة وأصيلة. الأول الدين، فلا يتغير شئ فى واقع الأمة إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً، طالما أن الدين ما زال حياً فى النفوس، يحدد تصور الناس للعالم، ويضع معاييرهم

---

(١) وقد استعمل أحمد أمين ذلك من قبل فى فجر الاسلام، ضحى الاسلام، ظهر الاسلام، وكذلك عبد الرحمن بدوى فى الفلسفة اليونانية، طبقاً للفصول الأربعة، الصيف والخريف والشتاء والربيع.

(٢) انظر دراستنا: الشئ، تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن جـ٢، التراث والعصر والحداثة، درا قباء القاهرة، ١٩٩٨ ص ١٧٩-٢١٦.

للسلوك. التراث ما زال متواصلاً، من الماضى إلى الحاضر. ونظراً لسيادة روح المحافظة عليه فى العصور المتأخرة، وأحادية النظرية، الأشعرية فى العقيدة، والشافعية فى الشريعة، واستبعاد الفرق والمذاهب الأخرى التى كانت تمثل الرأى الآخر، المعتزلة والخوارج والشيعة، فقد بدأ الإصلاح الدينى يتخلص من روح المحافظة، ويرد الاعتبار للرأى الآخر، فأصبح محمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل، واعتبر الشيخ شلتوت الفقه الجعفرى مذهباً خامساً، وتأسيس جماعة التقريب بين المذاهب، واندلاع الثورة الإسلامية فى إيران، والمقاومة الإسلامية فى جنوب لبنان. وظهر المعتزلة الجدد يدعون إلى العقل والحرية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ووضع الأفغانى أسس الأيديولوجية الإسلامية الثورية، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، واندلعت الثورة العرابية بناء على تعاليمه بعد صيحة عرابى فى قصر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم".

واندلعت الثورة المهدية فى السودان، والسنوسية فى ليبيا ثم عمر المختار. ونشأت حركات الاستقلال فى المغرب العربى، علال الفاسى، وعبد الحميد بن باديس، وحركة علماء الجزائر، والبشير الإبراهيمى، وعلماء الزيتونة، الطاهر بن عاشور، والفضل بن عاشور.

وامتدت النهضة الإسلامية إلى الهند. فظهر أحمد خان مدافعاً عن الحداثة والعصرية من خلال التعليم والثقافة وإن ساوا بينهما وبين المغرب. ثم ظهر محمد اقبال مؤسساً الذاتية المستقلة فى مواجهة الغرب باسم الاجتهاد دون التقليد.

وكانت الحركة الإصلاحية قد بدأت من قبل وسط شبه الجزيرة العربية فى الحركة الوهابية تنقية للتوحيد، ورفضاً لكل أشكال الوساطة بين الإنسان والله، وكل أنواع الشرك النظرى والعملى، وإقامة سلطة سياسية تحول الدعوة الدينية إلى دولة وان غلب النقل على العقل.

فكان لهذا التيار الفضل فى الدفاع عن الهوية وتوحيد الأمة، وخروج معظم حركات التحرر الوطنى

منها لمقاومة الاستعمار والصهيونية بل ولإقامة دول حديثة ونظم اشتراكية وعمران، ونقل الحضارة الإسلامية من فترتها الولى الزاهرة فى القرن السبعة الأولى التى أرخ لها بن خلدون، وإنهاء الفترة الثانية، عصر الشروح والملخصات، وبداية فترة ثالثة تعود فيها الحضارة الإسلامية فى عصر ذهبى جديد، وما زال يجاهد فى فلسطين "حماس"، وجنوب لبنان "حزب الله". بل لقد قامت الثورة الإسلامية فى إيران بفضله وتثير دهشة العالم بهذا التحول الديمقراطى، والصراع الحر بين المحافظين والإصلاحيين.

والثانى الدولة، فلن يتغير شئ فى الواقع أن لم نبن الدولة الوطنية الحديثة أولاً كما قال الطهطاوى: "فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". فهى دولة حديثة تقوم على حرية الفكر، والنظام البرلمانى، والتعددية الحزبية، والدستور، والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين، وتعليم البنين والبنات، والتخطيط والعمران الحديث الذى يشمل الزراعة والصناعة. وهو النموذج

الليبرالى الذى كان سائداً فى الغـرب والـذى كـان المثـل الأعلى لحركة التنظيمات فى تركيا.

لم يتبناه الطهطاوى تقليداً للغـرب بـل اجتهـاداً فـى القديم. فلا فرق بين مُثُل التنوير الوافدة مـن الغـرب وبـين الموروث القديم. فما سـماه الغـرب العقـل معـروف عنـد المعتزلة فى الحسن والقبـيح العقليـين، وفـى الشـرع. ولا فرق بين ما قاله مونتسكيو فـى "روح القـوانين" وبـين مـا قاله ابن خلدون فـى العمـران. فمونتسـكيو ابـن خلـدون الغرب، وابن خلـدون مونتسـكيو العـرب. والدولـة تقـوم على حب الأوطان، وهو جزء مـن تـاريخ الأمـة وأقوالهـا المأثورة مثل "حب الوطن من الايمـان" ومؤلفاتهـا العديـدة مثـل "الحنـين إلـى الأوطـان" لأبـى حيـان التوحيـدى. والمصالح العامة فى الشريعة هـى المنـافع العموميـة فـى العمران الحديث.

يقرأ الطهطاوى الأنا فـى مـرآة والآخـر، والآخـر فى مرآة الأنا فـى "تلخـيص الابريـز". فمعرفـة الآخـر الحديث ليست غاية فى ذاتها بـل وسـيلة لتنميـة الـنفس وإكمال نقصها. ومعرفة الأنا ليست غايـة فـى ذاتهـا بـل

لرؤيتها فى صوره الآخر، والحكم على القديم بمعيار الجديد. هذه المرآة المزدوجة بين الأنا والآخر هى التى ساعدت على رؤية نقائص الأنا فى مرآة الآخر، ورؤية نقائص الآخر فى مرآة الأنا(١).

حرص الفكر الليبرالى الحديث على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد كما فعل الحكماء من قبل. وفى نفس الوقت جعل حاجة الواقع هو المحك فى الاختيار من المصدرين ما يلبى هذه الحاجة. يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز من التراث القديم، و"تلخيص الابريز" وترجماته من الوافد الجديد ثم "مناهج الألباب" فى الدولة المصرية الوطنية الحديثة كما بناها محمد على وأسرته.

وكان من مآثر هذا التيار إبراز أهمية الحرية والديمقراطية والدستور والبرلمان والتعددية الحزبية

---

(١) انظر دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تخليص الابريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، ص ٢١٩-٢٤٩.

والمساواة فى الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران والتصنيع والتخطيط. وقد أدى ذلك إلى نشأة الدولة الحديثة فى مصر وترسيخ النظام الديمقراطى الذى كان سائداً قبل الثورات العربية الأخيرة فى منتصف القرن الماضى.

والثالث، الطبيعة والمجتمع أى العلم والمجتمع المدنى بلغة العصر. فلن يتغير شئ فى الواقع انم لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً. نكشف قوانين الطبيعة بالعلم من أجل السيطرة عليها، ونؤسس المجتمع المدنى الحر عن طريق العقد الاجتماعى، الدين لله والوطن للجميع. وهو التيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل.

ولما كانت الطبيعة فى ذلك الوقت هى الطبيعة الحيوية وعلوم الحياة التى سادتها نظرية التطور، أصبحت نظرية التطور نموذج العلم، ليس فقط الطبيعى الحيوى بل أيضاً الإنسانى. كل شئ يتطور ليس فقط الحياة العضوية بل الحياة العقلية. الدين، والعلم، والفن والقانون، والتاريخ، والسياسة،

والاجتماع، والأخلاق، والتربية. وترجم كتاب "أصل الأنواع" لدارون حتى يقرأ العرب والمسلمون علماً جديداً يتجاوزون به علوم القدماء.

كان المقصود إحداث "صدمة حضارية" بالوافد ليقظة الموروث، وبالعلوم الجديدة، الطبيعية والاجتماعية لتجاوز العلوم القديمة الدينية والفقهية، وتقديم علوم الكهرباء والمغناطيسية والحديث عن المخترعات الجديدة كالراديو والفوتوغراف والعربة والقطار وقوة البخار والبرق التى تسهل حياة البشر، وتم جمع ذلك فى "فلسفة النشوء والارتقاء".

ومن أجل إحداث توازن بين الوافد والموروث تم إعادة إنتاج نظرية التطور من التراث القديم فى أصوله الأولى فى القرآن الكريم. فتذكر آيات خلق الجنين فى رحم الأم، وآيات الحث على التأمل فى مظاهر الطبيعة، عالم الأفلاك أو عالم الحيوان والنبات حيث تنبثق الحياة، ثم طبق نظرية التطور فى موضوعات محلية فى اللغة والعادات والتقاليد والأخلاق والنظم الاجتماعية والقانونية حتى تتغير

الثقافة الموروثة من الثابت إلى المتحول، ومن الوافد الجديد إلى الموروث القديم.

وقد كان من مآثر هذا التيار فتح رافد جديد فى الثقافة العربية ومواجهة القديم بالحديث، والبداية بالعلوم الطبيعية، بكتاب الطبيعة المفتوح فى مواجهة الكتاب القديم المغلق، والخروج من النص إلى العالم، ومن المقروء إلى المشاهد، ومن التأويل إلى الإدراك، ومن السمع إلى البصر.

٣- غسق التنوير.

ثم بدأت هذه التيارات التكوينية الثلاثة فى الفكر العربى الحديث فى الأفول التدريجى، والانتقال من فجر التنوير إلى غسق التنوير، حتى أصبحت النهايات على نقيض البدايات، والنتائج عكس المقدمات. وانقلب التنوير العربى من النقيض إلى النقيض، وكأن شيئاً لم يحدث، وكأن التقدم يحتوى على التأخر فى ثناياه، وكأن الوجود يقوم على عدم.

فبعد أن اندلعت الثورة العربية وفشلت وأدت إلى

احتلال مصر خشى محمد عبده تلميذ الأفغاني من هذا التصور العام الشامل للإسلام الثورى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل عند أستاذه. فآثر التريث والهدوء والنفس الطويل، والاستعداد، والتمهيد للثورة عن طريق يقظة النفوس والعقول، وإصلاح مناهج التربية والتعليم، وإتقان اللغة العربية، وتعلم الفنون والصناعات، وإصلاح المحاكم الشرعية، ونقد العادات الاجتماعية فى الريف والمدن، وعدم الاصطدام بالسلطة السياسية بل والتعاون معها. "لعن الله ساس ويسوس" ضد "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". ولا ضير من صداقة الإنجليز والتعلم منهم واتقاء شرهم. الإسلام نهضة حضارية شاملة. تجديد للعلوم القديمة خاصة علم الكلام كما فعل فى "رسالة التوحيد"، والتفسير كما هو الحال فى "تفسير جزء عم" وكما دون رشيد رضا فى "تفسير المنار"، وفى بيان التمايز بين نهضة الإسلام الأولى وتقدم الغرب الحديث واختلاف النموذجين فى "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣ ثم ألغيت الخلافة وتبنت نمط التحديث الغربي، وقطعت مع الموروث القديم، وانتصر حزب "الاتحاد والترقي" وجماعة "تركيا الفتاة" على حزبي الإصلاح والحزب العثماني خشي رشيد رضا تلميذ محمد عبده من تكرار ما حدث في تركيا في شتى أرجاء العالم الإسلامي. فارتد سلفياً محافظاً ممسكاً بالماضي، ماداً جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب الذي تمتد جذوره إلى ابن تيمية الذي تمد جذوره إلى أحمد بن حنبل الرافض حداثة العصر، وتشعبات الفكر، وتشتت الأمة محتمياً بالنص من مخاطر العقل. فتقلص الإصلاح مرة ثانية بحيث أصبح تياراً سلفياً خالصا.

ثم تتلمذ حسن البنا على رشيد رضا في دار العلوم، وأعاد نشر "المنار" بعد توقفها لمدة عام. وأراد إحياء مشروع الأفغاني الأول، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج، وحول القهر في الداخل إلى الفساد السياسي في لعبة القصر والأحزاب، ومنادياً بتوحيد الأمة في مراكز ثلاثة، مصر والعروبة

والإسلام، ومجاهداً فـــى فلســطين، ومثيــراً لعديــد مــن الثورات فى الـــيمن والنهضـــة الإســلامية الحديثـــة فـــى ســـــوريا والأردن والســـــودان. أراد إكمـــــال مشـــــروع الأفغانى بالتحول مـــن الأيديولوجيـــة الثوريـــة إلـــى بنـــاء الحزب الإســـلامى الثـــورى الـــذى ســـيناط بـــه تحقيـــق المشروع الإسلامى. فأســـس جماعـــة الإخـــوان المســـلمين فى الإسماعيلية وعلى ضـــفاف القنـــاة وأمـــام معســـكرات الإنجليز. وأصبحت أحـــد روافـــد الحركـــة الوطنيـــة فـــى الأربعينات، وأحـــد مصـــادر تكـــوين الضـــباط الأحـــرار. وبعد استشهاده فى ١٩٤٩ وقيـــام الثـــورة المصـــرية فـــى ١٩٥٢ وكان مـــن بـــين مبادئهـــا الأولـــى التحقيـــق فـــى استشهاده حدث صدام بـــين الإخـــوان والثـــورة، صـــراعاً على السلطة فى ١٩٥٤. دخل سيد قطـــب بعـــدها الســـجن، وتحت أهوال التعذيب، تحـــول مـــن "العدالـــة الاجتماعيـــة فى الإسلام" و"معركـــة الإســـلام والرأســـمالية" و"الســـلام العـــالمى والإســـلام" إلـــى "معـــالم فـــى الطريـــق، يكفـــر المجتمع، ويضع تقابلاً بل تناقضاً وتضـــاداً بـــين الإســـلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والكفـــر. ولـــن يقضـــى

الإسلام على نقائضه إلا جيل قرآنى فريد تحت شعار "لا إله إلا الله" وإعلان الحاكمية(١).

وداخل السجون تحول التنوير الإسلامى إلى خطاب أصولى متمثل فى جماعات العنف، جماعة الجهاد، وجماعات التكفير والهجرة. تعتمد على النقل دون العقل، وتتمسك بالعقيدة والشريعة، بالحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية، قطعية الحكم، يصعب معها الحوار، تستبعد وتقصى المخالفين، وتكفر باقى التيارات "العلمانية". تعادى الدولة الوطنية والقومية العربية، وتدافع عن الأممية الإسلامية. تقع فى جدل الكل أو لا شئ، وهدم ما هو قائم من أجل البناء من جديد دون أنقاض. ولا ضير من استعمال العنف والإعداد للانقلاب ما دام وجودها مازال غير شرعى، وما وزالت تشعر بضرورة الانتقام لما حدث لها على مدى نصف قرن. ويشق الصف الوطنى بين جناحين

---

(١) انظر دراستنا "أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١ جـ٥، الحركات الدينية المعاصرة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص١٦٧-٣٠٠.

متقاتلين والتضحية بآلاف الأبرياء كما هو الحال فى الجزائر.

وحدثت كبوة مماثلة فى التيار الليبرالى. فبعد أن أقام الطهطاوى توازناً متعادلاً بين التراث القديم والتراث الغربى، بين مُثل التنوير عند المعتزلة والحكماء والفقهاء ومُثله فى التنوير الغربى بدأ هذا التوازن فى الاختلال لصالح التنوير الغربى عند أحمد لطفى السيد. فترجم كتاب "السياسة" لأرسطو عن الفرنسية. كما ترجم طه حسين "دستور الآثينيين" بعده أيضاً عن الفرنسية. وبدأ الانعزال عن الثقافة الموروثة للأمة لصالح الثقافة الوافدة. وقد ظهر ذلك بوضوح فى كتاب "مستقبل الثقافة فى مصر" لطه حسين إلى ظهر عام ١٩٣٨ مؤكداً ربط مصر بالغرب، باليونان قديماً وفرنسا حديث فى إطار ثقافة البحر الأبيض المتوسط بعيداً عن العروبة والإسلام وآسيا وأفريقيا، تنفيذاً لأحد بنود معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا بان تصبح

مصر جزءاً من الغـــرب[1]. ولـــم تشـــفع إســـلاميات طــه حسين أو عبقريات العقاد فى إعادة التـــوازن المفقـــود بـــين الموروث والوافد. واســـتمر النمـــوذج الغربـــى الليبرالـــى هو السائد قبل الثورات العربيـــة الأخيـــرة منـــذ منتصـــف القرن الماضى. وانضـــم إليـــه علـــى عبـــد الـــرازق فـــى "الإســـلام وأصـــول الحكـــم" فـــى تبنـــى الـــنمط التركـــى الغربى، فصل الدين عن الدولـــة، وجعـــل الـــدين علاقـــة خاصة بين الإنسان والله، والدولـــة تقـــوم علـــى المجتمـــع المدنى الذى يقوم بدوره على عقـــد اجتمـــاعى حـــر بـــين المواطنين. وسار فى نفس التيار خالـــد محمـــد خالـــد فـــى "من هنـــا نبـــدأ". فأصـــبحت الليبراليـــة معاديـــة للإســـلام كمنهاج شامل للفـــرد والمجتمـــع. وبـــدأ الاســـتقطاب بـــين الوافد والموروث بين"شروق مـــن الغـــرب" و"ظـــلام مـــن الغرب" فى نموذج الانقطاع مع الماضـــى والتوصـــل مـــع الغرب، القطيعة مع تـــراث الأنـــا، والـــربط مـــع تـــراث

---

(١) انظر دراستنا: مستقبل الثقافة فى مصـــر، إلـــى أيـــن؟ همـــوم الفكـــر والوطن جـــ٢، ص٢٥٠-٢٧٠.

الآخر(١). فأصبحت الليبرالية علمانية خالصة، ترفض تأسيس ذاتها على الشورى الإسلامية أو البيعة أو الحسبة أوالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واشتد الصراع بين العلمانية والأصولية إلى حد الاقتتال وسفك الدماء كما هو الحال فى الجزائر.

وفى الممارسة تحولت الدولة الليبرالية فى النصف الأول من القرن الماضى ومع الدولة القومية فى النصف الثانى منه إلى أداة قمع وقهر. فالبنية الأبوية موروث ثقافى يطغى على النظم السياسية، إسلامية أو ليبرالية أو قومية أو ماركسية وباسم الليبرالية والانتخابات المزيفة فى غالب الأحوال والواجهات الليبرالية تحكم الأنظمة الملكية الوراثية أو العسكرية الانقلابية، وكلاهما تنقصه الشرعية لأن السلطة فيه لا تأتى بيعة من الناس كما قال القدماء: الامامة عقد وبيعة واختيار. بل إن أسماء الأقطار العربية تدل على هذا الاضطراب فى الشكل السياسى.

---

(١) "شروق من الغرب" لزكى نجيب محمود، و"ظلام من الغرب" لمحمد الغزالى.

فهى موزعة بين المملكة، والجمهورية، والجماهيرية، والدولة، والإمارة، والسلطنة، وسلطة الحكم الذاتى. وباسم القومية يتم العدوان، وباسم الطائفية والعرقية تتم التجزئة، وباسم القبلية والعشائرية تندلع الحروب الأهلية، وباسم الحدود بين الدول تقع النزاعات التى تصل إلى حد الحروب، فقدت الليبرالية مضمونها وأصبحت تعنى فقط حرية السوق، والرأسمالية التجارية وما يتبع ذلك من فساد واستغلال واحتكار، إذ تنشأ الرأسمالية الريعية دون تمثل القيم الليبرالية فى حرية المنافسة وعدم الاحتكار.

وحدثت نفس الكبوة فى التيار العلمى العلمانى، تنازل كل جيل عن الجيل السابق ومنطقاته الأولى. حرص شبلى شميل مثل الطهطاوى على إيجاد الميزان المتعادل بين الوافد والموروث فى الدعوة إلى العلم والعلوم الطبيعية حتى يمكن تأهيل الناس إلى نظرية التطور وعلوم الحياة. ثم جاء فرح أنطون كى يجعل من الدعوة إلى العلم والعلمانية دعوة غربية خالصة. بهما تقدم الغرب وبدونهما تخلف العرب. ونشأ حوار

على صفحات الجامعة و"المنار" بين فرح انطون ومحمد عبده من "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية". يضع فيها فرح أنطون نموذج الغرب الذى يجب على كل الشعوب تبنيه، فصل الدين عن الدولة. فالدين عامل تأخر للشعوب بعقائده ورجاله ومؤسساته وممارساته. والعلم عامل تقدم فى التاريخ كما تثبت بذلك التجربة الأوروبية. والعلم الطبيعى لا أسرار فيه، لا خرافات ولا معجزات. تجربة الغرب مثل يحتذى عند كل الشعوب(١).

واستمر فى نفس التيار يعقوب صروف ونقولا حداد مروجين للعلم، ومبينين أهمية الإنجازات العلمية الحديثة خاصة نظريات الطبيعة مثل النسبية ومخترعات العلم الطبيعى كالبرق والكهرباء. وأسس يعقوب صروف لذلك مجلة "المقتطف". وسار سلامة موسى فى نفس التيار مروجاً لأفكار القوة والسوبرمان عند نيشة ولأصول نظرية التطور وتطبيقاتها فى الحياة

---

(١) انظر دراستنا: "هل يجوز القياس الحضارى، قراءة لفرح أنطون فى المائوية الأولى للجامعة (١٨٩٩-١٩٩٩)"، ظهور الشوير ١٧-١٨ مارس ١٩٩٩، لبنان.

الإنسانية. نشر معظم النظريات الغربية الحديثة فى علم النفس والتحليل النفسى، والانثروبولوجيا الطبيعية وعلوم الاجتماع والسياسة. ودعا إلى المساواة فى الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل وان كان هناك تمايز فيزيقى بينهما. ودافع عن حرية الفكر وديمقراطية الحكم، وعرّف المسلمين بعلم الفولكلور والفنون الشعبية. وأسس لذلك "المجلة الجديدة". الغرب هو مصدر العلم. ففى "هؤلاء علمونى" يذكر سبعاً وعشرين عالماً ومفكر وأديباً: سقراط، أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، ديكارت، اسبينوزا، كانط، جاليليو، كوبرنيقس، دارون، هيوم، نييتشه هيجل، برنارد شو.. الخ. كلهم من الغرب ولا أحد من الشرق باستثناء غاندى!

ثم سار إسماعيل مظهر فى نفس التيار حتى قبيل وفاته بعام واحد. وأعاد ترجمة "أصل الأنواع لدارون" مبشراً بنظرية التطور ومطبقاً إياها فى اللغة والأدب والأخلاق والاجتماع. ثم ظهر التيار فى صورة الوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود،

الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله. أما العلم فعلاقة الإنسان بالطبيعة، والمجتمع.

انتهى هذا التيار العلمى العلمانى أيضاً إلى عكس ما بدأ به، وفقد التوازن بين الوافد والموروث عند رائده الأول شبلى شميل. وأوقع الناس فى ازدواجية العلم والايمان، "الدين لله والوطن للجميع". ونظراً لرغبة البعض فى تجاوز هذه الثنائية حاول "أسلمة العلوم"، أخذ العلوم الغربية التى لم يصل إليها بجهده ثم الحكم عليها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى من ابتساره وانتقائه وتأويله. وينتهى إلى قبول العلم الغربى أو رفضه بناء على هذه النظارة النصية التى يرى العلم من خلالها. فالقرآن فيه كل العلوم التى توصل إليها الغرب. والغرب يعرف العلم دون الدين، فلديه نصف الحقيقة. والمسلمون لديهم العلم والدين، الحقيقة كلها. الغرب له الدنيا دون الآخرة، وللمسلمين الدنيا والآخرة، مما يعطى المسلمين احساساً بالرضا والبقاء فى الجهل، والاعتماد على نقل المعرفة. بل إن ذلك يقضى على الدين ذاته لأن الثابت وهو الدين

أصبح تابعاً للمتحول وهو العلم. ويتضح ذلك بسهولة فى برامج "العلم والايمان" المرئية، فالعلم من الشرائط الأمريكية والتأويل والتمويل من السعودية.

٤- شروق التنوير.

وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ بدأ التنوير العربى مرحلة جديدة فيما يسمى "المشاريع العربية المعاصرة" خاصة فى مصر والمغرب والشام، واستئنافاً للتيارات الرئيسية الثلاثة فى فجر التنوير العربى، وابتداء من بؤرة واحدة. استمر تيار الاصلاح الدينى فى المشاريع العربية المعاصرة التى تبدأ من التراث كمخزون نفسى من أجل إعادة بنائه بحيث يكون دافعاً على التقدم وليس معوقاً للنهضة، إعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة فى علم الكلام، ومن النقل إلى الابداع فى علوم الحكمة، ومن النص إلى الواقع فى علم أصول الفقه، ومن الفناء إلى البقاء فى علوم التصوف، ومن النقل إلى العقل فى العلوم النقلية

الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه[1].

وقد يكون التراث بنية عقلية كما هو الحال فى مشروع "نقد العقل العربى" تتحقق فى التاريخ. فلا فرق بين البنية والتكوين. وهى بنية ثلاثية من البيان إلى العرفان إلى البرهان فى "بنية العقل العربى" كأنماط مثالية للتفكير. ساد النمطان الأولان فى المشرق وساد النمط الثالث فى المغرب مما يتطلب قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب، بين الغزالى وابن رشد. وهو نفس التحقيب الثلاثى، من البيان (القرنان الأول والثانى) إلى العرفان (القرنان الثالث والرابع) إلى البرهان (القرنان الخامس والسادس)[2]. سبب الهزيمة هو النكوص إلى البيان والعرفان، وشرط النصر هو العود إلى البرهان. وهو أشبه بأنواع الأقاويل عند ابن رشد الخطبى والجدلى والبرهانى فى الأول والثالث دون الثانى. وفى "نقد العقل السياسى" يظهر نفس التنميط الثلاثى، من القبيلة إلى العقيدة إلى الغنيمة كباعث على الفتوحات

---

(١) هذا هو مشروع "التراث والتجديد" للمؤلف، المركز العربى للدراسة والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

(١) هذا هو مشروع "نمى والتراث" باسم "نقد العقل العربى" للجابرى.

وإقامة الدول[١].

وإذا كانت البنيوية قد غلبت على مشروع "نقد العقل العربى" فان الماركسية قد غلبت على مشروع "من التراث إلى الثورة"، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، منذ بداياته حتى المرحلة المعاصره فى اثنى عشر جزءاً منذ الحضارة العربية قبل الإسلام، الفكر العربى فى بواكيره وآفاقه الأولى[٢]. فالتراث تاريخ، والمنهج تاريخى اجتماعى وليس حيا فى قلوب الناس، حفريات ميتة، ليس له خصوصية ينفرد بها. بل هو حلقة بين اليونان القديم والغرب الحديث. يتنازعه التياران المثالى والمادى كما هو الحال فى الفلسفة الغربية. حمل المثالية المتكلمون أشياع أفلاطون، وانتسب إلى المادية الفلاسفة اتباع أرسطو. ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها عند اليونان والغرب؟، عند أرسطو وماركس، لا فرق بين سلفية دينية وسلفية ماركسية.

---

(٢) وقد قام مفكرون آخرون بالبداية بالتراث السياسى مثل رضوان السيد، سعد بن سعيد، حامد بيع وغيرهم.

(١) هذا هو مشروع الطيب يتزينى فى الشام.

واستمر التيار الليبرالى القديم فى شروق جديد يؤسسها فى العقل "الجوانى" كما هو الحال عند عثمان أمين فى "الجوانية" أو العقل الدينى عند أبو ريدة أو العقل الرشدى عند محمود قاسم أو العقل الأخلاقى المعتدل المتوسط المتوازن عند توفيق الطويل. وينحسر التنوير فى العقل فى الجانب المعرفى الخالص بعيداً عن الدولة التى كانت تتبنى القومية والاشتراكية العربية كأيدلوجية رسمية بعد الليبرالية التى سادت قبل الثورة. فظل تنوير النخبة أسوة بما كان الحال فى بداية التنوير العربى(١).

واستمر التيار العلمى العلمانى عند زكى نجيب محمود الذى يمتد عبر الفترتين فى التنوير العربى، الغسق والشروق فى آن واحد. العقل للعلم، والوجدان للدين، والفلسفة أقرب إلى تحليل اللغة أى أنها أقرب

---

(١) انظر دراساتنا "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى" (عثمان أمين)، "العقل والاصلاح" (محمود القاسم)، "الجديد فى القديم" (أبو ريدة)، "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥١-٢١٠.

إلى الفلسفة العلمية[1]. كما ظهرت أهمية اللغة وعلم اللسانيات عند محمد أركون، وتحليل الخطاب وآليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد[2]. وقد يأخذ العلم معنى فلسفة العلم أى البداية بإدراك الطبيعة وتصور العالم الخارجى. فالعصر عصر العلم كما كان عصر القدماء عصر الحكمة. واشتغل لفيف من الباحثين بتاريخ العلوم عند العرب، العلوم الرياضية والطبيعية لهذا السبب[3]. فمن يملك العلم يملك المعرفة والقوة. ويظهر هذا التيار أيضاً فى التحليل التاريخى للحضارة العربية الإسلامية، تاريخ الثقافة مثل "مشروع رؤية للفلسفة العربية فى العصر الوسيط" عند الطيب تيزينى

---

(١) انظر دراساتنا: "تجديد الفكر العربى"، "إشكال التواصل والانقطاع"، "عربيان بين ثقافتين"، "قراءة وحوار" (زكى نجيب محمود)، "حوار الأجيال"، ص٢٢٩-٢٩٥.

(٢) أنظر دراساتنا: "قراءة مفهوم النص"، "عرض ومراجعية"، "علوم التأويل بين الخاصة والعامة" قراءة فى بعض الأعمال" (نصر حامد أبو زيد)، "حوار الأجيال"، ص٤٠٩- ٥١٢.

(٢) وذلك عند جيل جديد مثل" عبد الحميد صبرة، سالم يفوت، عبد السلام بن عبد العلى، ياسين خليل، رشدى راشد، خليل جاويش، أحمد جبار، يمنى طريف الخولى.

أو التـــاريخ الاجتمـــاعى والسياســـى عنـــد محمـــد جـــابر الانصارى. ومن نفـــس التيـــار أيضـــاً مشـــروع حســـين مـــروة "النزعـــات الماديـــة فـــى الفلســـفة العربيـــة الإسلامية"(١).

ومحددات المشاريع العربية المعاصـــرة هـــى قـــراءة الموروث من منظـــور الوافـــد، وتبنـــى منهجـــاً أو مـــذهباً غربياً واستعماله فى دراســـة المـــوروث دون تحليـــل هـــذا الموروث بآلياته الخاصة وفى حركتـــه التـــى نشـــأ منهـــا وتكلس فيها. تظهر البنيويـــة منهجـــاً فـــى مشـــروع "نقـــد العقل العربى" للجابرى، كمـــا تظهـــر الماركســـية منهجـــاً وفلسفة فى مشـــروع "الأيديولوجيـــة العربيـــة المعاصـــرة" للعروى، وفى "مشروع رؤية جديـــدة للفكـــر العربـــى فـــى العصـــر الوســـيط "للطيـــب يتزينـــى"، وفـــى "النزعـــات المادية" لحسين مروة و"نقد الفكر الـــدينى" لصـــادق جـــلال العظم"، و"معركة التراث" لمحمود أمـــين العـــالم، واجتهـــاد الياس مرقص للبداية مـــن "الواقـــع" وفـــى "سوســـيولوجيا

---

(٢) ويشارك فى هذا التيار أيضاً صـــادق جـــلال العظـــم، ومحمـــود أمـــين العالم، وجل الماركسيين العرب.

الفكر الاسلامى" لمحمود اسماعيل. ويتم تبنى المنهج التحليلى والوضعية المنطقية فى تجديد الفكر العربى" لزكى نجيب محمود فى كل مجموعاته الصحفية التالية بعد أن يتبناها منهجاً وفلسفة فى "المنطق الوضعى" و"خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية". ويطبق المنهج الظاهرياتى فى "الثابت والمتحول" لأدونيس وإلى حد ما فى "الزمان الوجودى" لعبد الرحمن بدوى، وفى سلسلة "مشكلات فلسفية" لزكريا إبراهيم. ويقال إن مشروع "التراث والتجديد، يقع فى هذا النوع.

وقد تستعار مذاهب الفلسفة الغربية كما تستعار مناهجها. إذ يتبنى المفكر مذهباً أعجب به أثناء دراساته الأولى فى الخارج أو الداخل. وبعد أن عرض وألف فيه ولم ينل حظاً من التمدد والانتشار فى ثقافة هو غريب عليها يعاد تكييفه وتطعيمه بمادة موروثة. وتوضع بعد اسم المذهب صفتاً "عربية" أو"إسلامية"، مثل "الشخصانية الإسلامية" لمحمد عزيز لحبابى، "الماركسية العربية" لعبد الله العروى "الوجودية

العربية" أو "الإنسانية العربية" لعبد الرحمن بدوى[1].

ويمكن للشروق الجديد أن يأتى من الموروث وكرد فعل على الشروق الآتى من الوافد. فيظهر الرشديون الجدد أو المعتزلة الجدد أو السلفيون الجدد من أجل النهوض من جديد ابتداء من الموروث وليس من الوافد، من فلسفات مزدهرة فى الماضى وبعثها من جديد. فإذا كان الواقع فى حاجة إلى عقل لجأ المفكرون إلى الاعتزال وابن رشد. وإذا كان فى حاجة إلى ثورة لجأ المفكرون إلى السلفيين الذين قاوموا الغارات على العالم الاسلامى من الخارج مثل ابن تيمية والعزيز بن عبد السلام. وإذا كانوا فى حاجة إلى الدفاع عن المصالح المرسلة لجأوا إلى مالك.

ومع ذلك ظلت هذه المشاريع العربية المعاصرة نخبوية، من صنع أفراد وليست حركات شعبية عامة من صنع جماهير. فارتبطت بأسماء أصحابها كما ارتبطت المذاهب الفلسفية الغربية بأسماء أصحابها مثل

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى الحديث، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر ص٤٦٦-٤٧٨. وأيضاً حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨.

الديكارتيـــة والاســـبينوزية والكانطيـــة والهيجليـــة والبرجســونية، وكمــا ارتبطــت بعــض اســماء الفــرق الكلاميـــة القديمـــة بأســماء أصــحابها مثــل الأشــعرية والجاحظية والنجارية والعلويــة والنصــيرية والواصــلية، وكذلك أسماء المــذاهب الفقهيــة الأربعــة مثــل المالكيــة والحنيفية والشافعية والحنبلية وكما عــرض الفــارابى مــن قبل فى كيفية اشتقاق أسماء المــذاهب الفلســفية فــى "فــى ما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة".

ولــم تســتطع المشــاريع العربيــة المعاصــرة أن توقــف مسلســل الانهيــار العربــى بــالاعتراف بالعــدو الصهيونى والأرض مــا زالــت محتلــة، والتحــالف مــع الاستعمار، فأصبح عدو الأمس صــديق اليــوم، ومحاربــة المسلم لأخيه المسلم فى حرب الخلــيج الأولــى، والعربــى لأخيه العربى فى حرب الخليج الثانية. لــم تســتطع إيقــاف الحرب الأهلية فــى لبنــان والجزائــر، ولا حــل نزعــات الحدود بين الأقطار العربية. لــم تســتطع منــع التشــرذم والتجزئة والقطرية للعرب فى عصــر التجمــع والعولمــة للغــرب. لــم تقــو علــى درأ مخــاطر تقســيم الســودان

وحصار العراق وليبيا وتهديد إيران وتهميش مصر. وقفت عاجزة عن عقد حوار وطنى بين الفريقين المتخاصمين، الاخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، تمثيل إلى هذا الفريق مرة وإلى هذا الفريق مرة أخرى. لم تستطيع أن تساهم فى وضع رؤية جديدة توقف انهيار ارادة الصمود، وتفكك الأوطان، وهجرة المواطن إما إلى الخارج إلى بلاد الشمال أو الغرب حيث التقدم والعمل والغنى والثورة، وإما إلى أسفل فى عوالم ما تحت الأرض، جماعات العنف الدينى أو المخدرات وعبادة الشيطان، وإما إلى الداخل فى الحزن أو الاحباط أو اليأس ثم الموت غما وكمدا بالأزمات القلبية مثل حالة الشعراء والأدباء. لم تستطع أن تؤسس حركة مفكرين أحرار تستأنف دور الضباط الأحرار على مستوى الفكر حتى تثور الجماهير وتستولى على رموز المعتقلات والسجون كما استولت جماهير باريس على الباستيل.

٥- ضحى التنوير.

والآن، هل يمكن تطوير شروق التنوير الجديد الممثل فى المشاريع العربية المعاصرة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ إلى "ضحى التنوير" من أجل الاعداد لنهضة عربية ثانية بعد أن اكتملت النهضة العربية الأولى دورتها على مدى قرنين من الزمان، التاسع عشر والعشرين ونحن على أعتاب قرن جديد؟

قد يمكن ذلك عن طريق التعلم من التجارب الماضية، استعادة المناهج أو المذاهب الغربية الجاهزة والمعدة سلفاً وإخراجها من بيئتها التى نشأت فيها وزرعها أو استخدامها فى بيئة أخرى غريبة عليها مما يحدث ازدواجية فى الثقافة بين الوافد والموروث إلى حد الصراع بينهما. فالفعل يؤدى إلى رد الفعل، والتغريب يؤدى إلى السلفية، والقفز على الحاضر إلى المستقبل يؤدى إلى القفز على الحاضر إلى الماضى[1].

---

(١) قام فرنسيس بيكون بذلك لنقل الفلسفة الغربية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث على مستوى تجريبى فى مشروع "اعادة البناء العظيم" The Great Restauration، وكذلك هوسرل لاعادة بنائه مرة ثانية على مستوى شعورى فى "أزمة العلوم الأوروبية

وإذا كانت التجارب الماضية قد انتهت إلى صعوبة التحديث من الخارج باستعادة المناهج أو المذاهب الغربية فإن ضحى التنوير يمكن أن يستمر بالتحديث من الداخل عن طريق إعادة بناء الموروث كله، أى العلوم القديمة وبآلياته الخاصة بناء على التحديات الرئيسية للعصر فيتم تحويل علم الكلام من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده فى "رسالة التوحيد"، ومن الاعتزال إلى الثورة كما حاولنا فى "من العقيدة إلى الثورة" حتى تتحول العقيدة إلى أيديولوجية ثورية للعرب وللمسلمين، والتحول من الإنسان الكامل فى نظرية الذات والصفات والأفعال إلى الإنسان المتعين الحر العاقل دفاعاً عن حقوق الإنسان، ومن التاريخ العام إلى التاريخ المتعين، من الماضى والمستقبل فى النبوة والمعاد إلى الحاضر فى علاقة الفرد بالدولة والمواطن بالوطن، لحاقاً بلاهوت

والفلسفية الترنسندنتالية". انظر دراستنا "الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية"، "فينومينولوجيا الدين عند هوسرل"، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص٢٩٥-٣٣٩.

التحرير الذى أصبح يقوم بدور الأيديولوجية السياسية للشعوب التراثية التى مازالت متواصلة مع التراث لم تقطع منه كما قطع الغرب ولم تغلقه وتحجره فى الحياة الخاصة منفصلا عن الحياة العامة كما فعل الشرق[١].

ويمكن إعادة بناء علوم الحكمة ليس بالضرورة فى اللحظة التاريخية الأولى القديمة مع اليونان والرومان غرباً وفارس والهند شرقاً بل مع اللحظة التاريخية الغربية الحالية. فالغرب الحديث وريث اليونان القديم. فإذا كانت علوم الحكمة القديمة ثلاثية المنطق والطبيعيات والالهيات، والانسانيات موزعة بين الطبيعيات والالهيات كحلقة وصل، البدن فى الطبيعيات والنفس فى الالهيات، فإنه يمكن إبراز الانسانيات وجعلها هى محور علوم الحكمة، وتحويل المنطق من منطق صورى إلى منطق شعورى، والطبيعيات من طبيعيات ثنائية عقلية إلى طبيعيات شعرية، والالهيات من واجب الوجود إلى ممكن

---

(١) "من العقيدة إلى الثورة"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء).

الوجود من أجل التحقق والفعل وفلسفة جديدة للتاريخ[١].

ويمكن إعادة بناء علوم التصوف بحيث يتحول من مقاومة سلبية إلى الداخل إلى مقاومة فعلية فى الخارج، ومن استشهاد أئمة آل البيت أيام الفتنة الأولى إلى نجاح المقاومة فى جنوب لبنان. ومن ثم تتحول المقامات من الرضا والتوكل والزهد والتوبة إلى مقامات المقاومة من رفض وثورة وتمرد وعصيان واعتراض ومواجهة. كمما تتحول الأحوال من الخوف والخشية والغيبة والفناء إلى أحوال الشجاعة والثقة بالنفس واليقظة والبقاء. ويتحول الطريق من البعد الرأسى من أدنى إلى أعلى إلى البعد الأفقى، من الخلف إلى الأمام، للمساهمة فى تقدم التاريخ، وأسراع إيقاع حركته كمما حاول محمد إقبال من قبل[٢].

---

(١) "من النقل إلى الإبداع"، محاولة إعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠ (تسعة أجزاء).

(١) انظر دراساتنا: "التصوف والتنمية"، "من إحياء علوم الدين إلى إحياء علوم الدنيا" فى "الإسلام فى العصر الحديث" جـ١، ص١٦-٤٣، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٥ (بالإنجليزية).

ويمكن إعادة بناء علم أصول الفقه من النص إلى الواقع، وإعطاء الأولوية للواقع على النص تماشياً مع روح "أسباب النزول"، أولوية المكان، و"الناسخ والمنسوخ"، أولوية الزمان، ومن ثم تكون أولوية ترتيب المصادر من الاجتهاد إلى الاجماع إلى الحديث إلى القرآن، صعوداً من الخاص إلى العام، وليس نزولاً من العام إلى الخاص لتشجيع الاجتهاد، والتعامل مع الواقع مباشرة دون التوسط بالنص(١). ويمكن تحويل المبادئ اللغوية، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه إلى تحريك للشريعة من المحافظين إلى الاصلاحيين، ومن التقليد إلى الاجتهاد، تأكيداً على الحرية والطبيعة. كما يمكن تحويل مقاصد الشريعة الكلية إلى الأهداف العامة وحقوق الإنسان الفردية والاجتماعية التى من أجلها ثم وضع الشريعة ابتداء، المحافظة على الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والعرض أى الكرامة

---

(٢) انظر دراساتنا: "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، "هموم الفكر والوطن" جـ١، "التراث والعصر والحداثة" ص١٧-٥٦.

الوطنيــــة، والمــــال أى ثـــروات الأمـــم ضـــد التبديـــد والاسراف والتهريب والاكتناز والبـــذخ. كمـــا أن تطبيـــق العقوبـــات لا يتـــأتى إلا بعـــد معرفـــة الســـبب والشـــرط والمانع. فلا تقطع يـــد ســـارق عـــن جـــوع أو بطالـــة أو مرض أو عندما يكون المجتمع كلـــه ســـارقاً، الغنـــى قبـــل الفقير، والحاكم قبل المحكوم[١].

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية كلهـــا التـــى مازالـــت لها الفاعلية الأولى فى الثقافـــة الشـــعبية وأجهـــزة الاعـــلام ومواد التربية فى الجامعـــات الدينيـــة، القـــرآن والحـــديث والتفسير والسيرة والفقه، والتحول مـــن التفســـير الطـــولى، من ســـورة البقـــرة حتـــى ســـورة النـــاس إلـــى التفســـير الموضوعى لوضع أسس الأيديولوجيـــة الإســـلامية حـــول موضوعات السياســـة والاقتصـــاد والاجتمـــاع والقـــانون، وإبراز موضوعى "أسباب النـــزول" و"الناســـخ والمنســـوخ" من علوم القرآن أى أولوية المكان والزمـــان فـــى الـــوحى، أولوية الواقع على الفكر، والتحول مـــن نقـــد الســـند إلـــى

---

(١) انظر دراساتنا: "مناهج التفسير"، محاولة لإعـــادة بنـــاء علـــم أصـــول الفقه، القاهرة ١٩٦٥ (بالفرنسية).

نقد المتن فى علم الحديث، ومن الشخص إلى القول فى علم السيرة، ومن فقه العبيد والنساء والصيد والذبائح والغنائم إلى فقه المقاومة والتنمية والاستقلال والتقدم والعدالة الاجتماعية المساواة والحرية والديمقراطية[1].

ونظراً لأن الحالة الراهنة للثقافة العربية مازالت ازدواجية الموروث والوافد، وقراءة الموروث من خلال الوافد، والبداية بالوافد على أنه الحديث، وبالموروث على أنه القديم، فى جدل زائف بين الصواب والخطأ، المتقدم والمتخلف وعدم تكرار التجربة الماضية لصياغة ماركسية عربية، ووجودية عربية، وشخصانية إسلامية، يمكن التحول كلية فى الموقف من الغرب، من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم حتى لا يكون الغرب هو المعيار المطلق تقاس به كل الثقافات البشرية، وبالتالى يمكن التحرر من جذب الآخر، ومن الانتقال من سيد

(١) انظر دراستنا: "منهج التفسير الموضوعى للقرآن" (بالانجليزية) فى كتاب "الاسلام فى العصر الحديث" جـ١ الدين والايديولوجية والتنمية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٥ص٤٠٧- ٤٢٨، وأيضاً "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس ١٩٩٦، ص١٣١-١٤٣.

إلى سيد، ومن قيد إلى قيد، ومـــن نقــل القــدماء إلـــى نقــل المحـــدثين. فتتحقـــق وحـــدة الثقافـــة الوطنيـــة، بـــدلاً مـــن الانبهار بالغرب، الذى يولد ظـــاهرة التغريـــب أو رد الفعــل عليه فى العودة إلى الأصول فتشتد الحركـــة الســلفية. ومـــن ثم يمكن القضاء على أسطورة الثقافة العالميـــة التـــى علـــى كل الثقافات احتذاء حذوها، وإثبـــات أنهـــا ثقافـــة تاريخيـــة مثل باقى الثقافـــات، لهـــا مصـــادرها وبـــدايتها وتطورهـــا ونهايتها وظروف تكوينها. اثبـــات تاريخيـــة الثقافـــة الغربيـــة لفسح المجال لعقد حوار متكـــافئ بـــين الثقافـــات، وتجـــاوز العلاقة المركـــز بـــالأطراف، الغـــرب بـــاللاغرب، المعلـــم بالتلميذ، والتحول من نقل العلم إلى ابداع العلم[١].

ويمكن ايضاً لضحى التنـــوير أن يقتـــرب ويتســـارع بتجاوز موضوع إعـــادة بنـــاء المـــوروث القـــديم أو أخـــذ موقف مستقل من الوافد الجديـــد بـــالتنظير المباشـــر للواقـــع والتفاعل مـــع تحدياتـــه مباشـــرة دون توســـط نـــص مـــن القدماء أو نص من المحـــدثين، وكتابـــة نـــص جديـــد فـــى

---

(١) انظر كتابنا "مقدمة فـــى علـــم الاســـتغراب"، الـــدار الفنيـــة، القـــاهرة ١٩٩٠.

ظروف العصر كما كتبه القدماء والمحـــدثون فـــى ظـــروف عصورهم. لا يقتصر ضحى التنـــوير علـــى التعامـــل مـــع النصوص المدونة بـــل يتجـــاوزه إلـــى إبـــداع النصـــوص الجديدة التى تدون ظروف العصـــر الجديـــد حتـــى يتعـــود الفكر العربى فـــى مرحلتـــه الراهنـــة علـــى التعامـــل مـــع الحاضر مباشرة دون قراءته فى الماضـــى أو قراءتـــه فـــى المستقبل. يتعـــود المفكـــر علـــى الغـــوص فـــى الحاضـــر، وسبر مكوناته، ورصد امكانياتـــه، والـــدخول فيـــه كجـــزء من حركته كى تتم المعرفة به وتغييـــره. فالمعرفـــة ســـلوك، والسلوك معرفة.

يحتاج ضحى التنـــوير إلـــى نظريـــة فـــى تحريـــر الأرض، وحرية المواطن، وتحقيـــق العدالـــة الاجتماعيـــة، وتوحيد الأمة، والدفاع عـــن الهويـــة، والتنميـــة المســـتقلة، وحشد الجماهير أى إلـــى أيديولوجيـــة عربيـــة معاصـــرة تتحقق فيها وحدة الثقافـــة العربيـــة وتفاعلهـــا مـــع الواقـــع العربى المعاصر. فعالم الأشـــياء هـــو المصـــب النهـــائى للغات والمدونات والتأويلات. والتـــاريخ هـــو فـــى النهايـــة ميدان التحقق لكـــل شـــئ، للمعرفـــة والوجـــود، وللنظـــر

والعمل فيصبح الماضى جزءاً من عمل الحاضر وتراكمه، ويصبح المستقبل قريب المنال بالوصول إليه انطلاقاً من الحاضر وليس قفزاً عليه.

٦- ظهر التنوير.

فإذا اكتمل الضحى أصبح الظهر، والشمس عمودية وسط السماء، قريب المنال. ذروة التنوير فى بنية الفكر نفسه وأشكال تعبيره ومنطق استدلاله ولغته. فلغة التنوير ومصطلحاته لغة واضحة وبسيطة وسهلة، يفهمها الجميع بعيداً عن تقعر المصطلحات المعربة أو المترجمة. وهى لغة مستقاة من الحياة اليومية بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أو الموروث. هى لغة مفتوحة، عقلية، قادرة على الحوار واستعمالها من جميع الفرقاء. يجد لها الجميع صدى فى النفوس مثل: الحرية، الديمقراطية، المساواة، العدالة الاجتماعية، المصالح العامة، الوطن والمواطن،المجتمع والتقدم، الإنسان،عقله وارادتة، الواجب والمسئولية، المقاومة والنضال، الرأى والاجتهاد... الخ.

كما تتغير طرق الاستدلال من المنهج النازل إلى المنهج الصاعد، من الاستنباط إلى الاستقراء، من الالهام إلى النظر، من الحقائق المعدة سلفاً وما على الإنسان إلا القياس ثم التطبيق إلى البحث عن الحقائق وصنعها والمشاركة فى صياغتها ووضعها. وتتغير محاور التفكير أى تصورات العالم من المحور الرأسى إلى المحور الأفقى، ومن جعل منطق العلاقات بين الطرفين، بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى. وتتغير بؤرة التفكير ومقصده الأسنى، من التمركز حول الله الىالتمركز حول الإنسان. فالله غنى عن العالمين. تكلم لصالح البشر، وأرسل لهم وحياً ورسلاً. فكر فيهم، فى ماضيهم، النبوة، وحاضرهم، والدنيا ومستقبلهم، والمعاد. فالتفكير الالهى تفكير إنسانى، والإنسان موضوع التفكير الالهى. فكيف يقلب الإنسان موضوع التفكير الالهى ويجعله الله وليس الإنسان؟ إذا فكر الإنسان فى نفسه، فى معاشه ومماته فإنه يكون أقرب إلى التفكير الالهى. ولو فكر فى الله فإنه يكون أبعد عن التفكير الالهى. وأخيراً يفكر

الإنسان فى الواقع وفى حياة البشر، خيرهم وسعادتهم بحيث يصبح حركة من التاريخ. فالواقع فى الزمان، والزمان تقدم وتأخر، وأفعال الأفراد والجماعات فى الحاضر تتحول إلى تراكم تاريخى(١).

وتتبلور مُثل التنوير من جديد بعد انحسارها من الفجر إلى الغسق، وعودتها من الشروق إلى الضحى. وهى نفس مثل التنوير فى كل الثقافات، شرقية أم غربية، يهودية أو مسيحية أو إسلامية، قديمة أو حديثة، مثالية واقعية.

أولاً العقل، فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو أول ما خلق الله. وهو الكلمة والفكر والمنطق. ومنه اشتق لفظ التنوير أى أنوار العقل. العقل أساس النقل، ويتفق صحيح المنقول مع صريح المعقول، وكل الأدلة النقلية مهما تضافرت لاثبات شئ أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة، والعقل ضد التبرير

(١) انظر دراساتنا: "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠، ص١٥١-١٥٧.

والقطعية وأحادية النظرة والتعصب والحكم بلا برهان.

ثانياً الطبيعـة، فالطبيعـة والعقـل واجهتـان لشـئ واحد. عش وفقاً للعقـل أى عـش وفقـاً للطبيعـة. وهـى الفطرة التى فطر الله الناس عليهـا. نظـام العقـل ونظـام الطبيعة ونظام الوحى شـئ واحـد[1]. والطبيعـة خيـرة، والإنسان قادر على إكمالها، والوصول بهـا إلـى غايتهـا القصوى. لا فـرق فـى ذلـك بـين الطبيعـة الخارجيـة والطبيعـة الداخليـة، بـين الطبيعـة الفيزيقيـة والطبيعـة الإنسانية. فقد خلقت الأولى للثانيـة كمجـال حيـوى لهـا. الطبيعة الفيزيقيـة إنسـانية فـى تصـورها وفـى بنيتهـا الحيوية، فى تطورهـا ونمائهـا، لا فـرق بـين الطبيعـة الجامدة والطبيعة الحية. فالحياة أصل الأشـياء. وقـد كـان "العود إلى الطبيعـة" باسـتمرار مصـدر تحـرر والهـام. وهـى "الطبيعـة الأم"، الـرحم الأول الـذى منـه تتولـد الأشياء. لـذلك وحـد كـل الفلاسـفة الرومانسـيون بـين الروح والطبيعة. والعلم هو الطريق إلـى الطبيعـة لفهمهـا

---

(١) انظر دراستنا: "نحن والتنوير"، الـدين والثـورة فـى مصـر ١٩٥٢-١٩٨١" جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، ص٤٧-٦٦.

والسيطرة عليها وليس السحر والخرافة والآيات المبهرات[1].

ثالثاً الحرية، فالطبيعة حرة فى تطورها ونمائها، وحريتها فى قانونها ومسارها. الإرادة حرة فى الاختيار. والحرية مسؤولية عن الأفعال. والجذع حر فى أن يتفرع إلى فروع وأوراق طبقاً لقانونه الخاص. التاريخ نفسه قصة الحرية منذ سبارتاكوس حتى المقاومة فى جنوب لبنان. لا تعنى الحرية غياب النسق والقانون والفوضى العامة بل تعنى فهم الضرورة. والفعل المتحقق هو نتيجة تقابل مسارى الحرية والضرورة. الحرية بلا ضرورة عشوائية، والضرورة بلا حرية موت. ولا تعنى الحرية فحسب تجربة ذاتية وإحساساً بالقدرة على الفعل المستقل بل تتضمن تحققاتها العينية فى المجتمع والدولة أى الحرية الاجتماعية والسياسية ضد صنوف الاستبداد الفردى والجماعى.

---

(١) انظر دراستنا: "عود لى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟"، قضايا معاصره جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٧٣-١٧٦.

رابعاً المجتمع، أو الجماعة وروح التضامن والتكافل بين الأفراد. فقد ارتبط التنوير بالاخاء والمساواة كارتباطه بالحرية. فالتضامن الاجتماعى هو الذى يحمى المجتمع من استغلال حريات الأفراد. وإذا كانت الرأسمالية نتيجة للحرية فان الاشتراكية نتيجة للتكافل الاجتماعى كما عبر عن ذلك سيد قطب فى مقدمة "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" فى شرح المبادئ الثلاثة التى يرتكز عليها التوحيد: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. المجتمع الإقطاعى ضد التنوير لأنه يحتكر امتلاك الأرض الملكية القلة والباقى أجراء زراعيون. والرأسمالية ضد التنوير لأنها احتكار لرأس المال حتى يكون دولة بين الأغنياء. لذلك كانت الثورة الاشتراكية فى القرن التاسع عشر فى الغرب ابنة الثورة الفرنسية القائمة على التنوير فى القرن الثامن عشر.

خامسا التاريخ أى التقدم، وهو ارتقاء البشرية عبر الزمان من مرحلة إلى أخرى. فالحقائق تكتمل فى الزمان، والوحى يتقدم فى التاريخ على مراحل من

البداية إلى النهاية، من آدم حتى محمد. التقدم سنة الحياة والنكوص طارئ عليها. لذلك عشق الإنسان الحياة الأبدية، ورغب فى الاستمرار بعد الموت. وصاغ ذلك فى عقيدة المعاد. وظهر علم المستقبليات فى الغرب ليضع سيناريوهات المستقبل، ويتنبأ بمسار التاريخ، بعد أن وضعت فلسفات التاريخ مساره من الماضى إلى الحاضر، وحقبت مراحله، من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر، من الغريزة إلى الوجدان إلى العقل، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام فى تحقيب ثلاثى ظاهر طبقاً لجدل التاريخ.

إن ظهر التنوير لا يأتى بجهد فرد واحد بل بعمل جماعى مؤسسى ثقافى سياسى، علمى وإعلامى، نظرى وتربوى، فكرى وأدبى. هى مرحلة تاريخية بأكملها تصوغ هذا التحول من القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى المستقبل، وتضع له منطقاً محكماً، تستنير به المجتمعات وهى فى حركة التاريخ.

إن التجربة المستفادة من كبوة الإصلاح فى

النهضة العربية الأولى من فجرهـا إلـى غسـقها هـى أن الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلـة تاريخيـة أخـرى فى حاجة إلى رؤية على الأمـد الطويـل، بـالغوص فـى الموروث الثقافى التابع فى الوعى القومى منـذ أكثـر مـن ألف عام، وفك التاريخ المـرتهن مـن عقالـه حتـى يـتم الانتقال من العصـر الـذهبى الأول الـذى مـا زال يشـد الأنظار إليه فى حلم طوباوى نحو الماضـى إلـى العصـر الذهبى الثانى الذى يمكـن الإعـداد لـه فـى المسـتقبل، واستئناف لما بدأناه منـذ قـرنين مـن الزمـان. لا توجـد حلول جاهزة لا من الماضى البعيد فـى عصـرنا الـذهبى الأول، ولا من الماضى القريب فـى النهضـة الأوروبيـة الحديثة التى ينجـذب مسـتقبلنا نحوهـا كنمـوذج ونمـط للتحديث حتى لا تتكرر التجربة النهضوية الأولى.

إن التنوير العربى الجديد شـئ يصـنع، يـتم خلقـه بعمل الأفراد والجماعات وليس حلماً طوباويـاً يقفـز فـوق الحاضر إلى عصر ذهبـى بعيـد فـى الماضـى أو إلـى عصر ذهبى قريب فـى المسـتقبل. التـاريخ لـه إيقاعـه ومراحله، مساره وتطـوره، قوانينـه وفعاليتـه. وإذا كـان

من عيوب فجر النهضة العربية الأولى هو بزوغ الوعى الفكرى دون وعى سياسى فان الضمان لشروق النهضة العربية الثانية هو تأسيس الوعى السياسى المكتسب على وعى تاريخى. ومن ثم لا يزهو الغرب علينا بأنه صانع حضارة تقوم على بعدين من اكتشافه وحده: الإنسان والتاريخ. بل تشارك حضارات البشر جميعاً فى حوار حضارى عام متكافئ الأطراف(١).

(١) انظر دراستنا "كبوة الاصلاح"، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٧٧-١٩٠.

دور المـوروث الثقـافى
فى تحقيـق الوفـاق العربـى

أولا: مقدمة الموضوع والمنهج.

تتميز المجتمعات التراثية بأن ثقافتها مازالت مرتبطة بتراثها، الثقافة لديها موروث ثقافى، ينهل من الماضى أكثر مما يصدر عن الحاضر، وهوما جعل بعض الباحثين المتأثرين بالغرب أوالوطنيين المهتمين بقضايا التقدم يتهمونها بالماضوية أوالسلفية. وجاءت معظم حركات الإصلاح فيها دينية، ترى فى الماضى نموذجها المستقبلى، وفى العودة إلى الماضى تحررها المستقبلى من رقبة الحاضر، هروبا من الزمن ثم عودا إليه ودخولا فيه.

المجتمعات الإنسانية والتجارب البشرية فيما يتصل بالموروث الثقافى على ثلاث أنواع: الأول التجربة الغربية التى انتهت إلى نموذج الانقطاع، إذ لا يمكن الجمع بين

(*) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، دور الثقافة فى تحقيق الوفاق العربى، إشراف وتقديم د. صلاح فضل، القاهرة ٢٠٠٠، ص٧٩-١٠٤.

الماضى والحاضر، بين الكنيسة والدولة، بين أرسطووالعلم الحديث. وكلما تم الانفكاك عن الماضى تم التوجه نحوالحاضر والمستقبل. العلاقة بينهما علاقة تضاد وتنافر، علاقة عكسية. بقدر ما يتم الانعتاق من الماضى يتم الانطلاق نحوالمستقبل. لا يمكن الجمع بين الإيمان والعقل، الدين والعلم، السلطة والحرية، الكتاب والطبيعة، الرواية والمشاهدة، القول والنظر. وانبهرت الثقافات بهذا النموذج، وأصبح رمزا للحداثة والمدنية.

والثانى التجربة الآسيوية فى اليابان وكوريا التى انتهت إلى نموذج التجاور الجديد بجوار القديم فى تآلف وانسجام. كل له ميدانه الخاص. الجديد فى الحياة العامة فى المصنع والمعمل والإدارة أعلى مستوى من مستويات التقدم التقنى، عقل آلى مادى خالص فى أيام الأسبوع، والقديم فى الحياة الخاصة فى الأعياد الدينية والوطنية وفى عطلة نهاية الأسبوع، التقاليد والعادات فى الزى والطعام بل وممارسة الطقوس الخرافية، قراءة الكف والطالع واستدعاء روح الإمبراطور، ولا تنافر بين الاثنين، لا يتدخل العقل والعلم فى الحياة الخاصة، ولا يتدخل السحر والخرافة فى الحياة العامة.

والثالث التجربة العربية الإسلامية التى انتهت إلى نموذج التواصل. فالجديد يخرج من القديم لا ينقطع عنه ولا يتجاور معه - المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية، وكل نبى يأتى من النبى السابق ومكملا له، تواصل التوحيد وتجاوز الشرائع، وحدة العقيدة وتعدد الشريعة. لذلك انشغلت هذه التجربة بقضية الأجيال المعاصرة، القديم والجديد، والتراث والحداثة، الوحدة والتنوع، التواصل والانقطاع. وفى هذا النموذج يطرح سؤال: ما دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى؟ لأن الماضى لا يزال يعيش فى الحاضر، والحاضر ما هوإلا تراكم للماضى[1].

والثقافة العربية لها مكونات ثلاثة، تتفاعل فيها وتشكلها بل وتتنافس فيما بينها على الأولوية والصدارة والفاعلية؛

---

(١) انظر دراستنا "التراث والتغير الاجتماعى"، دراسات فلسفية. الأنجلوالمصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٣٥-١٥٢، وأيضا بالإنجليزية:
Science, Technology and Spiritual Values, Islam in the modern World, Vol. ١-Religion, Ideology and Development, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo ١٩٩٥, pp. ٣٧٣-٣٨٣.

الأول: التراث القديم الذى مازال حيا فيها، نابعا من الماضى ويصب فى الحاضر، يجدد تصورات العالم ويضع معايير السلوك. بل لقد تحول هذا التراث إلى مقدس، وعلماؤه إلى ورثة الأنبياء - أقل أوأكثر - بما فى ذلك رواة الأحاديث والمفسرون والفقهاء وكتاب السير والمغازى، مع أنهم علماء عصر ولى وانقضى، اجتهدوا للإجابة عن أسئلة عصرهم وتحدياته، والزمن لا يتوقف، والتاريخ ليس مرحلة واحدة، والزمان مازال ممتدا إلى يوم الدين. يغلب عليه التراث العقائدى والفقهى، فالإسلام عقيدة وشريعة أكثر مما يغلب عليه التراث الفلسفى أوالعلمى. وهوتراث تروج له أجهزة الإعلام، وصفحات الفكر الدينى فى الصحف اليومية، وأحاديث الروح، ودروس التفسير، وبرامج العلم والإيمان فى وسائل الإعلام المرئية. وهومادة خصبة لمعاهد وجامعات بأكملها. وهوالمورد الرئيسى لمادة الدين فى المدارس، ودروس العصر والمغرب والعشاء فى المساجد، وهوالذى تربى عليه الأسر العربية النشء الجديد. ومنه تخرج الشعارات السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة "الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة الإسلامية"، "الإسلام هوالحل"، "الإسلام

هو البديل"، وهو الذى ينتشر فى الطرقات فى أشكال الــزى الإسلامى والأذان خلال مكبرات الصوت، وتقاليــد الحــلال والحرام، والإيمان والتقوى، والعيب والواجــب. وهــوتراث ممتد عبر أربعة عشر قرنا علــى الأقــل فــى المــوروث الإسلامى، أوعبر عشرين قرنا فى الموروث القبطى، أومــا يزيد على ثلاثين قرنا فى المــوروث المصــرى أوالبــابلى أوالآشورى أوالكنعانى. وقد تزاوج كل ذلك فــى المــوروث الشعبى العربى وأصبح أحد الروافد الرئيســية فــى الثقافــة العربية، تتمسك به الحركة الإسلامية، وتود التواصل معــه واستئنافه، فلا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها. وتريد الحركة العلمانية الانقطاع معه وتجاوزه، فلكل عصر تراثه. وقد تغير العصر. وتعمل الحركة الإصلاحية على تجديــده، تنتقى منه ما يفيد، وتترك ما لا يفيد، كما تنتقى من الغرب ما ينفع وتترك ما يضر، تحقيقا لنمــوذج التغيــر مــن خــلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع أوالاستقرار.

والثانى: التراث الغربى الذى بدأ يتحــول مــن وافــد غربى إلى موروث ثقافى جديد منذ مــائتى عــام، يــزاحم الموروث القديم، ويخلق ظاهرة ازدواجية الثقافة، التى تشمل

ازدواجية اللغة والتعليم والسلوك ومنظومة القيم. تمثلته النخبة وأرادت أن تقيم الدولة الحديثة عليه. وتبنته الطبقة المتوسطة وأقامت المؤسسات السياسية والتشريعية والتعليمية والاجتماعية عليه، فما نجح فى الغرب ينجح عند باقى الشعوب. والتجارب الإنسانية واحدة يتحرى بعضها بعضا. وقد كانت الثقافة العربية عبر تاريخها الطويل مفتوحة باستمرار على الوافد الغربى، اليونان والرومان أو الشرقى، فارس والهند. وأصبح الوافد القديم جزءا من الثقافة العربية متحدا اتحادا عضويا مع الموروث. وطالما كانت الدولة قوية، وتجربة الحداثة ناجحة سواء فى الدولة الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة أم فى الدولة القومية الاشتراكية بعدها- كان التزاوج بين الموروث القديم والوافد الجديد قائما لصالح المشروع النهضوى الحديث- ليبراليا كان أم اشتراكيا. فلما صنعت الدولة وصنعت معها المشروع النهضوى ظهر التنافس والتقابل، وأحيانا التعارض والتنافر بين عنصرى الثقافة، وتحول الوافد الغربى إلى انبهار بالغرب، يصل إلى حد التغريب، وهوما احدث رد فعل عند الموروث القديم، فتحول إلى سلفية أصولية. الأول يخوّن

الثانى، والثانى يكفّر الأول. ويتجاوز الأمر مستوى الثقافـة إلى معترك السياسة. فكل رافد يَعُد نفسه الوريث الشـرعى للدولة "الرخوة"، ويصل الأمر إلى حد الاقتتال العلنـى بـين الفريقين، كما هوالحال فى الجزائر، أويتحول الموروث القديم إلى تنظيمات سرية تمارس العنف، كما هوالحال فى مصر. وانتشرت مفاهيم جديدة مثل الحرية والديموقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى والتقدم، وهى مفاهيم تزاحم المفاهيم القديمة مثل الإيمان والحـلال والحـرام والشـريعة والدين والنبوة والوحى والآخـرة والملائكـة حتـى الجـن والشياطين وعذاب القبر ونعيمه. واحتار الناس بين نقل مـن القدماء أونقل من المحدثين. وكلاهما نقل وتقليد أما الخـلاف فهوخلاف فى المصدرز والواقع نفسه محاصر بين النقلـين. قد تكون له مقولاته الإبداعية المطمورة تحت نقل الماضـى البعيد والمستقبل القريب.

والثالث: الموروث الشعبى التلقائى الذى يعبـر عـن حكمة الشعوب منذ "ألف ليلة وليلة" وحكايات شهرزاد، حتى الأمثال العامية التى يستعملها العرب مـع الآيـات القرآنيـة والأحاديـث النبويـة ومـأثورات الغـرب عـن الحريـة

والديموقراطية. ولا فرق بين الموروث القـديم والمـوروث الشعبى من حيث البنية والتوجهات والتيار الغالب، فقد أفرز الموروث القديم بعد أن تحجر وأصبح مقدسا أمثـالا عاميـة تعبر عن الموقف السياسى والاجتماعى نفسه، الذى منه نشا الموروث القديم، خاصة القضاء والقدر[1]. وانزوت بعـض الأمثال العامية المعتادة التى تدعوإلى تحكيم العقل، وممارسة حرية الاختيار والثورة على الظلم وكشف زيف رجال الدين ونفاقهم. كما انزوى من الموروث القديم تـراث المعارضـة المعتزلة والخوارج. وكما ارتكن الموروث القديم على هـذا الجانب السلبى كذلك عبرت الأمثال العامية عنـه، وتحـول كلاهما إلى سلوك يوحى، وقيم يتربى فيها الناس. وتم حصار قيم الوافد العربى الجديد، العقل، والحريـة والديموقراطيـة،

---

(١) مثل "خليها فى قشها تيجى بركة الله"، "خذ من عبد الله واتكل علـى الله"، "رب هنا رب هناك"، "الرب واحد والعمر واحد"، "من عامود لعامود يأتى الله بالفرج القريب"، "رزق يوم بيوم والنصيب علـى الله"، "رزق الهبـل على المجانين"، "المفلس فى أمان الله"، "ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا"، "ربنا ريح العريان من غسيل الصابون"، ربنا ما يقطـع بـك يـا متعوس، يروح البرد يجى الناموس"، "المتعوس متعوس ولوعلقوا علـى رأسه فانوس"، "المكتوب ما منوش مهروب".

والمساواة وحقوق الإنسان، والمجتمــع المــدنى، والتقــدم، والعلم، ورفضها باسم التراث والهوية والأصالة، واتهامهــا بالعلمانية والمادية والنسبية والإلحاد، فالماضى البعيد الممثل فى الموروث القديم، والأمثال العامية التى تمثــل الحاضــر وتجاربه المعيشة يحاصران المستقبل القريــب ويســتبعدانه، بوصفه دخيلا وافدا لا يعبر عن ماضى الأمة ولا حاضــرها ولم تخرج من تربتها، ولم ينبت من طينها، بــل إن بعــض الأحاديث النبوية خاصة تلك التى من جوامع الكلم، ما هــى إلا تطوير لبعض الأمثال العربية القديمة وتأويل لها مثل "انصــر أخاك ظالما أومظلوما".

والسؤال الآن: كيف يستطيع هذا المــوروث الثقــافى بمكوناته الثلاثة أن يسهم فى تحقيق الوفاق العربى الذى عزّ فى العقدين الأخيرين حتى أصبحت مقومات الضــعف فــى الداخل أحد أسباب قوة العدوفى الخارج؟ هل فى المــوروث الثقافى عناصر فرقة تجعل العرب المحــدثين أقــرب إلــى الخلاف منهم إلى الوفاق أم أن به مقومات وحــدة تجعلهــم أقرب إلى الوفاق منهم إلى الخلاف؟! وهل تستطيع الثقافة أن تقوم بما تعجز عنه السياسة؟ أليست هذه مثاليــة طوباويــة،

الظن بان الثقافة تغير السياسة، وأن العقل يتحكم فى القــوة، وان إنجاز الماضى قادر على حل أزمة الحاضر؟ وهل يعود صلاح الدين؟

إن الشعوب التراثية مازالت تتأثر بموروثها الثقــافى. ومازال هذا الموروث الثقافى هوالحامــل لخطــط تنميتهــا السياسية والاجتماعية، وتثبت تجربة النهضة العربية المدنية أن تغير الأبنية القومية عن طريق الوافد الغربى الذى نقلتــه النخبة فوق وافد موروث فى وعى الجماهير لم يغير كثيــرا فى البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية التى ظلت فى جوهرها إقطاعية ليبرالية فى الثقافة وإقطاع فى الواقــع، وهوما كان أحد أسباب الثورات العربية الأخيرة. ثم حــدث أكبر تغير فى الواقع الاجتماعى فى تجربة العرب الثانية فى النصف الثانى من هذا القرن، إصلاح زراعى، قضاء علــى الإقطاع، تصنيع، تنمية، تخطيط، حقوق العمال والفلاحــين، تعليم، ولكن لم يحدث تغير مواز على مســتوى المــوروث الثقافى، باستثناء خطاب إعلامى عن القوميــة الاشــتراكية. وبمجرد انتهاء التجربة القومية الاشــتراكية الثانيــة، بوفــاة زعيمها، إثر هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧، عاد الموروث

التقليدى القديم مسيطرا على ثقافة الشعب، وجهاز الدولة يريد الانتقام من تجربة الحداثة الوافدة، ويعود إلى مكانه الطبيعى، بعد أن خرج من تحت الأرض المكوّن الثقافى الرئيسى للبلاد الذى صب فى الحركات الإسلامية الأصـــولية المعاصـــرة. يعيش العرب إذن تجربة نهضوية ثالثـــة، تتجـــاوز تجربـــة الباشوات الأحرار والضباط الأحرار إلى المفكرين الأحـــرار الذين يقومون بإعادة بناء الموروث الثقافى القـــديم، بحيـــث يكون حاملا لمشروع النهضة العربى الجديد، وحتى يصـــبح أكبر دعامة له دون انتكاسة أوردَّة أوانكسار كما حدث فـــى التجربتين الماضيتين.

وأفضل نهج لتناول هذا الموضوع من أجـــل الإجابـــة عن هذا السؤال هومنهج تحليل الخبـــرات الحيـــة الفرديـــة والجماعية، وصف الهم العربى المشترك، التعبير عما يشعر به الجميع من ضيق وحزن أوعن أمل وخروج قريب[(١)]. بل إن أحد أسباب العجز العربى الحالى عن الفعل والخروج من

(١) وهوما سمى فى الغرب "الظاهراتية" وإخراجها من الوعى الفردى إلـــى الوعى الاجتماعى. انظر دراستنا "من الـــوعى الفـــردى إلـــى الـــوعى الاجتماعى"، دراســـات إســـلامية، الأنجلوالمصـــرية، القـــاهرة ١٩٨٢، ص٢٤٧-٢٩٢.

المأزق الراهن هونقص الإبداع الفكرى وتأمل الذات، وسبر غور التجارب النهضوية المالية، والانكباب على المـــدونات، وجمع المعلومات، ورصد الإحصائيات، ورســـم الجـــداول، وتقدير المعدلات. إن الهم لا يتحول إلى علم إلا عن طريـــق تحليل الذات والاســـتبطان، اســـتخراج العلـــم ولـــيس نقـــل المعلومات وإعادة تنظيمها. إن الموروث الثقـــافى هوالـــذى يحدد رؤية النخبة وأصحاب القرار، وهوالذى يوجه سلوكهم ويؤثر فى توجهاتهم شعوريا أولا شعوريا[١]. ويتضح ذلـــك من ألقاب الرؤساء ودلالاتها الثقافية للتـــأثير علـــى النـــاس وضمان طاعتهم، وعلى شارات الأعلام بل وأسماء الـــدول، ولا يعنى تحليل التجارب الحية لمعرفة الماهيـــات، مجـــرد تأملات ذاتية كما يفعل الأدباء والشعراء، بل هوفهم مضبوط، له قواعده وأصوله ومؤشراته وقراراتـــه ومقـــاييس صـــدقه

---

(١) مثل الرئيس المؤمن، أمير المؤمنين، الأخ العقيد، خادم الحرمين، مثـــل الألقاب القديمة، ناصر الدين، عز الدين، المؤيد بالله، صمام الدولة، شيخ الإسلام، قاضى القضاة، حجة الإسلام، حامى الملة، إمام الحرمين، ومن شارات الأعلام "الله أكبر"، "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، ومن أســـماء الدول المملكة الأردنية الهاشمية، الجمهورية الإسلامية... الخ.

ومراجعة نتائجه[1].

ثانيا: موانع الوفاق العربى.

تكمن فى أعماق الموروث الثقافى بعض الموانع لتحقيق الوفاق العربى، سادت على مدى ألف عام، منذ أن قضى الغزالى فى القرن الخامس الهجرى على التعددية الثقافية بوصفها خطرا على الدولة القومية، دولة نظام الملك فى بغداد، وأقرب إلى النسبية والشك وتكافؤ الأدلة، والدولة تكون أقوى بالرأى الواحد، والعقيدة الواحدة، والحزب الواحد فى مواجهة محتملة مع العدوفى الخارج، الصليبيون على الأبواب، فجعل الأشعرية الفرقة الصحيحة فى العقيدة، والشافعية المذهب الصحيح فى الفقه. وكفّر المعارضة العلنية فى الخارج مثل المعتزلة أوالسرية فى الداخل مثل الباطنية. وشرّع الاستيلاء على السلطة بالشوكة دون البيعة. أعطى الحاكم أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد وفى الاعتقاد"،

---

(١) انظر دراستنا بالعربية: الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، فينومينولوجيا الدين عند هوسرل، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص٢٩٥-٣٣٩.

وأعطى المحكوم أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين". وأضاف جزءا فى العقائد فى آخر فصل فيه "الإمامة"، سماه "فيما يجب تكفيره من الفرق"، اعتمادا على حديث يشكك فى صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية الذى لــه صــياغات عدة، بين القصر والطول كما، والعموم والخصوص كيفــا. مضمونه أن الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة. وفــى صياغة أخرى كلها فى النار. وفى إضافة ثالثة الناجية منهــا واحدة. وفى زيادة رابعة بعد سؤال عن هويتها "هى ما عليه أنا وأصحابى"، أو"أهل السنة والحديث"، أى الفرقة الحاكمــة فى الدولة، أى بلغة العصر الحزب الحاكم والنظــام القــائم، وأن المعارضة كلها داخلية وخارجية، سرية وعلنية، شرعية وغير شرعية، مكفرة ومستبعدة. وقــد أمــد هــذا الحــديث الموروث الثقافى بفكرة الرأى الواحــد، العقيــدة الواحــدة، المذهب الواحد، الفرقة الواحدة، الحزب الواحد، واستبعاد كل الآراء والعقائد والمذاهب والفرق الأخــرى، وهومــا طبــع الثقافة الحالية بأحادية الطرف، الرأى الواحــد حتــى غــاب الحوار، وعز الخلاف فى الرأى إلا همسا أومن وراء ستار،

أورمزا كما يفعل الأدباء[1]. وهوحديث مخالف لروح الشريعة التى تقوم على شرعية الاختلاف، وبأن الصحابة كالنجوم بأيهم الإقتداء تكون الهداية، وأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، وأن الكل راد، والكل مردود عليه.

هذا الموروث الثقافى القائم على أحادية الطرف هوالذى جعل الصحافة رسمية، لها رأس واحد، وصحافة المعارضة، ضعيفة، مجّرحة، مشكوك فيها، عميلة، خائنة. وهوالذى جعل أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية يسودها الرأى الواحد حتى فى القضايا الخلافية مثل الحرب والسلام، الغنى والفقر، والقهر والحرية، التبعية والاستقلال. وهوالذى يمنع الأنظمة العربية من التفاهم وتبادل الرأى والشورى والأخذ بحكمة الشافعى القديمة: "رأيى صواب ويحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب". الحق واحد لا تعدد فيه، والحقيقة واحدة لا تباين فيها، وتحول الرأى السياسى إلى مقدس ﴿**ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا**

---

(١) انظر "من العقيدة إلى الثورة"، جـ٥، الإيمان والعمل والأمانة، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨. خاتمة من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص٢٩٣-٦٥٠.

كثيرا﴾. هذا هوالذى يمنع الرؤساء من الحوار وتبادل الرأى من أجل الوصول إلى رأى مشترك. فالحقيقة واحدة وليست متعددة، والصواب فى جانب والخطأ فى كل الجوانب. كل نظام سياسى يَعُدُّ نفسه الفرقة الناجية، وكل النظم السياسية الأخرى فرق هالكة.

كان الموروث الثقافى متعدد الاتجاهات قبل القرن الخامس الهجرى. ونشأ الإسلام فى بدايته مصالحا، مؤاخيا، مجمعا للناس. فالوحى الإسلامى آخر مرحلة من مراحل الوحى منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، مراحل متتالية، وشرائع متعددة بهدف واحد، التوحيد شريعة إبراهيم الخليل. والأمة الإسلامية تجمع فى داخلها أمما أخرى، اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والبراهمة، طالما يؤمن الجميع بمبدأ واحد ويعملون عملا صالحا. آخى بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار، وجمع القبائل على شرف حمل الحجر الأسود كل بطرف العمامة، بدلا من التناحر والفرقة والاستبعاد المتبادل. وكانت وحدة الأمة صورة ﴿**تلك أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون**﴾.

كان الرسول يستشير الصحابة وكانوا يشيرون عليه

فيما لم يأت فيه وحى. كان الرسول يخطئ ويصيب فى أمور الدنيا، كما هوالحال فى تأجير النخل، وكان الصحابة يختلفون ويتفقون بين التشدد واللين، بين المثال والواقع، بين عمر وأبى بكر، يا عمر اصعد قليلا. يا أبا بكر انزل قليلا. واستمر الصحابة فى نفس الروح. واستشار الخلفاء واختلفوا فيما بينهم دون تكفير أوتخوين طالما أن الكل يبغى المصلحة العامة، يجتهد الرأى، للمخطئ أجر وللمصيب أجران ولم يكفر أحدهم أحدا، ولم يخون أحدهم أحدا، ولم يستبعد أويعفى أحدهم أحدا.

ثم وقعت الفتنة، وتحزب الناس، وتعصبت الأحزاب، وكفّر بعضهم بعضا، وسالت الدماء. وأصبحت المعارك الثقافية جزءا من المعارك السياسية على مستوى العقائد والشرائع والمؤسسات. يفرز نظام التسلط والقهر عقائده التى تجعل كل ما يقع فى الأمة قضاء وقدرا، ولا مندوحة من أمر الله، ولا فائدة فى المعارضة السياسية. فقد كتب الله للأمويين الحكم منذ الأزل، وألبس الله عثمان قميصا لا يمكن لأحد من البشر نزعه عنه، ولما استتب الأمر للمنتصر الأموى ساءت ثقافته. ولما ضعفت المعارضة، المعتزلة والخوارج والشيعة،

انزوت ثقافتها، ولم يدونها أحد، بينما دون فقهاء السلطان ثقافة السلطة بألفاظ "روى"، و"حدّث"، ودونت معا المعارضة بألفاظ "ادعى"، و"زعم" وانقسم العلماء فريقين، فريق له الخلعة والمنصب، القضاء والإفتاء، وفريق له السجن والتعذيب والموت.

وبمرور الزمن وتوالى السلاطين، تحولت ثقافة السلطة إلى الثقافة ذاتها، وأصبحت ثقافة السلطان ثقافة الناس وتعودوا عليها، فطبعتهم بطابعها، الرأى الواحد وهو رأى القوى، والضعيف لا رأى له، ما عليه إلا الطاعة والولاء. وأساء فقهاء السلطان تأويل ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾، لفرز الرأى الواحد ومنع المعارضة السياسية التى تبدأ بالرأى الآخر، وظل الأمر كذلك، باستثناء بعض الهبات الشعبية القديمة والحديثة حتى العصر العثمانى، حيث ظهر من جديد منطق الدولة وضرورة حمايتها ضد الطامعين فى الخارج، أوروبا الغربية، والانفصاليين فى الداخل، الأرض والعرب دفاعا عن مركزية الخلافة ضد لامركزية الإصلاح. وبالرغم من العصر الليبرالى الذى عاشه العرب نسبيا فى النصف الأول من هذا القرن أتت

الثورات العربية لتضع حدا لهذه التعددية الفكرية. فالمشروع القومى العربى مشروع واحد، أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة. ثم أتت هزيمة يونيو- حزيـران ١٩٦٧ وأصـبح لا صوت يعلوفوق صوت المعركة، بالرغم من هـامش النقـد الذاتى لمعرفة أسباب الهزيمة. تعودت نظم الحكـم الحاليـة على الرأى الواحد، وعلى أن الصواب فى جانب، هوجانـب الأقوى وأن الخطأ فى الجانب الآخر الضعيف.

وتوحد الله والسلطان، وأصـبحت صـفات السـلطان وأفعاله وأسماؤه تشابه صفات الله وأفعاله وأسماءه. العلم بكل شىء، والقدرة على كل شىء، والتحلـى بصـفات الكمـال، والتخلى عن سمات النقص. وقد أعطى أحد حكـام العـرب لنفسه تسعة وتسعين اسما تعادل الأسماء الإلهية. وتحولـت الثقافة السياسية إلى ثقافة من النوع نفسه، توحد بين الموقف والرأى، بين رأى الحاكم ورأى المحكوم لصالح الحاكم، بين الحكم الإلهى المطلق والحكم الإنسانى النسبى، بـين العلـم الإلهى اللامحدود والعلم الإنسانى المحدود، توحد السلطان مع الله وأصبحت كل معارضة له معارضة لله، واستعملت رموز الموروث القديم لتدعيم الرأى الواحد، مثل علم الله المحـيط،

عين الله الساهرة، يمهل لا يهمل، من أجل السيطرة على مقدرات البلاد. هذا الإطلاق فى أحكام البشر هوالذى يمنع من الحوار ومن ثم من الوفاق. فالحكم المطلق لا رجعة فيه ولا مساومة عليه ولا يقبل أنصاف الحلول[1]. هذا من أهل البيت، وهذا من أسرة بنى هاشم، وهذا حفيد النبى من سليل عبد المطلب، هذه قريش، وهذا الجيش، هؤلاء الأئمة القدماء، وأولئك الضباط الأحرار. قبيلة قديمة وقبيلة جديدة، يوجد إلا مجلس للقبائل المصالحة البدوية القديمة، قبلات وأحضان وموائد ودعوات ومؤتمرات، والقلوب متباعدة، والمصالح متضاربة، والولاءات مشتتة، والسلطة فى كلتا الحالتين وراثية لا تداول فيها، فالأئمة من قريش أومن الجيش، وراثة وخلافة وعزت البيعة، وغاب الاختيار، ما يمنع من الوفاق هوتأليه الحكام وتعظيم الأمراء، وتبجيل القادة، وإجلال النظم السياسية، واستحسان الواقع، وكأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان. ما يمنع من الوفاق هوإثبات الأنا وإنكار الآخر، خاصة إذا كان الحاضر فقيرا يتم التصدق عليه ومعاونته وكان الأنا غنيا مستقلا بذاته لا يحتاج إلى الآخرين، ما يمنع من الوفاق

---

(١) ومن هنا أتت السخرية: "اتفقوا على ألا يتفقوا".

التضخيم فى الذات على حساب الغير فى علاقة المركز بالمحيط وليس فى علاقة متكافئة بين أنداد.

تحول الرئيس إلى زعيم ملهم مثل قدماء الأئمة، معصوما من الخطأ لا يستشير أحدا من أعوانه. والسلطة تبهر، والقوة غاشمة. تأتيه فكرة المصالحة مع العدو وهو فى الطائرة معلقا بين السماء والأرض فى السحاب، إلهاما من الله. والإلهام لا حوار فيه ولا مراجعة له. ويريد بناء معبد فوق جبل الطور فى سيناء تشبها بموسى، وكان الوفاق بين الأنبياء نموذجا للوفاق بين الأعداء العرب وإسرائيل وليس العرب والعرب أو مصر والمصريين. الإلهام اعتقاد يقينى بالصواب بلا براهين. ويتحول الإلهام إلى بطولة، بطل الحرب وبطل السلام. هذه الزعامة الكارسمية لا تقبل الحوار بل تتطلب الطاعة العمياء. وكيف يتم الوفاق بين زعامة بلا شعب وشعب بلا زعامة؟ وكيف تتم المصالحة بين جناحى حزب قومى اشتراكى وحدوى وكل عاصمة قطرية تريد الزعامة القومية. إن للبطل وابن البلد والزعيم نماذج فى السير الشعبية مثل أبوزيد الهلالى والزناتى خليفة. الجماهير سنة وثقافتها الموروثة أقرب إلى الشعبية، ثقافة الأئمة

المعصومين، الحاضرين لا الغـــائبين، هوالوحيـــد المتصـــل بالعقل الفعال، وهوالذى يتمتع بصفات عقلية وذهنيـــة تفـــوق باقى البشر. فكيف يتم الوفاق بهذا التصور للزعامة وللعلـــم وللقـــرار السياســـى؟ بهـــذه الطريقـــة تتصـــارع الإرادات، وتتضارب الزعامات. وكما أن الله واحد فالزعيم واحد. كـــل زعيم يريد زحزحة باقى الزعماء، وكأن الليل المظلم لا يتسع لعدة نجوم مضيئة. كل يريد أن يكون الشمس، والقمر يستمد نوره منها.

كما وقع التشريع فى حرفية النصوص بصرف النظر عن مصالح الناس، وأعطيت للنص الأولوية علـــى الواقـــع، وضاع المتشابه لصالح المحكم، والمجمل لصـــالح المبـــيّن، والمطلق دفاعا عن المقيد، والمجاز تمسكا بالحقيقة، والمؤول رفعا لشأن الظاهر. قضى على الخلاف فى الرأى، وتثبـــت الشريعة فى زمان متغير، فنبذها الـــبعض واســـتبدلوا بهـــا القانون الوضعى المدنى، وتمسك بها البعض الآخر، فضحوا بالزمن وبالتغير وبالواقع وبالمصالح العامة. لهـــذا تمســـكت الأنظمـــة السياســـية بالأيـــديولوجيات وبـــأقوال أصـــحابها وشعاراتهم، وضحت بمصالح الناس وربما بالغايات من أجل

الوسائل. فالقومية متعصبة للقومية، ترفض أن تتجاوز حدود اللغة والثقافة والقوم، فبرزت مشكلة الأقوام داخل القومية العربية، الأكراد فى العراق، والبربر فى المغرب العربى، والأفارقة فى جنوب السودان ومالى وتشاد، والإسلامى متعصب لإسلاميته لا يرضى بأن يكون العرب جزءا من الأمة الإسلامية التى لا تحدها حدود اللغة والثقافة والقوم. إنما هى وحدة العقيدة، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. إنما العروبة هى اللسان، ولا فرق بين العرب ودول الجوار تركيا وإيران بدلا من أن تتحالف إسرائيل مع تركيا، وتعقد علاقات - وغالبيتها من المسلمين - تجارية وعسكرية مع الجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا أومع الدول الأفريقية حول منابع النيل لحصار مصر فى الجنوب. والماركسى أعمى لا يعترف بحدود القومية أمام اضطهاد العمال فى كل مكان. يغلب الصراع الطبقى على الوحدة الوطنية والائتلاف الوطنى. روسيا النموذج، وماركس المنتظر ولينين المؤسس للدولة، وستالين المدافع عن الأرض ضد النازية، ويفضل تجربة الصين وربط الماركسية بالقومية وكذلك التجربتين الفيتنامية واليوغوسلافية. ويقع الليبرالى فى

حرفية الليبرالية، اقتصاد السوق، وحرية التعامل، بصرف النظر عن محدودى الدخل وقضايا العدالة الاجتماعية فى هذه القطعيات المتبادلة بل والمتعارضة، يستحيل الحوار القومى، ويعز الوفاق. الكل يغلب المدخل الأيديولوجى على الصالح العام. الكل نصى عقائدى حرفى، وتكاد القدس وفلسطين تضيع والخلاف العقائدى قائم بين الأنظمة السياسية، تحيا الأيديولوجيا ويسقط الوطنى.

تحول النص إلى حجة سلطة فى مقابل حجة العقل. وأصبحت "قال الله"، "قال الرسول"، "قال الزعيم"، "قال الرئيس" حجة مطلقة لا يمكن مناقشتها. هى حجة من موقع السلطة، دليل من موقع القوة. ونشرت المؤلفات الكاملة لخطب الزعماء والقادة، ومواثيق الثورة، كتب مقدسة جديدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وشروح عليها وتلخيصات لها بألوان حمراء وخضراء وبيضاء وسوداء. يحفظها التلاميذ، ترفع شعاراتها فى الطرقات والميادين العامة. فى هذه الحالة يعز الوفاق. شعار يناطح شعارا، وقول يضاد قولا، ونص يناقض نصا، والنصوص تضرب بعضها بعضا، وهى طبيعة الحجاج فى المجتمع التراثى حيث

يعز البرهان الخالص، وتغيب القرائن والشـــواهد. وهومـــا يحدث بالضبط حين تتعامل فرق مختلفـــة مـــع النصـــوص الدينية، كل فرقة تختار ما تريد، وتؤول ما لا تريـــد ويـــتم التراشق بالنصوص والاتهامات المتبادلـــة بســـوء التأويـــل والإخراج من السياق(١).

أصبحت وظيفة العقل مجرد تبرير للمعطيات السابقة، مجرد تشريع لما هوقائم أوغطاء يتم التستر وراءه للتعبيـــر عن المصالح الشخصية وأهواء البشر. وظيفته ليســـت فـــى التحليل والنقد والتجاوز بل التبرير والتنظيم لما هوموجـــود وتثبيـــت الأمـــر الواقـــع. لـــذلك كثـــر فقهـــاء الســـلطان، ومنظروالقرارات السياسية و"ترزية" القوانين ومفكروالنظام. وأصبح الإعلام فى كل نظام خير مدافع عن النظام نفســـه، ولوغير النظام موقفه لتغير الإعلام معه دون مراعاة لحـــق مستقل عن إرادات الحكام. العقل تابع للنقل كما هوالحال فى الموروث الثقافى الأشعرى. العقل مجرد أداة للتشريع وليس

---

(١) انظر دراستنا "قراءة النص"، دراسات فلسفية، الأنجلوالمصرية، القـــاهرة ١٩٨٧، ص٥٢٣-٥٥٠، وأيضا "من العقيدة إلى الثورة"، جـــ١ المقدمات النظرية، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٧، ثامنا- مناهج الأدلة ص٣٨٨- ٤١٩.

لوضع الحقائق التى تصنعها الإرادات المستقلة. وظيفة العقل معرفة الحكمة واكتشاف الدلالة والاطمئنان إلى المشروعية، وليس النقد أوالتساؤل أوالشك أوالرفض والاحتجاج، التمـرد أوالغضب، ولا فرق بين أن تكون هذه المعطيات من قواعـد الإيمان أومن قواعد الأيديولوجيا السياسية، فكلاهما معطـى مسبق، الإيمان به أولا ثم عقله ثانيا. فى هذه الحالة كيف يتم الوفاق العربى، وكل نظام له مسـلماته القبليـة ومعطياتـه الإيمانية التى لا نقاش حولهـا؟ وعقـل كـل نظـام يبـرر المسلمات، فترمز البراهين وتكثـر الخطابـة والإنشـائيات والحروب الإعلامية.

وانطبعت مناهج التعليم بطابع الموروث الثقافى الـذى أصبح علاقة الشيخ بالمريد نموذجا له. الشيخ يقرر والتلميـذ يتبع. الشيخ يفكر والتلميذ يشرح. الشيخ يبدع والتلميذ ينقـل. فاحترام العلماء واجب. ومن علمنى حرف صرت له عبـدا. لا يستطيع التلميذ مراجعة الأستاذ أونقده أوالخـروج عليـه، وزادت الأمثال العامية. "أكبر منك بيوم يعرف عنك بسـنة"، ضرورة احترام كبار السن، وسلطة العمـر. عـز الإبـداع والاجتهاد، وغاب التفكير المستقل. وزاد التكرار جيلا وراء

جيل حتى تحول الفكر إلى نماذج منطقية هـــى التـــى تفكـــر كقوالب جاهزة، وأصبح الفكر مجرد قيـــاس علـــى نمـــوذج سابق. وتتضارب مصالح الشيوخ منافسة على العلم أوتقربـــا للسلطان، أوطلبا للجاه والمال، ويتبع المريدون وراء الأساتذة فينشأ التحـــزب والصـــراع، وتضـــيع المصـــالح العامـــة. والاعتراض سنة منذ أن اعترض إبليس سائلا عـــن ســـبب السجود لآدم[1]. إن التقليد والتبعية والخطية قد تكـــون أحـــد أسباب الخلاف سواء أكان ذلك للمـــوروث القـــديم أوللوافـــد الغربى الذى أصبح موروثا جديدا. فـــى حـــين أن الإبـــداع والاستقلال والتجديد قد يكون أقرب إلى تحقيـــق الوفـــاق إذا صدقت النوايا، وعظم الخطر على الجميع، حكام ومحكومين.

ونظرا لثقافة الرأى الواحد المسيطر فـــى المـــوروث الثقافى، تحول الأمر من المعرفة إلى الوجود، ومن التـــراث إلى الموضوع، ومن الرائى إلى المرئى، وتصورت الثقافـــة العالم على نحوهرمى، من أعلى إلى أدنـــى، ومـــا بينهمـــا

---

(١) يقول إقبال فى جواب شكوى: سألنى الله يوما: هل يعجبك العالم؟ فقلـــت لا. فقال إذن غيره! فلم يعترض الله على اعتراض الإنسان، بـــل تحـــداه بعمل أفضل مما عمل!

درجات، أكثر شرفا أقل نقصا إلى أعلى، وأقل شرفا وأكثر نقصا إلى أسفل. فالعلاقة بين الطرفين علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، بين الأكثر قيمة والأقل قيمة، وليست علاقة أفقية بين الأمام والخلف، بين الأكثر تقدما والأقل تقدما، بين موقفين متساويين من حيث الشرعية. فى التصور الهرمى للعالم يغيب الوفاق، ويسيطر الرأى الواحد، ويفرض الكبير رأيه على الصغير، ويفرض الأقوى سيطرته على الأضعف. علاقة الأعلى بالأدنى هى علاقة المركز بالأطراف، علاقة الإيجاب والسلبية. هنا يغيب الحوار والتفاهم والرأى والرأى الآخر، لأن الطرفين ليس على المستوى نفسه من الشرعية والقيمة. فالحوار يعنى الاستسلام أوالسيطرة، استسلام الأدنى للأعلى، وسيطرة الأعلى على الأدنى. القطرية أدنى من القومية، والقومية أعلى من القطرية، مع أنهما دائرتان متداخلتان مشتركتان فى مركز واحد ويغذى الموروث الثقافى هذه التراتبية والتفاضل فى المستويات، حتى تكونت الضغائن بين الأقطار.

وإذا كانت موانع الوفاق العربى فى غالبيتها تأتى من الموروث الثقافى القديم عبر ألف عام، فإن أحد موانعه تأتى

من الوافد الغربى الحديث منذ مائتى عـــام، وهـــى الدولـــة الوطنية التى تحولت الآن إلى دولة قطرية. إن حب الـــوطن من الإيمان. وكتب أبوحيان رسالة فى الجيش إلى الأوطان. وأراد الإسلام أن يجعل نفسه دينا للعرب فى شبه الجزيـــرة العربية. ورفع الطهطاوى شعار "فليكن هذا الـــوطن مكانـــا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصـــنع". وقامـــت حركات التحرر الوطنى فى هذا القرن لتحرير الأوطان مـــن الاستعمار. ونشأت معظم الأحزاب الوطنية من ثنايا حركات الإصلاح الدينى، خاصة فـــى المغـــرب العربـــى. ووضـــع الأفغانى شعار "مصر للمصريين"، وصاغ محمد عبده برنامج الحزب الوطنى فى مصر. وعرف الإسلام الحديث بـــدوائر ثلاث: الوطن والعروبة والإسلام.

وفى غمرة الوافد الغربى، والانبهار بالنموذج الغربـــى تمت صياغة الدول العربية الحديثة عليـــه. فنشـــأت الدولـــة القطرية التى تستمد مقوماتها من الحدود الجغرافية والمصالح القطرية، والاعتماد على الذات، والانغـــلاق علـــى الـــنفس، العلاقة مع النفس قبل العلاقة مع الآخر، والدولـــة القطريـــة تسبق الدولة القومية أوالأجمعيـــة الاشـــتراكية أوالإســـلامية

أوالليبرالية المحتلة فى نهاية التاريخ، عصر انتصار الرأسمالية، وفى العولمة، اقتصاديات السوق. دافع العرب عن الأقطار أكثر مما دافعوا عن الأوطان، وتشبثوا بالحدود الجغرافية أكثر مما حرصوا على المصالح المشتركة عبر الحدود، وهى حدود مصطنعة، من آثار هزيمة تركيا فى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨ والقضاء على الخلافة فى ١٩٢٣. وصنعها الاستعمار طبقا لسياسية "فرق تسد"، وتاركا مشاكل حدودية وهمية بين كل قطرين عربيين متجاورين، مصر والسودان، مصر وليبيا، الجزائر والمغرب وموريتانيا، العراق والكويت، اليمن والسعودية، عمان والإمارات، قطر والبحرين، وخلق نفس المشاكل العالم العربى ودول الجوار، سوريا وتركيا، الإمارات وإيران، يعز الوفاق عندما يدافع كل نظام عن قطره وحدوده وكأنها مراعى قبيلة.

ثالثا: مقومات الوفاق العربى.

لا يعنى وجود موانع للوفاق العربى فى الموروث الثقافى غياب مقومات الوفاق. فالموروث الثقافى موروثان:

الأول أقرب إلى الموانع، والآخر أقرب إلى المقومات، ولكن الموانع أغلب نظرا لاستقرار ثقافة الرأى الواحد والحزب الواحد عبر ألف عام، والمقومات أقل نظرا لتهميش ثقافة الاختلاف والتعددية والرأى والرأى الآخر والحوار وتبادل الرأى والعمل الجماعى المشترك. ونظرا لأن الأنظمة العربية توحدت مع الموروث الثقافى الأول، ولم تتوحد المعارضة السياسية مع الموروث الثقافى الثانى، ضعف الرأى الآخر وحوصرت المعارضة.

لقد قامت الشريعة على حق الاختلاف وشرعيته. ويستند إلى ضرورة العقل والواقع والشرع، فآراء البشر مختلفة، ولا يمكن توحيدها فى رأى واحد وإلا لتكرر الإنسان وأصبح البشر جميعا نسُخا واحدة وضاع التنوع الخلاق. التفرد نتيجة طبيعية لحرية الفكر ولاختلاف طرق الاستدلال. هناك اختلاف فى ظواهر الطبيعة، اختلاف الليل والنهار، واختلاف الأسنة والألوان، واختلاف ألوان الشراب والجبال

والثمرات والزرع. فالطبيعة والذهن من نظام واحد[1]. الاختلاف إذن طبيعى بشرى أقرب إلى التنوع منه إلى الاختلاف طبقا لتغير المصالح وتنوع الاجتهادات[2]. الجماعات البشرية مختلفة، والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، ومراحل التاريخ مختلفة. التغير سنة الكون، ومع ذلك هناك وحدة الهدف، تحقيق المصالح العامة، والإثراء المتبادل والاجتهادات المتباينة من أجل رقية جوانب الموضوع المختلفة. فالله متعدد الصفات والأفعال والأسماء ولكنه واحد لا تركيب فيه ولا اختلاف. التحدى إذن هوكيفية الاعتراف بهذا التنوع البشرى وفى نفس الوقت إثبات وحدة النوع والهدف والمصير. كيف تكون العلاقات بين البشر تنوعا فى وحدة، ووحدة فى تنوع. التنوع دون الوحدة يؤدى إلى الشقاق والتضارب الذى قد يصل إلى حد الافتعال فى الحروب الأهلية والعدوانية. والتعدد دون وحدة قد يصل إلى حد التشرذم والتجزئة، العراق بين شيعة فى الجنوب، وسنة

---

(١) ويركز القرآن على هذا المعنى بقوله: **﴿ولوشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾** (١١:١١٨-١١٩).

(٢) وهوالمشار إليه فى حديث "اختلاف الأئمة رحمة بينهم".

فى الوسط، وأكراد فى الشمال، الخليج بين سـنة وشـيعة، سوريا بين عرب دروز وأكراد، الأردن بـين بدووحضـر، مصر بين مسلمين وأقباط، شمال أفريقيا بين عرب وبربـر، السودان بين شماله وجنوبه، شبه الجزيرة العربية بين نجدها وحجازها.

والتعددية أحد مكونات الموروث الثقافى العربى، فقـد تعددت المذاهب الفقهية والطرق الصوفية والفرق الإسـلامية والاتجاهات الفلسفية ومناهج التفسير وطرق كتابـة السـيرة والقـراءات. وتضـمن المـوروث مـدارس البغـداديين والبصريين، أهل الأثر وأصل الـرأى، التفسـير بـالمنقول والتفسير بالمعقول، أهل العراق وأهل الحجاز، طريق الذوق وطريق النظر، التنزيل والتأويل، وقامت منـاهج المسـلمين على القسمة والإحصاء والتصنيف، لمعرفة الجوانب المتعددة للموضوع. وقد سأل الفقهاء قديما: هل الحق واحد متعـدد؟ وكانت الإجابة: الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحـد، أى أن الاجتهادات النظرية واختلاف أطر الفهم متعددة، نظرا لتفاوت الناس فى الثقافات ودرجات الفهم ومستويات التعليم. أما مصلحة العامة فواحدة. ولذلك تعددت الشرائع والعقيـدة

واحدة. يمكن تحرير فلسطين باسم الجهـاد والـدفاع عـن الأراضى المقدسة، وتحرير أولى القبلتين وثانى الحرمين كما تريد الحركة الإسلامية. ويمكن ذلك أيضـا باسـم القوميـة العربية، وفلسطين فى قلبها، كما تريد الحركة القومية. ويـتم ذلك باسم الليبرالية تحريرا لشعب فلسطين من قهر الاحتلال، كما يريد الليبراليون. ويتحقق ذلك أيضا باسم الـدفاع عـن عمال فلسطين وفلاحيهم، كما يريد الماركسيون. فلا خـلاف فى العمل إنما التعدد فى النظر. ويمكـن أن تتحقـق حريـة المواطن تحت شعار "لا إله إلا الله" برفض كل صنوف القهر الداخلى والخارجى، وإعلان مساواة البشر أمام مبـدأ واحـد دون خوف أونفاق. ويمكن ذلك أيضا عن طريـق القوميـة وشعارها: حرية، واشتراكية، ووحدة. ويتم ذلك عن طريـق الليبرالية، وقد اشتق اسمها من الحرية، ويتحقق ذلك أيضـا من خلال الماركسية، إذ يتم تحرير الأفراد من خلال تحرير الشعوب، ويمكن تحقيق أمنية الوحدة ضد التشرذم والتجزئة، والقطرية باسم الأمة الإسلامية التى تعكس عقيـدة التوحيـد على مستوى البشر كما يريد الإسلاميون، وباسـم القوميـة العربية كما يريد القوميون كخطوة أولـى نحووحـدة أعـم

وأشمل، وتوحيد العرب خطوة أولى نحوتوحيد المسلمين، وباسم الليبرالية فى وحدة العالم الحر واقتصاد السوق كما يريد الليبراليون، وباسم الماركسية، وحدة عمال العالم والطبقات الكادحة كما يريد الماركسيون. وتتحقق العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل فى الوطن العربى باسم العدالة الاجتماعية فى الإسلام كما يرى الإسلاميون، وكما كتب سيد قطب فى مصر ومصطفى السباعى فى سوريا، وباسم الاشتراكية العربية كما يريد القوميون وباسم الاشتراكية الديموقراطية كما يريد الليبراليون، وباسم الاشتراكية العلمية كما يريد الماركسيون. ويمكن تحقيق التنمية الاقتصادية والبشرية، تنمية الموارد والقدرات باسم الإسلام وتسخير كل ما فى السماوات والأرض لصالح الإنسان. وباسم القومية وخططها للتنمية وإصلاح الأرض والتصنيع، وباسم الليبرالية والاقتصاد الحر، وباسم الماركسية وملكية الدولة لوسائل الإنتاج. ويمكن الدفاع عن الهوية، فتلك قضية الحركة الإسلامية ضد التجميع والتغريب والانبهار بالآخر، وباسم القومية دفاعا عن الهوية العربية ضد التبعية، وباسم الليبرالية إذا ما ارتبطت بالحركة الوطنية، مثل ثورة

١٩١٩، وباسم الماركسية تأكيد الهوية، الطبقات العاملة ضد البرجوازيتين الصغرى والكبرى، والطبقتين المتوسطة والعليا. ويمكن تجنيد الجماهير العربية باسم الأمانة التى فرضها الله على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، وباسم القومية العربية وجماهير عبد الناصر، وباسم الليبرالية وجماهير ثورة ١٩١٩، وباسم الماركسية وباسم هبات الخبز فى المغرب والجزائر وتونس ومصر والأردن ولبنان. فالتعددية التقليدية لا تمنع من الوفاق العملى(١).

وقم الموروث الثقافى على الاستشارة والمشورة "لا خاب من استشار"، وتحولت إلى مبدأ عام فى الحكم "وأمرهم شورى بينهم"، "وشاورهم فى الأمر". فالإمام ليس ملهما ولا

---

(١) انظر سلسلة حوارتنا القومية فى الدين والثورة فى مصر ص٨ اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، القاهرة مكتبة مدبولى ١٩٨٩، حوار حول الوحدة الوطنية ص٧٧-٩٨، ضرورة الحوار ص٩٩-١٢٨، دعوة إلى الحوار ص١٢٩-١٤٠، وأيضا دعوة إلى الحوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣= =ص٥-٦١، وأيضا الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، السلفية والعلمانية (تحليل الشعارات) ص٢٥٥-٢٨٦، السلفية والعلمانية (الاختلاف والاتفاق) ص٢٨٧-٣٣٠.

معصوما ولكن بشر يخطئ ويصيب، يتعلم ويستشير. لــذلك يهاجم القرآن التفرد بالرأى والإكراه فى الدين كما ينقد التقليد والمقلدين الذين يجدون آباءهم على أمة وهم علـــى آثـــارهم مقتدون. التفرد بالرأى والتصلب للموقف يؤدى بالأمة كلهـا إلى التهلكة خاصة فى قضايا الحرب والسلام، وعندما تكون النتيجة حياة الآلاف من البشر بلا هدف واضح وربما لمجرد الدفاع عن كرسى الحكم أمام خطر متوهم قادم. لذلك كـــان الإجماع مصدرا من مصادر التشريع، إجماع كـــل عصـــر، استشارة أهل الاختصاص، تبادل الـــرأى والمشـــورة. فـــلا تجتمع الأمة على ضلالة، ﴿**اسألوا أهل الـــذكر إن كنـــتم لا تعلمون**﴾. وقد كان لموسى وزيره وأخوه هـــارون، وكـــان للمسيح حواريوه، ولمحمد صـــحابته. ولا يعنـــى الإجمـــاع سيطرة الأغلبية على الأقلية على مستوى عددى كمى بل أخذ الرأى الآخر فى الحسبان حتى ولوكـــان واحـــدا وإلا كـــان إجماعا ناقصا اعتزازا بالرأى الآخر وحرصا على الإجمـــاع كيفا وكما فى آن واحد. وقد كان للخليفة مستشاروه ووزراؤه ونصحاؤه. والدين النصيحة وليس الإجماع معرفيا فقط بـــل هوعملى أيضا. ففيه أن الله مع الجماعة وفين أن المـــؤمنين

أخوة، والصلح بين الأخوة واجب ولا يجوز لمسلم مخاصمة أخيه فوق ثلاث ليال، وضرورة إلقاء السلام على من نعرف وعلى من لا نعرف. بالتشاور يتم الوفاق وتتحقق المصالحة. وهوقيمة فى الموروث الثقافى القديم.

والنصوص ليست قيدا على الفكر. النص القرآنى فى نفسه هوإجابة عن سؤال يطرحه الواقع، وكما هومعروف فى "أسباب النزول" ليس النص مجرد حكم بل هواستجابة لمتطلبات الواقع. الواقع يسأل والوحى يجيب. وكان الوحى يأتى مصدقا لإحدى إجابات الواقع نفسه ومرجحا إياها على غيرها، وهوفى الغالب رأى عمر. فالمكان عنصر فى التشريع، وإذا كانت الأسئلة القديمة عن الأهلة والأنفال والمحيض والخمر، فإن الأسئلة الجديدة عن الاستعمار والصهيونية والتخلف والتجزئة والتغريب وسلبية الجماهير والقهر والفقر والعولمة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات والخصخصة والتبعية والاقتصاد الحر والشركات المتعددة الجنسيات. والإجابات عنها ليس فى كتب أوفى نصوص بل اجتهادات فكرية أولا بناء على مصالح الأمة وظروفها المتغيرة.

وعلى ذلك يمكن أن يتم الوفاق صعودا من الواقع إلى النص، وليس نزولا من النص إلى الواقع[1]. ويتغير الحكم بتغير الواقع، ويتطور التشريع بتغير الزمان كما هومعروف فى "الناسخ والمنسوخ" حتى يتم قد الحكم على القدرة فلا يجوز تكليف ما لا يطاق من أجل صياغة شريعة متطابقة مع الواقع لا أوسع ولا أضيق منه. فالزمان عنصر فى التشريع مثل المكان. ويتم الانتقال من الأخف إلى الأثقل كما هوالحال فى التدرج فى تحريم الخمر، أومن الأثقل إلى الأخف كما هوالحال فى فرض الصلاة والصيام. وهذا مبدأ الوفاق العربى فى معارك العرب الكبرى من أجل تحرير الأرض والوحدة والعدالة والاجتماعية وحرية المواطن وتنمية الموارد والدفاع عن الهوية وحشد الجماهير دون الإضرار بأحد. فالمنفعة عامة والمصلحة للجميع.

ليس النص مصدر قهر أوإجبار. النص نفسه صياغة نظرية لمصلحة عامة. فالمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى فى الأندلس، والقصد منه المحافظة على أكبر قدر

---

(١) انظر دراستنا "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، جـ١/١٧-٥٦.

ممكن من العموم فى تحقيق المصلحة بعيدا عــن الأهــواء وجماعات الضغط والمنافع الشخصــية والمؤقتــة، مــا رآه المسلمون حسن فهوعند الله حسن، وهوما سماه الطهطــاوى المنافع العمومية كأساس للعمران ولما كانت مصالح العــرب واحدة والمخاطر عليهم واحدة فإن تحقيق المصــالح العامــة يقتضى عدم الإضرار بالغير، وإنكــار الــذات فــى ســبيل المجموع، فلا ضرر ولا ضرار، ودرء المفاسد مقدم علــى جلب المصالح. يمكن تحقيق الوفاق العربى بناء على تحقيق المصالح العربية ودرء الأخطار عن العرب وهى غاية عملية صرفة، لا شأن لها بالنظم السياسية الحاكمة، ولا بــالخلاف بين الزعماء، فالزعماء زائلون والأوطان باقيــة. لا يكــون الحوار حول شرعية النظم بل حول مصالح الشعوب، فالنظم زائلة والمصالح باقية، ﴿**أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض**﴾.

والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، أى القدرة على التعامل مع الوقائع الجديدة التى لم ترد فيها الأحكام، صحيح أنه الاجتهاد مع النص ولكن النصوص عزيــزة ومــن ثــم فالاجتهاد بلا حدود. الاجتهــاد ضــد القطعيــة والتعصــب

والتمسك بالرأى والتضحية بالواقع الجديد، الاجتهاد ضد الأحكام المسبقة والتحكم بالأهواء، وإبداع حلول جديدة تتجاوز الحلول النمطية القديمة. يمكن للاجتهاد أن يكون أحد المداخل، الوفاق العربى بإبداع صياغات جديدة للتعايش والتجاور وتبادل المصالح دون تدخل فى الأنظمة السياسية ومحاولة تغييرها بالغزوالخارجى أوبتأييد المعارضة الداخلية أوالخارجية المهاجرة.

والاجتهاد فيما تعم به البلوى، فيما فيه نفع لكل فرد من أفراد الأمة، مثل إشباع الحاجات الأساسية لا خلاف عليه مثل الاعتماد على النفس فى توفير الغذاء بتكامل مناطق المياه والأرض والأيدى العاملة ورءوس الأموال لتحرير الإرادة العربية من ارتهانها بالخبز والقمح والمعونات الغذائية. ولا خلاف على تحقيق أكبر قدر ممكن من الاتصالات السلكية واللاسلكية والطرق والقطارات السريعة والطائرات لتحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع التجارية وحركة الأسواق. ولا خلاف فى تبادل الكتب والصحف والمجلات وكل شىء مذاع على الهواء فى القنوات الفضائية. فلم تعد هناك إمكانية تحجب الأفكار حتى ولوكانت معارضة

للنظم الثقافية والاجتماعية والسياسية القائمة. ويقوم المثقفين القوميون بذلك قبل الزعماء. ففى فكر الأمة زعامتها. ومن تعدد وجهات نظر المثقفين تأتى وحدة المصلحة العامة.

أما الوافد الغربى الحديث فيمكن أن يكون مقوما من مقومات الثقافة العربية فى مثل التنوير، العقل والحرية والديموقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية والتقدم والعلم، وهى قيم موروثة أيضا بأسماء أخرى، مقاصد الشريعة الكلية، الضروريات الخمس: العقل والنفس والدين والعرض والمال فى تأويل جديد لها. الحسن والقبح العقليان وخلق الأفعال عند المعتزلة. كما أن حقوق الإنسان ليست غريبة على الموروث الثقافى. فلقد كُرِّم بنوآدم فى البر والبحر. وحمل الإنسان الأمانة بعد أن رفضتها السماوات والأرض والجبال والإمامة عقد وبيعة واختيار، والإمام نائب عن الأمة وليس عن الله، عقد اجتماعى بين الحاكم والمحكوم وليست كهنوتا أوحكما إليها. والشريعة وضعية كما قال الشاطبى فى "الموافقات"، أى تقوم على المصالح العامة. والمجتمع مدنى يقوم على القضاء المستقل. صحيح أن تطبيق مثل التنوير فى الغرب مزدوج المعايير، داخل الغرب شيء وخارجه شيء

آخر، ومع ذلك فقد استطاعت الثقافات غير الأوروبية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية إكمال مثل التنوير ونقلها من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب. إنما التحدى هوكيفية إيجاد هذه المثل التى تعبر عن حاجة فعلية فى الواقع الاجتماعى والسياسى من داخل الموروث الثقافى القديم وليس من مصدر خارجى وافد حتى تضيق الهوية بين السلفيين والعلمانيين تحقيقا للوفاق داخل كل قطر عربى قبل أن يتحقق بين الأقطار العربية.

إن التحدى الكبير أمام الوفاق العربى هوالتحول من ثقافة الخلاف إلى ثقافة الاختلاف، من ثقافة الرأى الواحد إلى ثقافة الآراء المتعددة. ليست السياسة حكما بل ثقافة سياسية تتحكم فى عقول الناس، حكام ومحكومين. ومن ثم يكون السؤال: كيف يتم الانتقال من المعوقات الثقافية للوفاق العربى إلى المكونات الثقافية للوفاق العربى؟ قد يتطلب هذا انتقالا من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، إنهاء ألف عام من أحادية النظرة وإحياء أربعمائة عام سابقة عليها من التعددية الفكرية والمذهبية والعقائدية والفقهية حتى تنظر الثقافة العربية إلى العالم بعينين متساويتين فى القوة، وتسير

على قدمين متساويتين فى الطول وتتنفس برئتين متعـــادلتين فى الاتساع، طالما أن الموروث الثقافى العربى يرتكن علـــى الأحادية أكثر مما يرتكن على التعددية، طالما أنـــه احـــادى النظرة دون تنوعها سيظل الوفاق العربى صعب المنال. عن تحقيق التعادل والمساواة بين جانبى الموروث الثقافى، السلبى والإيجابى فى الوعى القومى حتى لا يظل السلب هوالطاغى على الإيجاب كما هوالحال الآن. هوالقادر على تحقيق الوفاق العربى على الأمد الطويل، ويصبح الإيجـــاب هوالأســـاس. الوعى الثقافى تراكم تاريخى، والوعى السياسى فى الشعوب التراثية وعى ثقافى، ومن ثم كانت إعـــادة بنـــاء المـــوروث الثقافى داخل الوعى التاريخى هى المدخل المستدام للوفـــاق العربى.

الفنون البصرية أم السمعية،
أيهما أقرب إلى الذوق العربى؟

١- ليس الفن مجرد ممارسة، تقليدا أو إبداعا بل هو قائم على تصور للعالم ينبثق بدوره من مخزون ثقافى، تراثى أو معاصر فى شعور الفنان عن وعى أو عن لاوعى. فالفن فى منطلقه فكر، والفكر فى تحققه فن. وقد نبهت جميع الفلسفات الرومانسية على ذلك منذ أفلاطون حتى هيجل وشلنج وعند الصوفية المسلمين خاصة ابن الفارض وابن عربى وسعديا وحافظ والفردوسى بل وفى الشعر الحديث خاصة عند صلاح عبد الصبور وأمل دنقل. للفن مكوناته الثقافية الموروثة أو الوافدة والتى تؤثر فى وجدان الفنان، وبالعودة إلى التراث أو باستلهام الغرب بصرف النظر عن الجمهور متلقى الفن.

(*) ألقيت شفاهية فى الجمعية المصرية للفنون التشكيلية، وتم نشرها فى جريدة الإتحاد، أبوظبى- الإمارات العربية المتحدة، أكتوبر ٢٠٠٢.

الثقافة هى رصيد العمل الفنى، تعبر عنهـــا الحقيقـــة النظرية أو الذوق الفنى. فالحقيقة لها صورتان: فلسفية وفنية، وعقلية ووجدانية، حاولت الفلســـفات الرومانســـية والشـــعر الفلسفى التوحيد بينهما. لذلك قسم القدماء العلوم إلى عقليـــة وقلبية، نظرية وذوقية مما سبب نشأة النـــزاع بـــين الفقهـــاء والصوفية، بين المحكم والمتشـــابه، والظـــاهر و المـــؤول، والحقيقة والمجاز، والمبين والمجمل. وقد حاولـــت الفلســـفة الشرقية الجمع بينهما بفعل الفيلسوف ووجدان الشاعر.

٢- وكما يتم التمييز فى المذاهب الفلسفية بين عقليـــة وحسية، استنباطية واستقرائية، مثاليـــة وواقعيـــة، تجريديـــة وعينية كذلك يتم تصنيف الفنون إلى بصرية وســـمعية. وإذا كانت الفلسفة أساسا منتجا عقليا حتى ولـــو اعتمـــدت علـــى الإدراك الحسى، لأن الحس أولى مراحل العقل فإن الفن منتج حسى يعتمد على الإدراك الحسى. ولما كانت الحواس خمسا فإنه أمكن تصنيف الفنون طبقا للحواس الخمس. فهناك فنون بصرية وهى الفنون التشكيلية، النحت والعمارة والتصـــوير والزخرفة والرقص والتمثيل... الخ، وفنـــون ســـمعية مثـــل الموسيقى والشعر وباقى ألوان الطرب، وفنون الشـــم مثـــل

الروائح العطرية، وفنون التذوق مثل فنون الطهى وفنون اللمس مثل القماش، الحرير أو الصوف. ولما كانت فنون الشم والذوق واللمس أقرب إلى الصناعة، وهو أحد معانى لفظ الفن اليونانى Techné بقى التقابل بين الفنون البصرية والفنون السمعية. وهو تقابل عرض له هيجل فى تصنيفه للفنون فى كتابه "علم الجمال". وانتهى إلى أن الفنون السمعية أقرب إلى القلب والوجدان وأكثر قدرة على التأثير والإيصال من الفنون البصرية، وأن الشعر والموسيقى أكثر تطورا فى مسار الروح فى التاريخ من النحت والعمارة. وقد عاش فى عصر جوته وبيتهوفن. وهى قضية عرض لها القدماء أيضا فى نظرية العلم عند المتكلمين والفلاسفة فى تحليل المعرفة الحسية المباشرة قبل تحليل المعرفة العقلية الحدسية أو الاستنباطية. فالنظر فى المخلوقات للاستدلال من المخلوق على الخالق إدراك بصرى وسماع الوحى إدراك سمعى. ولفظ "آية" يدل على كليهما معا، الظاهرة الطبيعية والصوت. والرسول يتمثل له جبريل فيراه ويسمع منه الوحى. وربما انتهى القدماء إلى مثل ما انتهى إليه المحدثون أن السمع أقرب إلى القلب من البصر.

٣- بل لقد تم تصنيف الوجدان القومى للشعوب على هذا الأساس فهناك وجدان شعبى أو ذوق وطنى أقرب إلى التجريد أو أقرب إلى الحس. يغلب عليه الاعتماد على البصر أو يغلب عليه الاعتماد على السمع. عُرف بإبداعه فى الفنون البصرية وآخر عُرف بإبداعه فى الفنون السمعية. فالرومان واليونان أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنهم من نحت وعمارة. وفنون عصر النهضة أقرب إلى البصرية ليونارد ورافائيل بما عُرف عنهم من فنون الرسم والتصوير. والفن القوطى أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنه من بناء القصور والقلاع والكاتدرائيات الضخمة والوجدان الفرنسى أقرب إلى الفنون البصرية بما عُرف عنه فى الإبداع فى فن الرسم منذ دلاكروا فى العصر الرومانسى حتى سيزان فى العصر الحديث. فى حين عُرف الوجدان الألمانى بالفنون السمعية، الموسيقى والشعر هاندل، هايدن، موزار، بيتهوفن، برامز وفن الأوبرا عند فاجنر الذى يجمع بين الموسيقى والشعر. لم يعرف الوجدان الإنجليزى الموسيقى ولكنه عرف الشعر عند شكسبير وبايرون وشيلى وإليوت. وعرف الوجدان الإيطالى الحديث الموسيقى والشعر وجمعهما فى

الأوبرا وربما جمع بينه وبين النحت والتصوير وباقى الفنون البصرية. وقد تجاوز التصنيف الشعوب إلى المناطق الحضارية الشرقية والغربية وربما الشمالية والجنوبية، فالشرق فنان والغرب عالم. الحضارات الشرقية فى الصين واليابان وكوريا والهند حضارات فنية فى حين أن الحضارات الغربية الحديثة حضارة علمية. وحضارات الشمال تأملية عقلية لغلبة الفكر والعلم وحضارات الجنوب حسية فنية لغلبة فنون الرقص والموسيقى.

٤- وهنا يبرز سؤال: وماذا عن الحضارات المتوسطة كالحضارة العربية الوسط بين الشرق والغرب فى منطقة الشرق الأوسط وبين الشمال والجنوب حول البحر الأبيض المتوسط؟ وتتعدد الإجابات. فالذوق العربى يجمع بين الشرق الفنان والغرب العالم، بين شعر القدماء وعلم التراث. ويجمع أيضا بين فلسفة الشمال ورقص الجنوب، بين تأمل الفلاسفة وسماع الصوفية. والحقيقة أن كل حضارة بها هذا الجمع. ففى الحضارة الفرنسية رسم وموسيقى والغالب عليها الرسم. والحضارة الألمانية فيها تصوير وموسيقى والغالب عليها الموسيقى. والحضارة الإيطالية تجمع بين العلم والفن كما هو

الحال عند ليوناردو وليس فقط عمر الخيام العالم الصوفى. والغالب على الوجدان العربى هو الشعر. فالشعر العربى هو علم العرب وثقافتهم وتاريخهم وفنهم وأمثالهم. وأتى القرآن إبداعا شعريا يؤثر فى الذوق العربى وناقدا الأصنام والمصورات كرد فعل على التجسيم اليهودى والمسيحى، ألواح التوراة، وعبادة العجل، ونزول مائدة من السماء، وطعام المن والسلوى من العراق، والفول والعدس والبصل والقثاء من مصر، والتجسد فى المسيحية، الله الابن، والروح الجسد، ورافضا اللات والعزى وهبل، باستثناء الكعبة والحجر الأسود من ذكريات إبراهيم. وكانت حركة بناء المساجد تحت تأثير الكنائس البيزنطية فى الشرق وبناء القصور والقلاع تحت تأثير الفن الرومانى فى الغرب. ولما انتهت العلوم العقلية والطبيعية فى الدورة الإسلامية فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون عاد الذوق العربى إلى الشعر والسماع الصوفى حتى زاحمته الفنون التشكيلية الوافدة من الغرب والتى كانت فى البداية تقليدا ثم تحولت إلى إبداع محاصر عند النخبة نظرا لأنه ينتشر فى ثقافة عربية شعرية سمعية غير مواتية. ويظل سلاح التحريم

مشهورا ضد التصوير والنحت ليس فقط بسبب دينى تشريعى بل ربما استدعاء لمعركة الأيقونات القديمة فى المسيحية الشرقية فى القرن الخامس الميلادى قبل ظهور الإسلام ومعركة الموحدين والإصلاح البروتستانتى فى بدايات العصور الحديثة فى الغرب وبعد ظهور الإسلام بما يقرب من ألف عام.

٥- والسؤال الآن: ما الذى يجعل الفنون السمعية أقرب إلى القلب وأكبر قدرة على التأثير فى المتلقى من الفنون البصرية؟ ما هى حدود الفن التشكيلى؟ الحقيقة إن الفن التشكيلى عند بعض النقاد وفلاسفة الفن يتسم بتعامل مع الخارج وليس من الداخل، مع المكان وليس مع الزمان. فالتمثال أو الصورة أو الزخرفة أو البنيان موجود فى العالم الخارجى، واقع فى المكان وهو كتلة صماء ثابتة لا تتحرك. بالرغم من محاولة بعض الفنون التشكيلية إدخال عنصر الحركة مثل مسرح العرائس والإعلانات المتحركة والصور المتحركة فى السينما، هو نموذج للفن الموضوعى الخالى من الذاتية أى المجرد بتعبير هيجل. صحيح أن الفنان التشكيلى يدافع عن فنه ضد هذا الوصف. ويحاول إيجاد عنصر

الحركة فى الألوان الداكن والفاتح وفى الخطـوط الطويـل والقصير وفى الضوء، النور والظـل، ولكـن تظـل هـذه المحاولة دفاعية بالأساس، تسقط من الفنون السمعية مقولتها على الفن التشكيلى. فاللوحة لا صوت لها. والتمثال لا نغـم فيه إلا عن طريق سماع صوت النفس. فلا إدراك للخارج إلا فى الداخل، ولا تذوق للمكان إلا فى الزمان. كما أن الغالـب على الفن التشكيلى أنه عمل فـردى لا أثـر فيـه لحركـة المجموعات. كما أن المتلقى فى الغالب هو الفرد، هو الناظر للمنظور. يستغرق الرائى أمام اللوحة سـاعات بمفـرده لا يقطع تذوقه أحد. لذلك لزم الهدوء فى المتاحف والقصور.

٦- لذلك تتسم الفنون السمعية، الموسـيقى والشـعر، بإمكانيات أكبر للتعبير والتأثير. فهى على العكس من الفنون التشكيلية، موجودة فى الداخل، فى الإحساس الـداخلى، فـى ذبذبات النفس وإيقاعات الوجدان. وهى موجودة فى الزمان، والزمان نسيج الشعور يجعل الفن السمعى أقرب إلى الوجدان مباشرة دون قراءة أو تحويل أو نقل أو إسقاط. يتحرك النغم علوا وانخفاضا، ويتفاوت اللحن سـرعة وبطئـا. ويسـتثير الشعر عالم الخيال، ويفتح آفاقا جديدة للوعى، ويحول العـالم

إلى صورة فنية يتحد فيها الواقع بالخيال. هو الفن الذاتى، فى مقابل الموضوعى، الفن الحيوى الخلاق إلى يعبر عن الفنان أكثر مما يصف موضوع الفن. يخلق ولا يصنع. وهو عمل جماعى سواء فى العزف أو السماع، فى حركة تبادلية بين الفنان والجمهور، بين الراقص والموسيقى والشاعر من ناحية وبين المستمعين والمشاهدين والمتلقين من ناحية أخرى. وهو قادر على تحويل الطبيعة إلى صوت، والعالم إلى نغم، والكون إلى لحن، مثل تغاريد الطيور، وأمواج البحر، وخرير الماء، وحفيف الأشجار وأصوات الحيوان. فإذا ما حاولت الموسيقى الحديثة، مثل الموسيقى الإلكترونية أو حتى الموسيقى التصويرية تحويل الزمان إلى مكان، والسمع إلى بصر فإنها سرعان ما تنتهى كفن وتتحول إلى صناعة. وإذا ما تحول اللحن إلى إيقاع كما هو الحال فى موسيقى الجاز الغربية أو فى الأغانى الشبابية الحديثة فإنه ينتهى لحساب الرقص. وعندما تتحول الآلات الوترية إلى إيقاع كما هو الحال فى "تقديس الربيع" لسترافنسكى أو "بوليرو" لرافل فإن ذلك يكون نهاية الداخل لحساب الخارج.

٧- ومع ذلك فإن الفنون السمعية خاصة الشعر أقدر على احتواء الفنون البصرية خاصة الطبيعة، وتحولها من طبيعة صامتة إلى طبيعة حية. لقد استطاع الشعراء المكفوفون مثل هوميروس وبشار وكذلك الأدباء المكفوفون مثل طه حسين تحويل الواقع إلى صورة ذهنية والوصف الملحمى إلى شعر غنائى. فالصورة الفنية تجمع بين الزمان والمكان بين الذاتية والموضوعية، بين الداخل والخارج. هى تحويل المادة إلى ذهن، والإدراك الحسى إلى صورة ذهنية، والانطباع إلى خيال. تستطيع الصورة أن تدرك الغائب عن طريق الخيال كما هو الحال فى "مشاهد القيامة"، وكما حاول سيد قطب فى "التصوير الفنى فى القرآن الكريم". وتستطيع أن تحيل التاريخ إلى قصص، والماضى إلى حاضر كما حاول محمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم"(١). فالشىء لا هو مادة خارج الذهن كما هو الحال عند الوضعيين ولا هو مجرد انطباع حسى كما هو الحال عند الحسيين، ولا هو فقط تصور ذهنى أو مقولة عقلية كما

---

(١) انظر بحثنا "الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم"، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٧-٦٧.

هو الحال عند العقليين بل هو صورة ذهنية أو خيال شعارى كما هو الحال عند الشعراء[١]. التخيل وظيفة الشعور كما لاحظ عبد القاهر الجرجانى فى "أسرار البلاغة" وكما طبقه فى "دلائل الإعجاز". والرؤية الباطنة، والأحلام، والتنبؤ بالمستقبل أشكالا للصور الذهنية التى يتجلى فيها البصر والسمع فى الخيال. حينئذ لا يعود ثمة فرق بين العلم المثلث الألوان فى الثورة الفرنسية و"المارسيلييز"، بين العلم الأحمر ونشيد الدولية "الانترناسيونال"، بين العلم الأخضر ونشيد "بلادى، بلادى". ومع ذلك يظل السؤال قائما: الفنون البصرية والفنون السمعية، أيهما أبقى فى الذوق العربى؟

(١) انظر بحثنا "الشىء تصور هو أم صورة؟"، المصدر السابق، جـ٢ الفكر العربى المعاصر ، ص٢٠٦-٢١٦.

عالـــم الأشيـــاء
أم عالـــم الصـــور؟

إذا كانت الفلسفة تقوم على البحث عن "بداية جذريـــة" كما هو الحال فى الظاهريات فإن الفلاسفة قد وجـــدوا هـــذه البداية فى النفس، أى فى إثبات الذات. وهو ما سماه ديكارت "الكوجيتو"، "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، وما أطلق عليه ابـــن سينا "الإنسان الطائر" أى الوعى الخالص حتى قبل أن يتجسد فى بدن، وما حلله كانط باعتباره "العقل الخالص". وتعـــددت الأسماء والمسميات واحدة. فالتعرف على النفس أسبق مـــن التعرف على الشىء، ومعرفة النفس أسهل من معرفة الآخر. لذلك وضع سقراط شعار "اعرف نفســـك بنفســـك"، وأكـــده أوغسطين فى "فى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة". وأكمله هوسرل باكتشاف مضمون التفكير بقلب النظرة من الخـــارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان. فالأنا ليس فقط ذاتا بل

(*) فصول، مجلة النقد الأدبى، العدد ٦٢، ربيع- صيف ٢٠٠٣.

موضوعا. الأنا يفكر وهو أيضا موضوع التفكير. فكل شعور هو شعور بشيء.

وليس الفكر هو التأمل والتجريد، فعل العقل المفارق بل هو شعور داخلى، إحساس بالحياة. يشمل الإحساس والإدراك والانفعال. بل ويشمل الباعث والدافع والرغبة والإرادة والفعل. هو عالم الذات أو ما سماه الفلاسفة "الذاتية" أو "المثالية" التى تضع الذات قبل الموضوع، والنفس قبل العالم. وهو ما أثبته أيضا السيد المسيح "ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟". الذات لها آفاق، العالم والنفس. ولا يمكن إدراك العالم إلا بعد الوعى بالذات ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾. تعيش الذات وسط عالم من العلامات والدلالات ﴿**سنريهم آياتنا فى الأرض وفى انفسهم**﴾. وتحدد حركتها وأنماط سلوكها بعد إدراك هذه الدلالات والمعانى حتى تعيش فى عالم "معقول".

عالم الأشياء إذن ليس مستقلا بذاته بل هو عالم مُدرَك. وهى مقولة المثاليين الثانية بعد إثبات النفس. وهو بلا ذات مُدركة لا وجود له. فمن الذى يدركه ويتعرف عليه؟ ويستوى فى ذلك الله والعالم "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن

أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى" كما يروى فـــى الحـــديث القدسى. الله والعالم بلا ذات عارفة يظـــلان خـــارج دائـــرة الشعور فى عالم مصمت لا يتكلم. الوضعية إذن أى إثبـــات عالم الأشياء مستقلا عن عالم الشعور وهم وإدعاء. تخـــالف الواقع نفسه الذى تدعى الدفاع عنه ضد تبخير المثالية له. هو افتراض دون برهان. وتحويل للشعور ذاته إلى عالم الأشياء، شيئا بشىء وكما ادعى دوركايم "الظواهر الاجتماعية أشياء". الأشياء تـــــــفسر، ولكن الدلالات تـــــفهم طبقـــا لتفرقـــة تـــونيس Tonnes بـــين التفســـير Explaining والفهـــم Understanding.

وتبدأ عملية الإدراك من خلال الحواس، وتحويل عالم الأشياء إلى عالم الإحساسات كما هو الحـــال فـــى المـــذهب الحسى. فالأشياء انطباعات حسية Impressions من خلال الحواس الخمس. فتصبح الأشـــياء مرئيـــة أو مســـموعة أو ملموسة أو مشمومة أو مذوقة. فيستطيع الإنسان السير فـــى الطريق، وسماع الكلمات والأنغام بالأذن، والإحساس بالدفء والبرودة باللمس، والروائح بالشم، والأطعمة بالتذوق. فعـــالم الأشياء هو عالم الصور الحسية، عالم الظـــلال. وهـــو أول

درجة من درجات الصورة.

ثـــم تتحـــول الانطباعـــات الحســـية إلـــى مـــدركات Perçeptions أى تحويل الحس إلى إدراك بعد تدخل الوعى بالمحسوس. الانطباع الحسى بمفرده مادة "خام" لم تتشكل بعد فى دلالات. ويصبح إدراكا حسيا عندما يتحول إلى معـــانى أولية بالإدراك الحسى. يوجد الإنسان فى العالم مـــن خــــلال الجسد والانتشار فيه كما وصف ميرلوبونتى.

ولما كان الوعى بالذات هو أيضا وعى بالحيـــاة فـــإن الإدراك الحسى ينتقل من مستوى الصـــورة الحســـية إلـــى الانفعال والمشاعر والوجدان. فتتحول إلى بواعـــث ودوافـــع شعورية، وحركة فى العالم. فالصورة الحسية ليست معرفية فحسب بل هى عملية أيضا لارتباطها بعالم الإرادة.

فإذا ما تعامل العقل مع الأشياء مباشرة دون المـــرور بالانطباع والإدراك والانفعال فإنه يحولها إلى أعداد مجـــردة ومعادلات رياضية وحسابات معقدة لاكتشـــاف نظـــام كلـــى للأشياء أو قوانين لها يتحكم فيها من أجل الســـيطرة علـــى العالم. لذلك أمحى الفرق بين الأشياء والأعداد، بين الفيزيقـــا والرياضيات. وكلما تطورت العلوم الطبيعية تحولـــت إلـــى

رياضيات بحتة كما هو الحال فى النظرية النسبية. ويفقد العلم صلته بالأشياء وبالتجريب بل وإدراك العالم بالحواس لصالح الأنساق الرياضية. وتتعدد الأنساق طبقا لمستويات التجريد من الأقل عمومية إلى الأكثر عمومية فى دوائر متداخلة مركزها عالم الأشياء ثم عالم الأعداد والرموز. وتصبح الثورات العلمية مشروطة بتوسيع الدوائر من الأضيق إلى الأوسع إلى الأكثر اتساعا. وهو ما حدث من تطور فى الفيزيقا الآلية عند نيوتن إلى الفيزيقا الحركية فى نظرية "الكوانتوم" إلى النسبية.

لا يتحول عالم الأشياء فقط إلى عالم الرموز بل إن عالم الرموز يصبح عالما بديلا يتحكم عن بعد فى عالم الأشياء. لذلك، حاولت المدرسة النفسية فى الرياضيات تأصيلها فى الشعور. فهى أيضا مواقف نفسية من العالم. وهى المدرسة التى انتسب إليها هوسرل فى "فلسفة الحساب" وفى "مفهوم العدد". وهو أيضا ما نادى به إخوان الصفا فى رسائلهم الرياضية. فكل شيء يتكشف فى النفس سواء العالم الطبيعى أو العالم الرياضى. الطبيعة المادية سقوط لها خارج النفس والطبيعة الرياضية دفع لها خارج النفس. فى سقراط

أى فى النفس يتوحد أفلاطون الذى يمثل عالم المثل المجـــرد وأرسطو الذى يمثل عالم الوقائع المادية. ففى كل حضـــارة بؤرة للنفس، سقراط عند اليونان، وكونفوشيوس فى الصين، وبوذا فى الهند، والموعظة علـــى الجبـــل فـــى المســـيحية، والتصوف فى الإسلام، وديكارت وهوسرل وبرجسون فـــى الفلسفة الغربية الحديثة.

عالم الأشياء إذن ليس هو العالم المـــادى ولا العـــالم الصورى بل هو عالم الحياة التـــى تتجلـــى فيهـــا الأشـــياء باعتبارها معانى ودلالات. تتحول بعدها إلى صـــور بفعـــل الخيال. فالعالم هو عـــالم الصـــورة المتوســـطة L'image médiatrice كما يقول برجسون. لا يعيش الإنسان وســـط الأشياء ولا بين الأعداد. فكلاهما وهم. الشىء صورة حسية، والعدد صورة مجردة.

وعالم الصور عالم إبداعى. لا يكتفـــى فيـــه الـــوعى بإدراك العالم بل يعيد إنتاجه وخلقـــه. ويحولـــه مـــن عـــالم مصمت إلى عالم حى، من صورة مطابقة إلى صورة خلاقة. ويتحول العالم التجريبى الذى مازال يتعامل مع الأشـــياء أو الرياضى الذى يتعامل مع الأعداد أو الفيلسوف الذى يتعامل

مع المقولات والتصورات أو المنطقى الذى يتعامل مع أشكال القضايا وأنواع البراهين إلى الشاعر. فالعلاقة بين الإنسان والعالم ليست فقط علاقة معرفية بل علاقة شعرية. لا يدرك الإنسان العالم بل يصوره. البعد الجمالى مكوّن للبعد المعرفى كما لاحظ ماركوز فى "البعد الجمالى".

العالم المدرك فى حاجة إلى تأويل، وإدراك ثان للمعانى، إدراك الإدراك. والتأويل تجاوز للتطابق بين التعريف والمعرَّف، وبلغة المناطقة بين المفهوم والماصدق. يعبر التأويل عن حرية الإبداع فى الفهم والإدراك والتحرر من صيغ النص إلى تعينات الواقع، ومن الفهم القسرى للأوامر والنواهى إلى اعتبار الواقع والسياق.

وتتراوح مستويات الصورة بين التصوير الفوتوغرافى والرسم والصورة المتحركة والصورة الشعرية.

فالتصوير الفوتوغرافى فى الأصل يقوم على المطابقة وإعادة إنتاج العالم الطبيعى وهو التصوير المدرسى الساذج. أما فن التصوير فإنه يحول العالم الطبيعى إلى عالم إبداعى عن طريق زوايا التصوير وكمية الضوء من أجل إبراز البعد الجمالى للشىء حتى يتم إدراكه إدراكا فعليا والانفعال به،

والتحول من الإدراك إلى الفعل. ومن الرؤية إلى الحركة.

بل إن الإدراك الحسى نفسه يتضمن نوعا من الإبداع عن طريق قلب الصورة فى العين الطبيعية وفى عدسة آلة التصوير بين اليمين واليسار، والأعلى والأدنى. التصوير يتجاوز المطابقة إلى البعد الجمالى بين المرئى والرائى، بين الموضوع والذات.

ومع ذلك، الصورة ثابتة والعالم متحرك. الصورة لقطة واحدة لتيار جارف متعدد اللقطات. هى لحظة واحدة فى زمن سيال حاول الروائيون وصفه فى أدب "تيار الشعور" مثل "فى البحث عن الزمن الضائع" لبروست. لذلك كسب محامى بريجيت باردو القضية عندما نشرت إحدى المجلات صورتها عارية على غلافها دون إذنها وكتبت تحت الصورة اسمها. وقام الدفاع على الخلط بين اللحظة والديمومة، لحظة لقطة الصورة وحياة بريجيت باردو المستمرة، وأن رد الكل إلى الجزء، وتقليص الزمان المستمر إلى إحدى لحظاته الثابتة إهانة للشخص وتشيئ له.

ومثال ذلك أيضا صورة المرآة، الصورة المنعكسة على سطح زجاجى أو معدنى أملس وتقوم أيضا على

المطابقة. ومع ذلك يعاد إنتاج الموضوع على نحو إبداعى طبقا لزوايا المرآة ونوعها، محدبة أو مقعرة. فتصغر الصورة أو تكبر لتتجاوز الشىء المنعكس. كما أن انعكاس أشعة الشمس لا تولد عنها صورة بل أشعة أقوى أكثر حرارة ودفئا لدرجة الاحتراق بها. فالصورة انفعال وفعل، استقبال وإرسال تتجاوز المطابقة النظرية إلى الأثر العملى.

لذلك تأتى الصورة المتحركة كى تتطابق مع عالم الأشياء المتحركة. ويضاف الصوت إلى الصورة حتى يعظم التطابق ويعيش المتفرج مع الأحداث وفى وسطها، لا فرق بين عالم الأشياء وعالم الصور فى التلفزيون والسينما، على الشاشة الصغيرة والشاشة الكبيرة. بل تطورت الصورة المرئية الثنائية الأبعاد، الطول والعرض إلى الصورة المجسمة الثلاثية الأبعاد، الطول والعرض والعمق. وتحول الصوت أيضا من تسجيل على الشريط إلى صوت عال ومكبرات إضافية لتضع المتفرج وسط الأحداث الكبرى، الزلازل والبراكين والمعارك الحربية.

وتتجاوز الصورة المتحركة التطابق بين الصورة والشىء بقدرات الإخراج وزوايا التصوير والتركيز على

العلاقات والأثر على نفس المشاهد، بالإضافة إلى القـدرات التعبيرية للممثلين ووضع أطر التصوير وفن الإضاءة. فهى عمل إبداعى يتجاوز المطابقة والواقعية الساذجة فـى تقليـد الحركات والأصوات.

ومع ذلك، الصورة المتحركة خيال وظل، وهم حركة عن طريق تداعى الصور بسرعة فتلحق الصورة التالية بعد الصورة الماضية فتنشأ الحركة. وقد اشتق لفظ Cinema من الاسم اليونانى κινη الذى يعنى الحركة. فالصورة المرئيـة خداع حواس. يتحول فيها الثابت إلى متحرك اعتمادا علـى التكوين العضوى للعين.

ثم يأتى الرسم ليتجاوز التصوير الآلى بآلات التصوير إلى الرسم بالقلم والفرشاة، ويعيد إنتاج الأشياء والأشـخاص فى لوحات زيتية بالألوان. ويكون الرسام مبدعا بقـدر مـا يتجاوز التقليد الذى من أجله جعل أفلاطون الفـن تجـاوزا لتقليد الأشياء إلى التعبير عن المثل ثم محاولة أرسطو للعودة إلى الفن الطبيعى عن طريق "المحاكاة".

يتجاوز الرسم التصوير عن طريق الانفعال بالشـىء وليس تقليده ثم التعبير عنه لإدراك حقيقة الشىء والتعبير عن

جوهره. الرسم تعبير أى إعادة إنتاج الشـــىء ونقلـــه مـــن المستوى الطبيعى إلى المستوى الشعورى، ومن الشىء فـــى ذاته أى الموضوع إلى الشىء المدرَك كما يحياه الرســـام أى الذات.

ويتجلى الإبداع فى التحول من رسم الأشياء إلى رسم الشخصيات والتركيز على السمات المميزة للشخص وقسمات الوجه، مثل خصلة شعر نابليون، وأيدى جوكونـــدا، ورقبـــة نفرتيتى، وتطلع أفلاطون إلى السماء وأرسطو إلـــى الأرض فى "مدرسة أثينا" لرفائيل، واللمس بالأيـــدى بـــين الرجـــل والمرأة فى سقف مصلى الفاتيكان لليوناردو دافنشى.

ويتجلى إبداع الصور فى رسم الكاريكاتير. فالصـــورة الساخرة تغنى عن المقال والكتاب. بل ولا تحتاج إلى لفظ أو عبارة أو شرح. وتنتشر المجلات الساخرة الناقدة حتى فـــى أكثر النظم السياسية تسلطا. وتكفى قسمة للوجه حتى تعبـــر الصورة عن مضمونها مثل أنف ديجول. بل وتظهر رسوما كاريكارتية لصور نمطية خالدة مثل "المصرى أفندى"، "السبع أفندى"، "رفيعة هانم"، "حنظلة"، "قاسم السماوى"... الخ.

وتتعدد المدارس الفنية فى الرســـم مـــن الانطباعيـــة،

مجرد التعبير عن العالم المدرك إلى الواقعية المباشرة التـــى تقوم على المطابقة، إلى الواقعية بلا ضفاف لتجاوز الواقعية المباشرة إلى الواقعية بلا حدود من خلال الذاتية إلى التكعيبية أى إدخال البعد الثالث فى المكان لتجسـيم الصـورة إلـــى السيريالية، تحويل عالم الأشياء إلى عالم تجريـدى رمـزى طبقا لمستويات الصورة بين الصورة الحسـية الانطباعيـة والصورة التجريدية الرمزية.

ثم يأتى الشعر ليحول عالم الأشـياء وعـالم الصـور الثابتة والمتحركة إلى عالم الصورة الفنية من صنع الخيـال. فالصورة ليست صورة مرئية على أى مستوى كانت بل هى صورة ذهنية فى عالم إنسانى للانفعـال والتـأثير، للتعبيـر والإيصال. والشاعر هو القادر على ذلـك. ويبقـى الشـعر وتفنى الأطلال. تبقى الصورة الشعرية فى عالم خالد مستقل بعد أن انقضت الأشياء التى عاش الشاعر بينها والأشخاص الذين دخل الشاعر معهم فى علاقات المحبة أو العداوة.

ميزة الصورة الشعرية أنها من إبداع الذات، من نفس عالم الشاعر ومن صنعه. ترتكز على البعد الجمـالى فـى علاقة الإنسان بالعالم، وتضـيف إلـى الانطبـاع الحسـى

والإدراك العقلى الإحساس الإنسانى عالما جديدا يجمع بينهـــا كلها، وهو عالم الصورة. تحول الصورة الشعرية الإنسان فى العالم إلى العالم فى الإنسان، وتجعل الأشياء والأشخاص فى الزمان حوامل لمعانى ودلالات أبدية. فقد أصبحت "روميــو وجولييت" نموذجا أبديا من خلال الصورة الشعرية لكل حب وتضحية بالنفس بصرف النظر عن فيرونا والقرن الخـــامس عشر. كما تحول "عطيل" إلى صورة للغيرة العمياء فى كـــل عصر بصرف النظر عن بلاد المغرب وعصره.

وتمتاز الصورة الشعرية علـــى الصـــورة الروائيـــة بالموسيقى، موسيقى الشعر. فتجمع بين الصوت والصـــورة. لذلك جعل هيجل الأوبرا أرقى الفنون بعد الموسيقى والشعر. وفاجنر هو الذى يجمع بين بيتهوفن وجوته. الصورة الشعرية تجمع بين الإدراك الحسى والرؤية العقلية والبعد الجمـــالى. تعتمد على الاشتباه فى اللغة ومبادئها وكافة أنـــواع البيـــان والبديع من مجاز وتشـــبيه واســـتعارة أو كنايـــة للإيحـــاء بالمعانى، والإقناع بالصور، والحث على الفعل. وتســـتطيع الصيغ الإنشائية مثل الرجاء والاستفهام والتمنـــى والتعجـــب التأثير فى النفس أكثر من الصيغ الخبرية. لذلك اختار الأدب

الأولى، والعلم الثانية.

وأخيرا يأتى الخيال ليحوّل الفعل إلى شعر، والعالم إلى دراما، والواقع إلى بطولة، والتاريخ إلى ملحمة. والإنسان الأول أدرك بخياله قبل أن يدرك بحسه أو بعقله. الإنسان يعيش فى هذا العالم شاعرا قبل أن يعيش فيلسوفا، وفنانا قبل أن يصبح مفكرا. عبّر الإنسان الأول عن نفسه وصراعه مع الحيوانات ومظاهر الطبيعة بالرسم والصراخ، بالصورة والصوت. فالشعر هو التعبير الطبيعى الأول باعتباره أحد صور الفن قبل الدين والعلم.

والخيال له آفاقه. الخيال الدينى فى تصور أمور المعاد وما يحدث للإنسان بعد الموت، عذاب القبر ونعيمه، حساب الملكين، الجنة والنار. فما يغيب فى الشاهد يصوره الإنسان فى الغائب. فالصورة وجود بديل، ومستقبل غير مرئى. بل إن وظيفة الدين هو كشف أفق لعالم آخر بالخيال غير هذا العالم الحسى المعقول حتى يقع التوازن فى الشعور بين الدنيا والآخرة، بين الحياة والموت، بين الزمان والخلود، بين المرئى واللامرئى، بين الشاهد والغائب، بين الواقع والتمنى.

فإذا ما حل العلم محل الدين تحول الخيال الدينى إلى

خيال علمى، مركبات الفضاء والسباحة بين الكواكب، والإنسان "السوبر مان" الذى لا يقهر والذى يمتلك كل التقنيات والإليكترونيات التى يسيطر بها على العالم، ويقهر خصومه، وينتصر بها على أعدائه. وقد يسبق الشعر الخيال العلمى فى تصور الشعراء الهبوط على القمر كما فعل أدموند روستان فى "سيرانو دى برجراك" وتم تصوير نهاية العالم أيضا فى الخيال العلمى لا فرق بينه وبين الخيال الدينى بعد إلقاء القنابل الذرية وتدميره بأسلحة الدمار الشامل.

وهناك الخيال الاجتماعى الذى يصور اليوتوبيا، ويتخيل المدينة الفاضلة، تعويضا عن مآسى العصر وأحزان المجتمع. ودون الخيال الاجتماعى وتصور مجتمع بديل لا تندلع ثورة ولا يحدث تغير اجتماعى. فالخيال الاجتماعى عند رايت ميلز هو الدافع على تغيير الوضع القائم إلى ما هو أفضل. هو الذى يدفع إلى المفارقة والتمايز بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون.

وهناك الخيال السياسى للقادة والزعماء فى توحيد الأمم مثل بسمارك فى ألمانيا، ومازينى وغاريبالدى فى إيطاليا، ولنكولن فى الولايات المتحدة، ومحمد على وعبد الناصر فى

مصر والوطن العربى، وماو تسى تونج فى المسيرة الطويلة لتوحيد الشعب تحت راية الاشـــتراكية، وســـيمون بوليفـــار وجيفارا لتحرير أمريكا اللاتينية، ومحمود الغزنوى لتوحيـــد الهند. وإذا كانت هناك حدود فى الجغرافيا فلا توجد حـــدود للخيال السياسى. لذلك ارتبط الخيال بالحلم، وتحويل الرغبات والميول إلى صور فى اللاوعى تظهر فى النوم مرئية كعالم بديل متحقق.

وهناك الخيال الحربى للقادة العسكريين، نابليون عابرا جبال الألب، وهانيبال عابرا جبال إيطاليـــا للوصـــول إلـــى روما، وجنكيز خان وتيمورلنك فى اجتياح آســـيا الوســـطى حتى الرافدين، وأثر المياه فى الطين فى عبور القناة وشـــق الساتر الترابى فى حـــرب أكتـــوبر ١٩٧٣. يبـــدع الخيـــال العسكرى صورا للمعركة قبل أن تتحقق وكما هو الحال عند لاعب الشطرنج.

الصورة إذن موضوع مشترك بين علم النفس المعرفى والفلسفة والمنطق وعلم اجتماع المعرفة وأنثروبولوجيا الثقافة والنقد الأدبى وعديد من العلوم الإنسانية والاجتماعية. هـــى العالم المتوسط بين الواقع والفكـــر، بـــين الحـــس والعقـــل.

فالإنسان لا يعيش وسط عالم من الأشياء أو الأعداد بل وسط عالم من الصور، تحدد رؤيتـــه للعــالم وطبيعـــة علاقاتـــه الاجتماعية. وإن الحوار الذى يتم بين طرفين إنما يـــتم بـــين صورة كل طرف فى ذهن الآخر. والحروب الأهلية داخـــل الأوطان والصراعات الكبرى بين الدول إنما هى صـــراعات بين صور متعارضة يصنعها الإعـــلام والتعلـــيم والثقافـــة. الصورة ليست موضوعا للتحليل لمعرفة مكوناتها وبنيتها كما هو الحال فى النقد الأدبى بل هى اكتشاف للعالم الوسيط بين المعرفة والسلوك. لذلك كثرت الدراسات الأدبية والاجتماعية عن "صورة الآخر" فى الأعمال الأدبية وفى وسائل الإعلام. وتحتاج الصور النمطية التى تتكلس عبر التاريخ فى اللاوعى الثقافى إلى جهد طويل وشاق من أجل تعديلها وتغييرها مـــن أجل تغيير الصور الذهنية المتبادلة بين الشعوب.

لا يعيش الإنسان إذن فى عالم الأشياء بل فـــى عـــالم الصور دون أن يتحول إلى دون كيخوت. فالصـــورة عنـــده أوهام من صنعه فى حين أن الصور حقائق تجمع بين الذات والموضوع، بين الرائى والمرئى. فلا تضحى بالرائى فـــى سبيل المرئى كما تفعل الوضعية، ولا بالمرئى فـــى ســـبيل

الرائى، كما تفعل المثالية. الصورة تجمع ولا تفرق، تضـــم ولا تشعّب، تربط ولا تفك حتى يستطيع الإنسان أن يعيش فى عالم واحد قادر على التعامل معه بدل أن يعيش فى عالمين.

العقائد الدينية

فى الأمثال العامية

ليست العقائد فقط هى علم العقائد المطمورة فى بطون الكتب وأمهات المصادر بل هى العقائد التى عايشها الناس فى حياتهم اليومية وعبر تاريخهم الطويل منذ أكثر من ألف عام عندما استقرت وتم اختيار أحد أنساقها وهى الأشعرية كعقيدة رسمية للأمة وتكفير الفرق المخالفة كما فعل الغزالى فى القرن الخامس الهجرى بإضافة جزء أخير فى "الاقتصاد فى الاعتقاد فيما يجب تكفيره من الفرق" بناء على حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم. كانت التعددية الفكرية والمذهبية قد بلغت أوجه فى القرن الرابع، عصر المتنبى والبيرونى وأبى حيان التوحيدى. ورأى الغزالى ان هذه التعددية قد أدت الى النسبية وتكافئ الأدلة والحيرة والتردد والشك والصليبيون على الأبواب. رأى أن "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" وأن الرأى الواحد،

(*) مشروع بحث "التراث والثقافة الشعبية والتطور الاجتماعى"، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٢.

والمذهب الواحد، والعقيدة الواحدة، والدولة القوية الواحـــدة، دولة نظام الملك، خير وسيلة لحماية الإســـلام. فشـــرع لـــه أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، إذ لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، وأعطى النـــاس أيديولوجيـــة الطاعة فى "إحياء علوم الدين"، و"إلجام العـــوام عـــن علـــم الكلام" وضن بالتصوف على غير أهله، وكفر الفلاسفة فـــى "التهافت"، وفضح الباطنية فى "الفضـــائح"، وشـــرّع لأخـــذ السلطة بالشوكة وليس بالبيعة. فالأشعرية هى الفرقة الحقـــة فى العقيدة، والشافعية المذهب الحق فى الفقه.

واستمر الأمر على هذا النحو حتى قبيـــل الحركـــات الإصلاحية منذ القرن الماضى التى حاولت الخـــروج مـــن الأحادية المذهبية. وظل الأفغانى سلفياً، ومحمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل. ثم عاد رشيد رضا سلفياً مـــن جديد. وتحول سيد قطب من الانفتاح على الاشتراكيين قبـــل الثورة المصرية إلى الانغلاق على الذات بعد التعـــذيب فـــى السجون. وانقسمت الحركة فى الهند بعد محمد إقبـــال إلـــى فريقين، سلفيين وعلمانيين، إسلاميين وغـــربيين، محـــافظين وتقدميين. وتحول أنصار علال الفارسى فى المغـــرب إلـــى

سلفيين وتقدميين، وأنصار مالك بن نبى فى الجزائـــر إلـــى محافظين. وانقلبت المهدية فى السودان من النضـــال ضـــد الخارج إلى معاداة الداخل. وتحول باقى الحركات الإصلاحية فى اليمن والشام من حركات وطنية ضد الاستعمار والقهـــر إلى حركات سلفية ضد الحركات الوطنية فى الداخل بعـــد أن بعدت المسافة بين السلفيين والعلمانيين.

وكانت محاولات الإصلاح نخبوية تحاول تغيير طرق التدريس ومناهجه فى معاهد العلم وفى حلقات الدرس بالرغم من أنها كانت منبع الحركات الوطنية الاستقلالية. وقد يكون أحد أسباب التفريط فى هذا الاستقلال أنها لـــم تتوجـــه إلـــى الثقافات الشعبية تحاول أن تعيد بناءها بعد أن رسخت العقائد الدينية الأشعرية فيها وتحولت إلى أمثال عامية يستشهد بهـــا الناس فى حياتهم اليومية كلما عرضت لهم الأزمات، وألمت بهم الكوارث. حتى لقد أصبح المثل العامى مصـــدر ســـلطة تماماً مثل الآية والحديث. لـــذلك يمكـــن اســـتئناف حركـــة الإصلاح مرة أخرى لإقالتها من عثرتها. ليس فقط فى علـــم العقائد كما ترسخ فى كتب العقائد المتأخرة بعد توقف العلـــم منذ القرن السابع الهجرى حتى حركة الإصلاح فى القـــرن

الماضى ولكن أيضاً ابتداء من الأمثال العامية التى ترسـخت فيها العقائد وأصبحت جزءاً من الثقافـات الشـعبية تحـدد تصورات الناس للعالم وتحدد معاييرهم فى السلوك.

وكما توجد عقائد الفرقة الناجية "أهل السنة والحـديث" فى مقابل العقائد الهالكة، فرق الشيعة والخوارج والمعتزلـة، عقائد السلطة وعقائد المعارضة، عقائـد المركـز وعقائـد الأطراف، كذلك توجد فى الأمثال العامية أمثال المركز التى تمثل العقائد الأشعرية وأمثال الأطراف التى تعبر عن فـرق المعارضة. وهو ما يفسر التناقض أحياناً فى الأمثـال بـين الجبر وخلق الأفعال، بين الإيمان والعمل، بين طاعة الإمـام والخروج عليه كما هو الحال فى التعاقد بين عقائد الفرق.

وكما عبرت عقائد الفرق عن التيارات السياسية فـى عصرها، فعقائد الفرق إن هى إلا تشريع للمواقف السياسـية لمختلف القوى المتصارعة على السـلطة، كـذلك عبـرت الأمثال العامية عن مختلف المواقف الشعبية طبقاً لمختلـف الطبقات الاجتماعية أو المواقـف السياسـية بـين القبـول والرفض، الاستسلام والاعتراض، الرضـوخ أو المقاومـة. ولكنها فى معظمها سلبية الطابع مما يفسـر الأثـر السـلبى

للعقائد الكلامية الموروثة سواء فى بطـون الكتـب أو كمـا تحولت فى الأمثال العامية.

وبالرغم من أن العقائد الدينية للفرق الكلامية معروفة المصدر من أصحاب المقالات ويمكن ردها إليها فى القرون الأولى خاصة فى عصر الفتنة الأولـى ومعرفـة التطـور والتغير فى القرون التالية، عصر التعقيل والتنظير ودخـول الثقافات الموروثة وفى عصر الاكتمال والتوقف بالرغم مـن التفاف الفلسفة وعلوم الحكمة عليها بعد القرن الخامس بعـد تكفير الغزالى للفلاسـفة إلا أن الأمثـال العاميـة مجهولـة المصدر والتطور والاكتمال مثل باقى الأدب الشعبى بالرغم من وجود اجتهادات عدة فى ذلك. إذ اقتصر جهد البـاحثين فيه على التجميع والرصد والتحليل دون عناية كبيرة بالنشأة التاريخية. وقد غلب معظم الباحثين دراسة المـذاهب الفنيـة على الدراسة التاريخية كما هو الحال فى "ألف ليلـة وليلـة" وباقى السير الشعبية مثل الهلالية.

واتباعاً للنسق الأشعرى للعقائد تنقسم العقائد إلى بابين كبيرين الإلهيات والنبوات أو العقليـات والسـمعيات. الأول يضم أوصاف الذات وصفاتها والكسب والعقل والنقـل فـى

نظرية الذات والصفات والأفعال، والثـــانى يضـــم النبـــوة، والمعاد، والإيمان والعمل، والإمامة. وقبل النســـق مقـــدمتان الأولى عن نظرية العلم إجابة على سؤال كيف أعلم؟ والثانية عن نظرية الوجود إجابة على سؤال ماذا أعلم؟ ثـــم خاتمـــة بداية من الغزالى "فيما يجب تكفيره من الفرق"[١].

ولا تغطى الأمثال العامية كل هذه الموضوعات. فإذن كان مجموعة الأمثال العامية حول العقائد حوالى مائة مثـــل يغلب موضوع الجبر والاختيار علـــى ثلثهـــا تقريبـــاً (٣٧) وموضوع الإيمان والعمل على ربعها (٢٧) ثـــم موضـــوع النبوة على الربع الثانى (٢٢) ثم يأتى موضوع المعاد (٤) ثم الإمامة (٢) ثم الصفات (١) وما يجب تكفيره من الفرق (١) والمقدمة الأولى عن نظرية العلم (٢) ولا شئ عن الذات أو عن المقدمة الثانية عن نظرية الوجود لأنهمـــا موضـــوعان نظريان، والأمثال العامية تتعلق بالحياة الدنيوية خاصة الجبر والاختيار أو الإيمان والعمل أو الحيـــاة الأخرويـــة، النبـــوة والمعاد[٢]. لذلك يمكن تصنيف الأمثال العاميـــة فـــى نســـق

---

(١) وهو النسق الذى اتبعناه فى كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولى القاهرة ١٩٨٨.

(٢) اعتمدنا على كتاب أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية. الطبعة الثانية، دار الكتاب العربـــى القاهرة ١٩٥٦.

العقائد الأشعرى ليس فقط طبقاً للألفاظ بل أيضاً للموضوعات. فقد يكون اللفظ فى الذات والصفات مثل الرب، الله، ولكن المعنى فى الجبر والاختبار أى فى الأفعال.

ويمكن فهم الأمثال العامية بإرجاعها إلى التجربة المعاشة المشتركة باعتبارنا مصريين واستشهادنا بها فى حياتنا اليومية، دون أخذ موقف منها بالرفض أو القبول وممارسة أساليب الجدل الكلامى القديم. يكفى الوصف لمعرفة ترسب العقائد الأشعرية فى الوجدان الشعبى الذى أعاد إنتاجها عبر التاريخ فى الأمثال العامية. وليست مسؤولية أحد بل هو واقع فى التاريخ الاجتماعى والثقافى للأمة. وقد تكرر فى أكثر من بلد عربى وإسلامى. الأمثال العامية المصرية مجرد نموذج لما يمكن أن يتم على مستوى كل قطر عربى أو إسلامى. تعطى هذه الدراسة مجرد نموذج للمصلح الدينى الاجتماعى الذى يود إعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث تكون حاملاً للإصلاح الدينى حتى تنجح محاولة ابن رشد هذه المرة فى "الكشف عن مناهج الأدلة" التى اقتصرت قديماً على علم الكلام الأشعرى فى أمهات الكتب والمصادر الأشعرية العالمة.

ففى نظرية العلم، المقدمة الأولى إجابة على سؤال: كيف أعلم؟ لا يوجد إلا مثلان. "زى طور الله فى برسيمه" ينقد الجهل ويشبه الجاهل بالثور الذى لا يعمل إلا فى أكل البرسيم، فهو لا يعمل عقله ولا ستدل. والعقل أساس النقل، والبرهان طريق الشرع. والثانى "ما يعرفش طظ من رحمة الله" إشارة إلى نفس الجاهل الذى لا يعلم شيئاً حتى رحمة الله كنقطة إحالة بديهية يحكم بها على الأشياء. وهى عقيدة أشعرية، تغليب الرحمة على العدل.

كما تقل الأمثال العامية فى موضوع الذات والصفات لأنه موضوع نظرى لا تقوى عليه الأمثال العامية ولا يرتبط مباشرة بمصالح الناس وحياتهم اليومية. ولا يوجد إلا مثل واحد فى صفة الكلام بعد أن يتحقق فى القرآن مثل سورة عبس "إحنا بنقرأ فى سورة عبس" للذى يقرأ القرآن أو يستمع إليه ولا يفهم أو الذى لا يفهم بإطلاق بالرغم من تكرار القول حتى ولو كان سورة عبس. ليس المقصود هنا القرآن فى ذاته بل الفهم الإنسانى الضرورى والذكاء الطبيعى فى الحياة اليومية.

وبالرغم من أن العقل والنقل موضوع تال لخلق

الأفعال إلا أنه لا يوجد فيه إلا مثل واحد "ربنا عرفناه بالعقل". وهو مثل اعتزالى يجعل العقل طريقاً إلى معرفة الله. وهو أيضاً مثل أشعرى. فالعقل النظرى قادر على الوصول إلى إثبات وجود الله. وهو ما يمكن للمصلح إبرازه دفاعاً عن العقل والعقلانية دون الاكتفاء بالاستناد إلى المعتزلة وابن رشد من الموروث أو العقلانية الغربية من الوافد. ثم يظهر موضوع الجبر والاختيار كموضوع رئيسى للأمثال العامية، الكسب عند الأشاعرة، خلق الأفعال عند المعتزلة، وأقرب إلى الجبر فى الأمثال مما يدل على غياب المعتزلة فى الثقافة الشعبية إلا فى مثل أو مثلين، وتحول الكسب الأشعرى إلى جبر جهمى بفضل التصوف ومقامات الصبر والتوكل، مما يدل على ازدواج الأشعرية بالتصوف منذ الغزالى وحتى الآن فى الثقافة الشعبية.

وتقوم كل الأمثال على إنكار الأسباب، وعدم الربط بين العلة والمعلول. ويتجلى ذلك فى كثير من الأمثال التى تدور حور البركة والاتكال ولتفويض كل شئ إلى الله والنصيب والرزق المقدر والصبر والاعتماد التام على المشيئة والإرادة الإلهية. فالرب فى كل مكان. يقال مثلاً

"خليها فى قشها تجى بركة الله" بالرغم من وجود علة ومعلول. ومثل "بارك الله فى المرة الغربية والزرعة القريبة". ومعروف أن الزواج بالأقارب مضر بالإنجاب، والزرع القريب أسهل فى العناية والحصاد. وإذا بدأ الفعل فى المثل العامى فإنه ينتهى إلى اتكال مثل "خذ من عبد الله واتكل على الله"، وهو يقارب معنى الحديث "اعقلها وتوكل" وهو أقرب إلى الكسب الأشعرى والهجرة من بلد إلى بلد آخر "من بلاد الله إلى خلق الله". فالله فى كل مكان مع أن الهجرة سببها الطغيان أو ضيق الرزق أو السعى فى طلب العلم "البلاد بلاد الله والخلق عبيد الله"، وأيضاً "رب هنا رب هناك"، "الرب واحد والعمر واحد"، وهو ما اعتمد عليه الأفغانى فى إعادة تفسير القضاء والقدر بمعنى الإقدام والشجاعة دفاعاً عن حرية الأوطان. وبالرغم من سواد الأرض وقدرتها على الإخصاب إلا أنه لا يوجد ضمان فى قدرتها على الإطعام "أهى أرض سودة والطعام الله". وهناك أمثال أخرى صريحة ضد الأخذ بالأسباب والمبادرة بالأفعال والاعتماد على الذات مثل "اللى زمرنا له راح الله"، وكأنه لا يوجد ربط ضرورى بين العلة والمعلول، بين الفعل ونتائجه،

بين البذر والحصاد. وأيضاً "على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد"، وكأنه لا يوجد ضمان فى زرع النخل والحصول على الثمر. ومثل "آل يارب سلّم وغنّم قال يارب سلم وبس"، وكأن المطلوب هو حماية الله للفعل وليس الحصول على نتائج الفعل. كذلك لا يضمن مربى المواشى شيئاً من تربيته لها فالكل من عند الله "مالك مربى آل من عند ربى". ويستوى فى ذلك تربية الماشية أو تربية الذقون. وهناك إحساس فى بعض الأمثال العامية بالأوضاع وضرورة تغييرها ثم إحالة الأسباب إلى الله. فالغلاء مرذول ولكن الله قادر على الذهاب به "الله يرجّع الغلا ولا كياله".

ويتجلى إسقاط التدبير فى الأمثال العامية حول الرزق والنصيب مما يوحى بالاتكال والقدرية. فالرزق يوماً بيوم، تلك قدرات الإنسان ومدى الإعداد للمستقبل الذى هو بيد الله "رزق يوم بيوم والنصيب على الله". ولا يوجد سبب ضرورى بين العمل والرزق. فمن لا يعمل قد يرزق، وقد يرزق من لا يعمل "رزق الهبل على المجانين". ولا داعى للعمل لأنه "من عمود لعمود ياتى الله بالفرج القريب". ولا داعى للكسب لأن "المفلس فى أمان الله".

ويتحول النصيب والرزق إلى قدرية شاملة. فالله لا يرزق إلا بحساب، لا يعطى الإنسان إلا قدر ما يحتاج إليه وبالتالى يقل السعى ويضعف الاجتهاد، "ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا". كما أن فعل الله يتكيف طبقاً لحاجة الإنسان حتى ولو كانت فى حدها الأدنى أو أقل مثل "ربنا ريح العريان من غسيل الصابون". والمظلوم وظلوم، "ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ييجى النامش"، وأيضاً "المتعوس متعوس ولو علقه على راسه فانوس".

ثم يدخل مقام الصبر من التصوف ليثبت إسقاط التدبير وليمنع الفعل من المبادرة. فالصبر هو الطريق إلى نيل المراد، والتحلل من الصبر لا يؤدى إلى شئ لأن أمر الله نافذ فى كلتا الحالتين، "إن صبرتم نلتم وأمر الله نافذ وإن ما صبرتم قبرتم وأمر الله نافذ". وإذا كانت الثورة فى النفس فدواؤها الصبر وليس انفجارها "الغير مرة والصبر على الله". والصبر يكون مدى الحياة "ما وراء الصبر إلا القبر". ومع ذلك هناك أمثال عامية أخرى أقرب إلى الاعتزال توحى بخلق الأفعال والربط بين الأسباب والمسببات. فالسكين يذبح بصرف النظر عن تدخل المشيئة الإلهية، "إن شاء الله خدها

يندبح بها قال إيش عرفك إنها سكينة". والنار تحـرق مـن يضع نفسه فيها، "اللى ينوى على حرق الأجران ياخده ربنـا فى الفريك". فلا يتدخل الله فـى العلاقـة الضـرورية بـين الأسباب والمسببات. والذى يمسك بـالمحراث ولا يحـرث فالسبب الثوران اللذان يجران المحراث وليس تـدخل الإرادة الإلهية، "على رأى الحراث الله يعلن الجوز".

وهناك أمثال عاميـة صـريحة تـدعو إلـى الأخـذ بالأسباب. فهناك قانون للبيع والشراء مثل السعر "بين البايع والشارى يفتح الله". ووضع التقاوى فى الأرض سبب الزرع وإلا كان عبثاً، "تقاوى بلا زرع أو زرع بلا تقاوى"، "مالـك بتقاوى من غير تقاوى والله حسابك ما جايب همه". وسـب الناس له سبب والتوجه إلى الأسـباب أفضـل مـن لعـن المسببات، "قال الله يلعن اللى يسب الناس قال الله يلعن اللـى يحوج الناس لسبه". والإنسان لا يؤدى بنفسه إلـى التهلكـة. فمن عرض نفسه للظلم هلك. فهناك علاقة ضـرورية بـين الظلم والهلاك، وبين العدل والسلامة، "قال رب دخلنا بيـت الظالمين وطلعنا سالمين قال وإيش دخلك وإيش طلعك".

وهناك أمثال عامية أكثر صراحة تدعو إلـى الفعـل

والمبادرة والسعى والكد والكدح فى الرزق مثل "الرزق يحب الخفية". فكل ميسر لما خُلق له، "ربنا ما يحلك القحف عدله". ولا يلجأ إلى القدر إلا العاجز، "العاجز فى التدبير يحيل على المقادير". والعاجز عن الرزق يحيل السبب إلى الله، "المضلف يقول الرزق على الله". والاتكال يحيل إلى النصيب، "الغراب الدافن يقول النصيب على الله". ولكن هذه الأمثال الاعتزالية أقل شيوعاً من الأمثال الأشعرية.

وفى السمعيات، النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة تكثر الأمثال العامية فى النبوة وفى الإيمان والعمل وتقل فى المعاد وتندر فى الإمامة. والغالب على موضوع النبوة اليهود والنصارى كمجموعتين مستقلتين لكل منهما خصائصه، ولا يشتركان إلا فى مثل عامى واحد مما يدل على الإحساس الشعبى بمدى التمايز بين الاثنين. ولا يتعلق المثل العامى باليهود والنصارى كما هما عليه بل على الإحساس الشعبى بهما نتيجة لتعاملهما مع المسلمين. وهو ما يعادل الفرق غير الإسلامية عند الأشعرى فى مقالات غير الإسلاميين والقاضى عبد الجبار فى "الفرق غير الإسلامية" وما أدمجه الشهرستانى فى "الملل والنحل" وابن حزم فى

"الفصل"، والرازى فى "الاعتقادات" عن اليهود والنصارى.

فاليهودى مرتبط بالمال، يخفى غناه بدعوى عدم التعامل مع المال يوم السبت، "أفلس من يهودى نهار السبت". وعندما يفلس اليهودى يبحث فى دفاتره القديمة لعله يجد ديناً له عند أحد. فهو المرابى الذى يكتب ديون الناس ويدون حقوقه ولا ينسى، "لما يفلس اليهودى يدور فى دفاتره القديمة". واليهودى بالرغم من غناه المادى فقير فى الدنيا والآخرة فقراً روحياً، "زى فقر اليهود لا ديناً ولا آخرة".

واليهودى منافق يظهر غير ما يبطن، ويبطن غير ما يظهر. فمقابر اليهود بيضاء من الخارج ولا رحمة كانت فى قلوب موتاها، "زى طرب اليهود بياض على قلة رحمة". وكذلك قراءة اليهود للتوراة ثلثاها كذب، "زى قراءة اليهود تلتنها كدب". ووجه اليهودى نظيف من الخارج ولكن لباسه وسخ أى ان كلامه حسن وأفعاله قبيحة، "زى اليهود وش نضيف وجبة زى الكنيف".

واليهودى عاصى لشريعته، ولا يطبق قانونه وكما لاحظ الرسول عليهم وأدانهم القرآن لإنكارهم ما هو مدون لديهم فى التوراة. فمهما قرأ داود المزاميز فلا سمع ولا

طاعة، "تقرا مزاميرك على مين يا داود". يدعى أنه موسى وهو فرعون، "اللى تقول عليه موسى تلقيه فرعون". وهو تقابل بين العدل والظلم، "اللى ما يرضى بحكم موسى يرضى بحكم فرعون".

واليهودى لا يعرف حلال أو حراماً بل لا يعرف إلا مصلحته الشخصية، "سيدنا موسى مات، ناشف طرى هات".

واليهودى لا يسعى فى مصالح الناس، "احتاجوا اليهودى قال اليوم عيدى". ولا يفيد بشئ، "زى ساعى اليهود ما يودى خبر ولا يجيب خبر" لأنه لا يعيش إلا لنفسه، ولا يعمل إلا لصالحه.

والإشارة فى الأمثال العامية إلى النصرانية أقل، مما يدل على أن خبرات الحياة المشتركة مع اليهود أعمق وأعنف وأكثر حضوراً من خبراتهم مع النصارى فالنصارى أيضاً قوم منعزلون لهم إيمانهم الخاص لا يعلنون عنه وثابتون عليه مهما تغيرت الأقوال والأفعال. ومن ثم من الصعب أن تتحول إلى إيمان أو إلى فعل مغاير، "قالوا يا كنيسة أسلمى قالت اللى فى القلب فى القلب". والكنيسة تعرف أصلها وقادرة على التمييز بين النصرانى وغيره، "الكنيسة

تعرف أهلها".

ويضرب المثل بالزواج النصرانى على الأبدية نظـــراً لتحريم الطلاق، "جوازة نصرانية لا فراق إلا بالخناق". ومع ذلك هناك مثل عامى ينقد التابعين للنصارى، الآكلين علـــى موائدهم، الموالين لهم، والمعادين للمسلين، "اللى ياكل عيش النصرانى يضرب بسيفه". وهو نفس المعنى الـــذى للمثـــل الوحيد الذى يجمع بـــين اليهـــود والنصـــارى وهـــو كـــون المجموعتين من الغرباء وليسوا من أولاد البلد، قـــد يتـــبعهم الناس طمعاً فى أموالهم وتخفياً عن أعين الناس مثل: "لليهود والنصارى ولا ولاد الحارة".

ويظهر موضوع النبوة ايضاً فـــى الأخـــذ بالأســـباب والمعجزات بين القبول والرفض. فبعض الأفعال ليس لها إلا النبى لأنه الأقدر عليها، "مالها إلا النبى". وأحياناً يعبر المثل عن ضرورة الأخذ بالأسباب كما يفعل أهل الحرف، فالنـــاس أعلم بشؤون دنياهم مثل: "انت نبى واللا كوالينى". وأحيانـــاً يعبر المثل عن الغضب الشعبى من موقف لا يباركه الله ولا يصلى عليه الرسول مثل: "لا صلى عليـــه ولا ســـلم". وقـــد يظهر المعنى الإنسانى للنبوة وهـــو التراســـل بـــين الأرواح

والألفة بين القلوب، وام قد يتحول أيضاً إلى الأغانى الشعبية مثل: "من القلب للقلب رسول".

أما بالنسبة للمعاد فالأمثال العامية فيه قليلة مما يوحى بارتباط الناس فى حياتهم اليومية بأمور الـدنيا أكثـر مـن ارتباطهم بأمور الآخرة، الملائكة والشياطين، الجنة والنـار، وإبليس وجهنم، والموت والقيامة، وإنها فى الإحساس الشعبى أقرب إلى الصور الفنية التى تعبر عن حقائق فى هذه الحياة الدنيا. والغالب على الأمثال موضـوعات الجنـة والنـار. يضرب المثل بهما بمعنى التعارض والرغبة فى أخذ الاثنين فى الدنيا، "عين فى الجنة وعين فى النار". ويرفض المثـل العامى الاختيار بين الاثنين لأن "اللى ما ينفع للجنـة ينفـع للنار" ويضرب المثل على الاستحالة فى نيل المراد بمثـل: "طمع إبليس فى الجنة". كما يضرب المثل بالنار، بنار الدنيا، نار الفقر والحفاء، "جهنم وعند البراطيش". كما يضرب المثل بالملائكة والشياطين على استحالة الاجتماع بين النقيضين فى الدنيا، "إذا حضرت الملائكة ذهبت الشياطين". وأخيراً يدرك الحس الشعبى أن المساواة فى الدنيا لا تكون إلا فى الموت، "ربنا ما سوّانا إلا بالموت". فهو حق علـى الجميـع، علـى

الأغنياء والفقراء، الأقوياء والضعفاء، الحكام والمحكــومين، الظالمين والمظلومين. كما يدرك الحس الشعبى أن القيامــة عند موت الإنسان وليست القيامة كموضوع كونى، فالــدين للفرد ليس للكون، "قالوا يا جحا إمتى تقوم القيامة قــال لمــا أموت أنا".

ثم يأتى موضوع الإيمان والعمل فى الدرجة الثانية من الأهمية مع موضوع الجبر والاختيار نظراً لتعلقهمــا معــاً بالعمل فى الدنيا وهما يكوّنان معاً أكثر من نصف الأمثــال العامية عن العقائد الدينية، مع أنه الموضــوع الســابع قبــل الأخير، وهو الإمامة، فى النسق العقائدى الأشعرى. ويشمل كما هو الحال فى علم الكلام موضوعات الإيمــان بالقلــب، والقول باللسان والعمل بالأركان. فالإيمان بالقلب، والخشــية من الله، ومن لا يخشى الله يُخشى منه، "اللى ما يخاف مــن الله خاف منه". والشكوى لا تكون إلا لله لأن: "الشكوى لغير الله مذلة". والجشع مرض القلب لأنه: "ما يملئ عين ابن آدم إلا الترابط. والتوبة الصادقة هى التى تتضمن العــزم علــى عدم العودة إلى الذنب، "كل ما قول يارب توبة يقول الشيطان بس التوبة".

وكما تعرض علم الكلام للإيمان والكفر تناولت بعض الأمثال العامية أيضاً بعد موضوع الإيمان الصادق الكفر. فالكفر قد يبدو على غير ما هو عليه ولكنه فى الحقيقة يقود إلى جهنم، "زى قبور الكفار من فوق جنينة وتحت نار". وهو مثل مستقى من عناية اليهود والنصارى بقبورهم ومناظرها حتى ليسحبها السائح حدائق أو متاحف على عكس قبور المسلمين ومجاريها الطافحة وطرقها المرتبة ونقص مياهها وخدماتها الصحية وسكن الملايين فيها وهم سكان المقابر، فالأحياء أولى من الأموات. كذلك يضرب المثل بالكفر فى أول الكلام دون الانتظار إلى نهايته، "أول القصيدة كفر". كما تعبر بعض الأمثال العامية عن الإقرار باللسان، ونقض الطأطأة بالرأس دون الإعلان باللسان، "ألف طأطأ ولا سلام عليكم"، مما يدل على أهمية الإقرار بالشهادتين، وكذلك عدم الكذب على الله والناس، "ربك وصاحبك لا تكذب عليه".

ثم تتناول معظم الأمثال موضوع الأفعال وصلتها بالإيمان وهو الموضوع الذى عرضته العقائد الدينية فى حكم مرتكب الكبيرة بين الكفر (الخوارج) والرجاء (المرجئة) والمنزلة بين المنزلتين (المعتزلة). والأفعال التى تقع تحت

المسئولية هى أفعال العقلاء البالغين وليست أفعـــال الصـــبية الصغار لأن: "الصغار أحباب الله" على عكس رأى الخوارج اللذين يؤخذون الأطفال بجزيرة الآباء ويحبذون قتـــل أولاد الكفار. وفى نفس الوقت قد يصعب الفعل ولا يحتاج إلا إلى معجزة حتى يتحقق، "ربطة قرمانى ما تنحل إلا فى مكـــة". وتتناول كثير من الأمثال العامية أفعال الشـــرع، العبـــادات كالصلاة والصوم. فإذا حثت بعض الأمثال على أن الصــــلاة خير من النوم كما هو الحال فى الآذات رد الحس الشـــعبى بأن كليهما تجربة وأن التجربة أصدق فى الحكـــم، "الصــــلاة أخير من النوم قال جربنا ده وجربنه ده"، ودون الانتهاء إلى أيهما أفضل. والصلاة فرض على المؤمنين كتاباً موقوتاً، ولا يدرك الإنسان أهميتها إلا إذا حضره الموت، "جاءك المـــوت يا تارك الصلاة". والمثل الدينى هنا له معنى عام أى وقـــوع الكارثة قبل الاستعداد لها. وينقد المثل العامى مـــن يصـــلى لقضاء الحاجة فإذا ما انقضت الحاجة انقطع عـــن الصـــلاة، "زى التركى المرفوت يصلى على ما يســـتخدم". والوضـــوء شرط الصلاة وقبلها وإلا لو سبقها بمدة طويلة فقـــد يـــنقض الوضوء مما يدل على ضرورة الإحساس بالوقت اســـتعداداً

للفعل، "اللى يتوضا قبل الوقت يغلبه". ويضرب المثل أيضاً بالمسحراتى بعد انقضاء رمضان على ضرورة الإتيان بالفعل فى وقته، "عملوه مسحر قال فرغ رمضان". كما يضرب المثل على من لا يعجبه العجب حتى ولو كان الصيام فى رجب، "ما يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب".

وهناك عدة أمثال عامية تتعلق بتطبيق الشرع من عدمه. فالحارس على الشئ قد يكون أول الطامعين فيه، "إن سلم المارس من الحارس فضل من الله". وقد يكون حامى الحمى أول سارق له، "حاميها حراميها". ومع ذلك تجب الحراسة لأن "الرزق السايب يعلم الناس الحرام". ولا فرق بين الحلال والحرام، "حلال كلناه حرام كلناه". ومع ذلك فالرزق من السماء لا يجوز منعه حتى ولو كان ضئيلاً، "رزق نازل من السما من خرك غبرة جابو سد سده". كما "أن الزيادة فى الوقت حلال". لأنه فيه خير يعم الناس. لذلك تحبذ كثير من الأمثال العامية الصرف والإنفاق على المنازل وأهل البيت خير من الصرف على بناء المساجد والجوامع فحياة الناس أولى، والله غنى عن العالمين. الحفاظ على الحياة أحد مقاصد الشريعة الكلية التى لأجلها وضعت

الشريعة ابتداء. "كل لقمة فى بطن جائع أخير من بناية جامع". وما يحتاجه البيت فهو حلال له حرام فى الجامع، "اللى يلزم البيت يحرم على الجامع". حتى ولو كان الأمر مجرد حصير، "حصيرة البيت تحرم على الجامع". ولا يجوز الصدقة على الآخرين وأهل الدار فى احتياج، "الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت". والأقربون أولى بالشفعة.

وأخيراً تنقد كثير من الأمثال العامية مظاهر النفاق الدينى فى السلوك اليومى لرجال الدين الخطباء والأئمة ورجال الدين وأهل الفتوى والقضاة. فالخطباء ليسوا أهلاً للخطابة، "هاتوا من المزابل وحطوا على المنابر". والأئمة أهل ضلال، "ضلالى وعامل إمام والله حرام". ورجل الدين يلف العمامة للزينة الخارجية والباطن خراب، "ما كل من لف العمامة يزينها". والعمة يحتاجها الناس فى الدنيا وليست دليلاً على التقوى والآخرة، "هنا عمتك ويم القيامة خدها". والمفتى أو القاضى يحكم صعباً إذا لم يخصه الأمر وحكماً سهلاً ميسوراً إذا كان فى مصلحته، "قالوا للقاضى يا سيدنا الحيطة شخ عليها كلب قال: تنهدم وتتبنى سبع. قالوا دى الحيطة بينا وبينك قال: أقل من الماء يطهرها".

وتل الأمثال العامية فى الموضوع الأخير فى العقائـــد الأشعرية وهو موضوع الإمامة ربما لأن أهــل الســنة لــم يجعلوها أصلاً من أصول الدين وجعلوهــا فرعــاً. وربمــا لعزوف الناس عن الدخول فى المعارضة السياســية دخــولاً مباشراً اتقاء لشر الحكام. فالإمام غائب والحاكم بعيد، "الشيخ البعيد مقطوع ندرة". ومن ثم يدير الشعب ظهره للحاكم كأحد أوجه المعارضة له، المقاومة السلبية بتجاهله بــالرغم مــن توافر الأمثلة على الظلم الاجتماعى والدعوى أحياناً إلى أخذ الحقوق واستردادها.

أما الخاتمة فى النسق الأشعرى التى سنها الغزالى فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" عن "فيما يجب تكفيره مــن الفــرق" والتى تعتمد على حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم والذى يستبعد كل اجتهادات الأمة خاصة الاتجاهات المعارضة للسلطة ولا يبقى إلا على عقائد الفرقــة الناجيــة وهى فرقة السلطة فإن المثل الشــعبى الوحيــد حــاول رد الاعتبار للفرق وإحياء تعدديتها إذ إن: "كل شيخ وله طريقة". تبعاً لروح الفقه القديم أن الحق النظرى متعدد والحق العملى واحد وتأسياً بحديث الرسول "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم

اهتديتم".

هذا مجرد نموذج لدراسة العقائد الدينية فـــى الأمثـــال العامية أحد جوانب الثقافة الشعبية. ويمكن أن يتم فى بـــاقى نواحى الأدب الشعبى فى السير مثل الهلالية وفى الأزجـــال والمواويل الشعرية، وفى الأغانى التـــى يؤلفهـــا المحـــدثون ويظل يسمعها الناس من أساطين الغناء، وفى النكات الشعبية التى تعتبر سجل مواقف الناس فـــى الأزمـــات ســـواء فـــى علاقاتهم الاجتماعية فيما بينهم أو فى علاقاتهم بالحكام. هـــذا مجرد نموذج لدراسة الفلســـفة الإســـلامية وبنـــاء الإنســـان المعاصر عن طريق الدخول فى الثقافة الشعبية التى تـــربط بين الماضى والحاضر، بين القدماء والمحدثين[١].

---

(١) انظر دراستنا السابقة عن الثقافة الدينية والاجتماعية فى الأمثال العاميـــة فى "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية"، "الفلاح فى الأمثـــال العاميـــة" قضـــايا معاصـــرة ص٢١ دار الفكـــر العربـــى، القـــاهرة ١٩٧٦ " ص٢١١-٢٢٧، ص٢٦-٢٨٠ وأيضاً المرأة فى الأمثال العامية. هـــاجر (٣) ١٩٩٨.

صـــورة المــرأة

فى الأمثــال العاميــة المصريــة

١- بعض الملاحظات الأولية.

مازالت المجتمعات التراثيــة تســتمد ســلطتها مــن موروثها الثقافى القديم الذى مازال حياً فى وجدانها الثقــافى يمدها بتصوراتها للعالم وبأنساق القيم وبمعــايير الســلوك. وغالباً ما يكون تراثها مدوناً فى صيغة نصــوص دينيــة أو أدبية أو شفاهياً فى صيغة روايات وسير وأمثــال عاميــة. تستشهد به الناس، وتعتبره سلطة واجبه الإشباع إما لتبريــر مواقفها للرضا والاستسلام لكل ما تجد نفسها فيه من أوضاع اجتماعية بعد أن كشف لها الموروث الثقــافى مصــيرها أو للثورة عليها كما تقتضى بذلك تجربة الشعوب التى دونتهــا الأمثال العامية وسير الأبطال. لذلك تصف بعــض الأمثــال

(*) مشروع بحث "التراث والثقافة الشعبية والتطــور الاجتمــاعى"، مركــز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٢.

العامية ما هو كائن بينما يُحدد البعض الآخر مـــا ينبغـــى أن يكون. فالمثل العامى ليس فقط تقريراً لواقع ولكنـــه أيضـــاً وضع لمعيار. لذلك يتفق البعض منها مع الشرع بينما يختلف معه البعض الآخر. فالشرع أيضاً إقرار للواقع والفطرة وفى نفس الوقت تطوير لها نحو الكمال لتحقيـــق مـــا ينبغـــى ان يكون. وهذا ما يفسر أيضاً بعض التنـــاقض بـــين الأمثـــال العامية. وهو ليس فى الحقيقة تناقضاً لأن الحياة أيضاً تفرض أحياناً سلوكاً متشابهاً ومعقداً. فالأخلاق مواقف وليست عقلية. ومنطق الحياة لا يقوم على الاتساق كما هو الحال فى المنطق العقلى الصورى بل قد يقوم أحياناً على التناقض والتعارض والتضاد، وإثبات الشئ ونقيضه فى آن واحد[1].

وهناك بعض الأمثال العامية فى صيغة المؤنث ولكنها لا تتعلق بصورة المرأة على وجه الخصوص بـــل المـــرأة والرجل على حد سواء أو الإنسان بصـــرف النظـــر عـــن الجنس. ويدل ذلك على أن المرأة هى الجـــنس الأعـــم وأن

---

(١) وقد قمنا بمحاولتين سابقتين فى هذا الاتجاه: الأولى "الفلاح فى الأمثـــال العامية". والثانية "التفكير الدينى وازدواجيـــة الشخصـــية" فـــى "قضـــايا معاصرة"، جـــ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص١١١-١٢٧، ص٢٦٩-٢٨٠.

الرجل هو النوع الداخل تحت الجنس. وهذا عكس ما هو شائع فى اللغة العربية عن الإشارة إلى المرأة بصيغة المذكر على التغليب. المرأة فى الذهن الشعبى تسبق الرجل وعنوان له[1]. قد يكون المثل على لسان المراة من حيث الشكل

---

(١) بعض هذه الأمثال العامية مثل:

- بنت الدار عورة (٨٣٠)
- اتغندرى وقولى مقدرى (٥٨)
- اللى تحبل بالليل تولد بالنهار (٢٥٥)
- اللى فى بال أم الخير تحلم به بالليل (٣١٨)
- اللى فيه عيشه تاخده أم الخير (٣٢٥)
- اللى يجّوز أمى أقول له يا عمى (٤٣٩)
- اللى يجّوز ستى أقول له يا سيدى (٤٤٠)
- اللى يستحى من بنت عمه مايجبش منها غلام (٤٦٦)
- أم قويق عملت شاعرة فى السنين الواعرة (٥٢٦)
- بعد ما كان سيدها يطبل فى عرسها (٧٩٨)
- جابوا العامية ترد الرمية (٩٢٣)

الرقم بين القوسين هو رقم المثل العامى فى مجموعة أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية مشروحة ومرتبة على الحرف الأول من المثل، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربى، مصر ١٩٥٦. وقد اقتصرنا على هذه المجموعة دون غيرها كعينة ممثلة للأمثال العامية دون إحصاء شامل لها وإعطاء كل الصور الممكنة عن المرأة فى الأمثال العامية.

اللغوى أو ضرب للمثل بها. ولا يتضمن صورة المرأة على وجه الخصوص. بل ينطبق على المرأة وعلى الرجل على حد سواء. قد تكون الصيغة مؤنثة والمقصود المعنى المجازى زى الذى يشمل الرجل أيضاً أى الإنسان وليس المعنى الحرفى الخاص بالمرأة. المؤنث هنا له دلالة عامة على المؤنث والمذكر على حد سواء. وهناك أمثلة أخرى قد تشير إلى المرأة عن طريق العند أو العكس أو القلب. فالحديث عن الرجل قد يتضمن حديثاً عن المرأة عن طريق السلب. كما أن الحديث عن الزوج قد يتضمن حديثاً عن المرأة عن طريق الإضافة. وأحياناً يموت التمايز فى نفس المثل بين الرجل والمرأة بصيغتين متمايزتين، الأولى للمؤنث، والثانية للمذكر[1]. ولكن الغالب هو الشكل الأول، الإشارة بصيغة المؤنث على المذكر وكأن المؤنث أصبح الدلالة العامة على الإنسان.

وتتكرر بعض الأمثلة إما بنفس الصياغة أو باختلاف وفروق بسيطة مما يدل على تواترها أو على نشأتها فى

(١) وذلك مثل: يموت الزمار وصباعه بيلعب، فى مقابل: تموت الرقاصة ووسطها يلعب (٩٠٩) أو تموت الغازية وصباعها يرقص (٩١٠).

ظروف متشابهة. فالطبيعة البشرية واحدة تتجلى فى تــوارد الخواطر والأفكار والأمثال والتشبيهات ليس فقط داخل شعب واحد بل عند عديد من الشعوب. وقد يســاعد رصــد هــذه الأمثال المتوافقة عند الشعوب على معرفة الطبيعة البشــرية الواحدة عبر الشــعوب والأقــوام ومــن خــلال العصــور والأزمان. ومع ذلك هناك أمثلة أكثر دلالة من أمثلة أخــرى نظراً لاختلاف الظروف الاجتماعية من عصر إلى عصــر. فما كان دالاً فى الماضى قد لا يكون دالاً الان، كما تختلــف الأمثال فيما بينها من حيــث القــوة والضــعف، الوضــوح والغموض، المباشرة والتوسيط.

ويمكن تصنيف الأمثال العامية عن المــرأة لمعرفــة صورتها إلى عدة صور تبدأ من المرأة كفرد أنثى لها جمالها البدنى ولها شخصيتها وبناؤها النفسى حتى المــرأة العاملــة التى لا وجود لها. وما بينهما تظهر صورة المرأة فى مكانها الطبيعى، الزوجة الواحدة أو المتعددة، والمطلقة، والخليجية، والأم، والابنة، والأخت، والحماة، والقريبة، والخادمة التــى تعمل فى الأسرة، والغائبة التى لا عمل لها فى المجتمع.

٢- الأنثـــى.

وتصور بعض الأمثلة القليلة قيمة المـــرأة كموجـــود جمالى فى حد ذاته بصرف النظر عن الوظيفة الاجتماعيـــة التى يؤديها الجمال من أجل أن تصبح المرأة زوجة. فالجمال قيمة فردية مطلقة فى المرأة وليس لها بديل آخر فى زوج أو ولد "اللى ما يغلّيها جلدها ما يغلّيها ولدها" (٢٨٣). فالجلد هنا رمز على ما هو خاص بالمرأة وما يلتصق بها. الجلد هـــو الشخص. لذلك كان النعيم والعذاب فى الجلد عـــن طريـــق اللمس. كما أن العشق لا يكون إلا للجمال المطلق مثل جمال القمر الذى طالما ضرب به المصل لجمال المرأة – الأنثـــى فى الأغانى والمواويل الشعبية "إن عشقت عشق قمـــر، ون سرقت اسرق جمل" (٦٠٦). فالجمال من عظـــائم الأمـــور، يدفع الإنسان إلى نيل الحد الأقصى وإظهار الطموح والرغبة فى التفوق ونيل الكمال. الجمال هنا هو الكمال. وهـــو مثـــل "اعشق غزال والا فضها". والجمال الطبيعى قد يحتاج أيضاً إلى التزين من صنع الأنثـــى طبقـــاً للأعـــراف والعـــادات الاجتماعية كما تفعل العروس يوم الزفاف "العروســـة فـــى

صنيفها وأهل المحلة متحففـــة". فـــالأولى هـــو أن تتحفـــف العروس وتتجمل وتتزين لا أن يفعل ذلك أهل القريـــة بـــلا مناسبة.

وقد يتكامل الجسد فيكون الجمال فى القصر والقبح فى الطول "جوز القصيّرة يحسبها صغيّرة" (٩٨٦) لأن كبر السن لا يظهر على القصيرة كما يتغير جمال الجسد بتغير الســـن، فيقل مع العمر "البنات بسبعة وجـــوه" (٨٢٦). وهـــذا هـــو الجمال النسبى نظراً لارتباطه بالجسد.

وفى مقابل الجمال يوجد القبح. وإذا كان الجمال رمزه القمر فإن القبح مثال العوراء. لذلك كثرت الأمثلة حولها مثل "تبقى عورة وبنت عبد ودخلتها ليلة الحد" (٨٧٠). فالعوراء السوداء ليست فى حاجة إلى إعـــلان وفـــرح وتهـــانى بـــل الأفضل لها الزواج فى صمت. وأيضاً "تغور العورة بفدانها" (٨٩٧). فالجمال يسبق الغنى. والقبح مع الغنى لا قيمة لـــه ولا يؤهل للزواج. والجمال مع الفقر أفضـــل وأكثـــر هنـــاء وسعادة. ومع العوراء تأتى العرجاء والضفدعة مثل "ادلعى يا عوجه فى السنة السودة" (٨٨) لأن الأعور عند العمى مفتح. فالجمال نسبى. والعوجاء وسط القبيحات قد تكـــون أجمـــل

الجميلات. وأيضاً "العِرْس والمعمعة والعــروس ضــفدعة" (١٨٨١). فالإعلان والأفراح والطبول والزمور والإعلان لا يكون إلا للجميلة. أما القبيحة كالضــفدعة فــالزواج صــمتاً أفضل حتى لا يتنافر قبح العروس مع جمال الزينات. ومثله أيضاً "العِرْس بزوبعة والعروس ضفدعة" (١٨٨٠).

ويمكن لجمال الشخصية أن يكون تعويضاً عن نقــص الجسد. فالجمال ليس جسدياً فقط بل يكون معنويــاً وروحيــاً وأخلاقياً كذلك مثل "يا وحشة كونى نِفْشة" (٣١٢١). والنِّفشة هى الظريفة القادرة علىحسن المداعبة فى التقابل بين قــبح البدن وجمال الروح والذى صوره ادمونــد روســتان فــى "سيرانو دى برجراك". وأيضاً "النسا مقص أعوج قال لــولاه أعوج ماكانش ينضم" (٢٩٤٠). وهو حكــم ينطبــق علــى تصور المرأة الموروث من الشرع بأنها ضلع أعــوج فــى حاجة إلى استقامة، وهى مهمة الرجل. ولكن الاعوجاج هنــا فى الثقافة الشعبية عيب فى الظاهر، ميزة فى الباطن لأنه لما انضم على الرجل وما انضم للرجل عليه كالمقص. فــالنقص فى حاجة إلى كمال. والفرد فى حاجة إلى مثنــى، والمــرأة والرجل نصفان يجتمعان فى شخصية واحدة.

والعيب كل العيب هو عدم الاعتراف بالقبح الجسدى ومحاولة إكماله بجمال الجسد، وهو مستحيل. فنقص الجسد لا يكمله إلا كمال النفس، وقبح الجسد لا يوازيه إلا جمال الروح وذلك هو حال العمشاء والعمياء مثل "عمشة وعاملة مكحلة" (١٩٦٢). فالعمش لا يغطى بالكحل بل بخفة الدم وحلو الحديث. وأيضاً "عمية وعرجه وكيعانها خارجة" (١٩٦٩). فالعمياء والعرجاء عليها بالتخفى وعدم التظاهر بإبراز باقى مفاتن الجسد مثل الذراع. فالقبح والجمال الجسديان لا يجتمعان. والرغبة فى تجاوز الواقع لا تتم بواقع مثله بل بمثال قادر على تجاوزه. وأيضاً "عمية تحفف مجنونة وتقول حواجب مقرونة" (١٩٦٨). فالعمياء التى تجمّل حواجب عيون المجنونة من أجل إبراز جمالها استحالة. ويظل الواقع واقعاً لا يتحول إلى مثال إلا بالتعويض بشئ آخر على مستوى أرفع وهو الجمال الروحى.

أما إذا وقع النقص فى الشخصية فذلك لا تعويض فيه ولا سمو. مثل النفاق والغدر والنميمة وحب الاستطلاع وذلك مثل "يا مستخبية حسِّك فرق ودنيّة" (٣١٠٩). فلا يمكن

إخفاء الظاهر أو ادعاء الحياء وعدم الرغبـــة، لأن الظـــاهر يكشف عن الباطن. وأيضاً "لا تأمن للمـــرأة إذا حطّـــت، ولا للخيل إذا أطلّت، ولا للشمس إذا ولّت" (٢٤٧٩). فقد تكـــون صلاة المرأة لإخفاء شئ على نقيض الصلاة كما يفعل الخيل بوجه خاص الذى قد يهرب والحيوان بوجه عام الـــذى قـــد يراوغ. بل هو قانون طبيعى. بالغروب الجغرافى قد يكـــون شروقاً روحياً. فصلاة المرأة لا تعبر بالضرورة عن التقوى بل عن التظاهر من أجل استرعاء الانتباه وجلـــب الأنظـــار وجذب الرجل الأتقياء. وكما يحدث أحيانـــاً فـــى وظـــائف الحجاب للنساء وإطالة اللحى، وليس الجلباب الأبيض، ومسك السبحة للرجال. لذلك الاحتراس من النساء واجب. والمـــرأة تعشق جلب الأخبار ونقلها وروايتها. فلديها قدر كبيـــر مـــن حب الاستطلاع والثرثرة مثل "أم عبر جلابة الخبر" (٥٢٤). فهى أقرب إلى الكلام منها إلى الصمت، وإلى الإسهاب منها إلى الاختصار، ومن الإيصال منها إلى التعبير مثل أجهـــزة الإعلام وقنوات الاتصال.

٣- الزوجـة.

الزوجة هى الصورة الأكثر شيوعاً وترددا وتفصيلاً فى الأمثال العامية المصرية[١]. وأعلى الدرجات فى الزواج ذلك الذى يأتى عن حب ووفاق وتآلف بين الرجل والمرأة مثل "إن كان بدك تصون العرض وتلّمه جوّز البنت للى عينها منّه" (٦٢٤). فأساس الزواج هو العواطف والاختيار الحر للمرأة المبنى على الحب وضرورة طاعة الأب وإقراره لهذا الاختيار دون قهر أو إجبار أو بناء على مصلحة أو الزواج من أجل الزواج. وأيضاً "جوزها له، مالها إلا له" (٩٩٦). فالزواج اتفاق حر بين اثنين، ورضا متبادل. وهو الأساس الشرعى للزواج. وأيضاً "العروسة للعريس، والجرى للمتاعيس" (١٨٨٦). فالألفة بين الاثنين هى الأساس وليس الأهل أو المجتمع. وقد يقع الاتفاق أيضاً فى الأسماء مثل "جوزوا رقزوق لظريفة" (٩٩٧). وعلى هذا الأساس تظهر

---

(١) بالرغم من أن اللفظ العربى الصحيح هو "الزوج" للمرأة والرجل على حد سواء ولكن تم تأنيثه فى اللغة المتداولة للإشارة إلى المرأة واستبقاء اللفظ الصحيح للرجل.

الحمية بين الاثنين وحسن التعامل والتفاهم "لقمة الراجل معترة، ماتاكلها إلا المشمرة" (٢٥٣٢). فكلاهما على نفس القدر من الذكاء والسلوك العملى. ولا ريب أن يكون الزواج من نفس الطبقة حتى يكون زواجاً سعيداً حتى ولو كانت الطبقة الدنيا "جوزوا مشكاح لريمة، ما على الاتنين قيمة" (٩٩٩). فالحب قد يكون فى الفقر وقد يكون فى الغنى، أخوة ومحبة فى الطبقة. الفقر يجمع والغنى قد يفرق.

ويقتضى هذا الوفاق التكامل فى الداخل وحسن المظهر فى الخارج. فإن كان الرجل بحراً تكون المرأة جسراً على شاطئيه "إن كان الرجل بحر تكون المرأة جسر" (٦٣٢). إن كان الرجل غضوباً تكون المرأة عاقلة. وإن كان فيضاناً تمنعه من الإغراق وإلحاق الضرر بالغير. والألفة بينهما تمنع من إفشاء أسرارهما إلى الخارج "الراجل ومراته زى القبر وأفعاله" (١٢٧٢). وفى الخير هنا يكون الإعلان، إعلان الرجل عن زينته وجماله للمرأة، بل وإعلان للمرأة وزينتها وجمالها للناس "البس يعجب مراتك، ولبِّس مراتك تعجب الناس" (٢٢٨). زينة الرجل لامرأته فى مقابل ما يوحى به الشرع من زينة المرأة لبعلها. وزينة المرأة للناس

فى مقابل ما يقرره الشرع أو العادة من الحجاب.

لذلك وجب على الرجل رعايتها واحترامها وتقديرها أمام الناس، وعدم الإضرار بها أو نفى شخصيتها وإرضاءها وحمايتها من الغربة مثل "اللى يقول لمراته يا عورة، تلعب بها الناس الكورة" (٥٠١). فمن لا يحترم زوجته لا يحترمها الناس. والاحترام فى المنزل شرط الاحترام فى المجتمع وأيضاً "اللى يقول لمراته يا هانم، يقابلوها على السلالم" (٥٠٢). فإذا احترم الرجل امرأته احترمها الناس". وأيضاً "إن كان الرجل غول، مايكلش مراته" (٦٣٣) نظراً للحب المتبادل بينهما وإثباتاً لشخصيتهما، من أجل التكافؤ بين الطرفين. والضرر الواقع على المرأة هو فى نفس الوقت ضرر واقع على الرجل "قال جاتك داهية يا مرة، قالت على راسك يا راجل" (٢١٤٩). فالرجل والمرأة متساويان فى المنافع والأضرار، ويحرص كل منهما على الآخر فى السراء والضراء. بل إن موطن الرجل وسكنه هو موطن امرأته وسكنها "قالوا يا جحا فين بلدك قال اللى مراتى فيها" (٢١٩٧). فنسبة الرجل ليست إلى بلده بل إلى بلد امرأته. ولا يأخذ الرجل امرأته إلا إلى ما يعرف من بلاد حتى لا

يخاطر بها "مرتك ماتزورهاش فى البلد اللى ما تعرفهـــاش" (٢٧٢٢).

ومصير المرأة هو الزواج. المرأة هى أساساً زوجـــة. وهى التى تجعلها أماً وحماة وضرة وخليلة. لذلك تعلن المرأة عن نفسها، فالزواج حقها "تقعد تحت الحَينيّة، وتقــول يامّـــه مالوش نيّة" (٩٠٠). ويمك أن يكون ذلك مثلاً على الحيـــاء والتظاهر بغير الحقيقة. وكذلك نفس الشئ بالنسبة للرجـــل. فمصيره المرأة. وحياة العازب حياة جحيم. يتمنـــى الـــزواج بقلبه إن استعصت الظروف. ويتوق لسماع الحـــديث عـــن الزواج ويستعذ به تعويضاً له عما يفقـــده "اركـــب حمـــارة العازب وقدّته" (١٠٧). ويتضمن المثل صـــورة الركـــوب، ركوب الحمارة بدلاً من مباشرة المرأة. أما العانس فلا مكان لها إلا بيت الأب مادامت لا تخرج منه إلـــى بيـــت الـــزوج "البايرة أولى ببيت أبوها" (٧٤٢)، وليس فى الطريق.

لذلك تحرص المرأة على مكانتها كزوجة. فلا بـــديل عن الزوج عند الأب يحضـــر الأب فـــى غيـــاب الـــزوج، ويحضر الزوج حتى ولو حضر الأب. والعيش مع الـــزوج حتى ولو كانت حياة جهنم خير من العيش مع الأب حتى ولو

كانت حياة جنة "جهنم جوزى، ولا جنة أبويا" (٩٧٦). وفـــى صيغة أخرى "نار جوزى، ولا جنة أبويا" (٢٩٢٠). فلا غناء عن الرجل. وإذا كان على المرأة أن تستظل بمـــا يحميهـــا فالأفضل "ضل راجل ولا ضــــل حيطـــة" (١٧٦٩). وعلـــى المرأة أن تصبر على الرجل حتى ولو أساء الرجل معاملتها. فليس لها إلا هو حتى يعمر بيتها، "حُرة صبرت فـــى بيتهـــا عمرت" (١٠٤٩) وحتى لا تخرب بيتها بأيديها. فأذى الرجل طارئ وليس دائماً. والمهم لها الرجل فى حد ذاتـــه ولـــيس بالضرورة غناه أو مكانته أو قدره. فالرجل فى النهاية هـــو الرجل "أقل الرجال يِغْنى النساء" (١٩٥). فالزواج إذن هـــو مصير المرأة وأن تصبح زوجة حتى يخلو البـــال ويتغيـــر الحال، "لا اتجوزت، ولا خلى بالى، ولا أنا فضــــلت علـــى حالى" (٢٤٦٨).

وتتعرض عديد من الأمثلة لكيفية اختيـــار الزوجـــة. لجسدها وجمالها أو لحسبها ونسبها. ومـــا هـــى مواصـــفات الرجل وشروطه أيضاً. غناه وماله أو قدرته ورجولته؟ قـــد يكون اختيار الزوجة لبدانتها "الراجل زى الجزار مـــايحبش إلا الســـمينة" (١٢٧٠) طبقـــاً لمقـــاييس الجمـــال العربـــى

الموروث، وتشبيه المرأة بالظبية. وبهذا المعنى تتساوى النساء. فلكل امرأة جسدها الذى يعشقه الرجل "العاقلة والمجنونة عن الراجل بالمونة" (١٨٤٦). المرأة كائن بيولوجى حى، جسد يطعم ويلتذ. والقطط بالليل كلها سوداء. وقد يذهب من يخطب امرأة لآخر ثم يخطبها لنفسه لأنها أعجبته "راح يخطبها له اجوزها" (١٢٧٩)، بعيداً عن أخلاق الأثرة والغيرية وتحقيقاً لإطلاق الإيثار والأنانية. أما من جانب الرجل فإنه قد يظن أن المال يجعله قادراً على حب بنت السلطان، "بفلوسك، بنت السلطان عروسك" (٨٠٥). ولكن المال له حدود، والطبقات الاجتماعية لا يمكن اختراقها "لو كان الحب بالخاطر، كنت حبيت بنت السلطان" (٢٥٥٢). ويبدو تناقض المثلين لصحة كل منهما فى موقفه الخاص، وتعبيره عن حالتين واقعتين وإن كانت متضادتين، فالحياة ميدان التضاد.

وبالرغم من هذه الصورة الإيجابية للمرأة كزوجة تبدو بعض الصور السلبية الأخرى ضد الزواج وتفضيل العزوبية من جانب الرجل. فقد تكون حاجة الزوجة إلى رجل أكثر من حاجة الرجل إلى زوجة. لذلك قيل "امشى فى جنازة، ولا

تمشى فى جوازة" (٥٣٤). وكأن الزواج أكثر رهبـــة مـــن الموت وذلك لصعوبة المصالحة بين الطرفين. ويكون النقـــد هنا ضد الزواج كمؤسسة اجتماعية وليس ضد المرأة فى حد ذاتها أو ضد الرجل من حيث هو الرجل. وأيضاً "العزوبية، ولا الجوازة المرة" (١٨٩٤). كما قال كيركجارد فيمـــا بعـــد "أفضل الشنق على الزواج التعيس". وفى هذه الحالة الســـلبية قد يتسلط الرجل لأنه يلغى المؤسسة، ويـــرفض المشـــاركة، وينفى وجود الآخر نفسياً مثل "الراجل ابن الراجـــل، اللـــى عمره ما يشاور مراته" (١٢٦٩). وتقابل النســـاء الـــرفض بالرفض، والعبودية للرجل بالرغبة فى التحـــرر منـــه "إيـــه يحرر النساء، قال بُعد الرجال عنهم" (٧٢٨). وهو تنـــاقض آخر بين حياة الزوجية وحياة العزوبية عند الطرفين.

ونظراً لأهمية المرأة كزوجة فـــى عشـــرات الأمثلـــة العامية إلا أن المرأة المطلقة تكاد تغيـــب. فـــالزواج أبـــدى، لدرجة أن الطلاق يُؤخذ وكأنه مجرد علامـــة علـــى ســـلطة الرجل المزيفة، وكل من يريد أن يستأسد أو يظهـــر ســـلطة ليست له، "بقى للشخرم مخرم، وبقى للقرد زناق، وبقى لـــه مرة يحلف عليها بالطلاق" (٨١٢). فـــالطلاق مـــن جانـــب

الرجل وسيلة لإثبات الرجولة المفتعلة، ورفع الوضيع إلى درجة أعلى. كما يدين المثل العامى "التعليق" كما أدانه الشرح "زى الحرمة المفارقة، لا هى مطلقة ولا هى معلقة" (١٤٠٨). وهى المرأة التى تهجر زوجها فلا هى مطلقة ولا هى قد علقها زوجها. وقد قرر الشرع "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان". كما نهى عن النشوذ أى عصيان المرأة للرجل، والتعليق، هجر الرجل للمرأة، "ولا تذروها كالمعلقة".

٤- الضرة والخلبلة.

ونظراً لوجود تعدد الزوجات كموروث شعبى أقره الشرع فى حدود وبشروط فقد عبرت بعض الأمثال العامية عن صورة المرأة كضرة. وهى فى الغالب من طرف الزوجة الأولى التى تدافع عن وضعها ومكانتها وحقها ضد الزوجة الثانية. فالضرة هى الزوجة الثانية وليست الأولى، الحبيب الأول[١]. كما تعبر بعض الأمثال الأخرى عن فضل الضرة على الزوجة الأولى وتحميسها لها للتجمل والتزين من أجل الدخول فى مناقشة مع الغريم الجديد حفاظاً على

(١) يكتبها أحمد تيمور باشا بالدال "الدُرّة" وهى أقرب إلى الضاد "الضرة".

الرجل. والرجل هو السعيد فى كلتا الحالتين، "جوز الاثنين عريس كل ليلة" (٩٨٥). فكلاهما يتباريان فى إرضائه، ويتنافسان فى خطب وده، وإدخال السرور والبهجة عليه. وأيضاً "الضرة تعدل القصبَة" (١٢٢٣). أى تجعل الزوجة الأولى متجملة تعدل لباسها وتحسن وضع زينتها. أما الرجل الذى يتزوج اثنتين فهو إما قادر وإما فاجر "اللى يتجوز اتنين يا قادر يا فاجر" (٤٣٨). فهو إما قادر جنسياً ومالياً وعاطفياً على التوفيق بينهما وإما يكون فاجراً ظالماً. فتعدد الزوجات مشروط بالعدل كما أقر الشرع. والعدل هو القدرة العامة التى تشمل الإنفاق، والإشباع والرعاية المتساوية.

ومع ذلك هناك عدة أمثال عامية على لسان الزوجة الأولى تبين مضار الضرة وعيوب تعدد الزوجات مثل "تاخدى جوزى واتْغِيرى، ماتخيلى" (٨٦). فعادة ما تكون الضرة إحدى معارف الزوجة الأولى، قريبة أو صديقة أو جارة التى تتردد على المنزل أو يتردد الزوج عليها فيحدث الانسجام، وحسد المرأة الثانية للأولى ورغبتها فى الاستيلاء على زوجها، فمصلحتها أولى من مصلحة غيرها. وهنا تصبح الزوجة الأولى "يا واخده جوز المرة، يا مسخرة"

(٣١٩). وأحياناً تشعر أنها لا حيلة لها، مغلوبة على أمرهــا نظراً لأنه حق الرجل "يا ميلتى، جاتنى ضـــرتى" (٣٧١٢). وأحياناً يقال مجازاً على تقليد البنت لأمها. ومع ذلك، ورعاية للمؤسسة "الضرة مرة، ولو كانت حلق جرة" (١٢٢٤). حتى ولو كانت الضرة أقل قيمة من الزوجة الأولى وحتى لو كان فيها الإشباع الجنسى والعاطفى للرجل ورى لظمئه. ومهمـا حاول الزوج العدل بينهما فإن العداوة بين الاثنتين تظل قائمة فى الصدور "الضرة ما تحب لضرتها إلا المصـــيبة وقطــع جرتها" (١٢٢٣).

وهناك صورة المرأة الخليلة وهى صورة إيجابية على عكس صورة الضرة السلبية أو صورة المطلقة. فالمرأة تريد الجنس بصرف النظر عن صورته الشرعية. ولا فرق فــى إشباعها بين رجل ورجل، بين رجل من الترك ورجل مــن المغاربة "راحت من الغُز هاربة قابلوها المغاربة" (١٢٨٢). والجنس من أقوى الدوافع لديها حتى ولو ذهبت لأخذ الثــأر من قاتل أبيها فقد تعود حاملاً منه وكما صور طه حسين فى دعاء الكروان، التى ذهبت للانتقام لأختها فعادت مكتوية بنار الحب "راحت تاخد بتار أبوهــا رجعــت حبلــة" (١٢٨١).

والرجل أيضاً يريد الجنس بصرف النظـــر عـــن الصـــورة الشرعية له. وهو ما يعرف باسم الخيانة الزوجية. فالرجل لا أمان له "يا مآمنة للرجال يا مآمنـــة للميـــة فـــى الغربـــال" (٣٠٩٥). وقد تشعر المرأة بذلك، بعلاقـــات زوجهـــا مـــع غيرها. فتدفعها الغيرة إلى المعاملة بالمثل انتقاماً منـــه فـــى نفسها "زانى ما يأمن على مراته" (١٣٣٦). فالطبيعة البشرية واحدة. والأسباب التى قد تدفع الرجل إلى اتخاذ الخليلة قـــد تدفع المرأة أيضاً إلى اتخاذ الخليل.

وقد تكفى هذه الأسباب فى غياب الحب بين الزوجين، حب الرجل لزوجته "اللى تتغير محبته تتغير مخدته" (٢٥٣). وقد يكون السبب من جانب المرأة ضعف شخصية الرجـــل فيشدها رجل آخر قوى الشخصية "جـــوزى مـــاحكمنى، دار عشيقى وراى بالنبوت" (٩٨٨). فالمرأة لا تحب إلا الـــزوج "الحمش". وقد يشعر الرجل بالملل من الحياة الزوجية وبطول الألفة والتكرار وتعرضه للإغراءات الوقتية فى مجال العمل أو الحياة العامة "ألف رفيقة ولا لزيقـــة" (٢٣٤). وهـــو مـــا يعارض الشرع الذى يفضل شكل الارتباط علـــى جـــوهرى ودوافعه.

٥- الأم.

والصورة التالية فى الأهمية بعد الزوجة هى صـــورة الأم. فالحمل طبيعى فى مرحلة الشباب ويستحيل فى مرحلة الشيخوخة "جابوا الخبر من أبو زعبل إن العجــائز تحبــل" (٩٢٢). فحمل العجائز نموذج الخبر الكاذب. وتبدأ صـــورة الأم بالتى تعد ابنتها للعرس أى للأمومة. فتكون يوم العرس لا شأن لها بإتمام الزفاف ومع ذلك مشــغولة فـــى اســتقبال المهنئين حتى أصــبحت مــثلاً بالخـــالى المشــغول "زى أم العروسة فاضية ومشبوكة" (١٣٧١).

وتحن الأم على أولادها. قد تغضـــب مـــنهم وتـــدعى عليهم ولكنها تكره أن يؤمن على دعواتها الآخـــرون لأنهـــا دعوات باللسان وليست من القلب وقد يكون الآخرون أعداء يتمنون وقوع الدعوات من القلب. "ادعى على ولدى واكـــره من يقول آميـــن" (٨٩). غضب الأم على أولاهـــا مقـــرون بالرحمة والشفقة، مجرد تعبير وقتى لا وجود له فى الواقع.

والأم هى أقدر البشر على فهم لغة أبنائها سواء منـــذ مرحلة الصياح الأولى حتـــى مرحلـــة التمـــرد الأخيـــر "أم الأخرس تعرف بُلْغَى ابنها" (٥٢٠). وهى قادرة حتى علـــى

معرفة لغة ابنها الأخرس بالإشارة والرمز نظـــراً للعلاقـــة القلبية الوطيدة بين الأم وأبنائها، وأيضاً "أم الأعمـــى أخبـــر رقاده" (٥٢١). فصلة الرحم أداة للتفاهم ووسيلة للتواصل بين الأم وأولادها.

وقد تلد الأم من هو أفضل منها ذكاء "أم بربور تجيب الشاب الغندور" (٥٢٢). فالإرث نحو الأفضل ولـــيس فقـــد بالمطابقة والمساواة لكن تظل الطبقـــة لا تتغيـــر بـــين الأك وأولادها مثل "أمه عياشة وعامل باشا" (٥٣٧). فالطبقة هى التى تحدد قمية الأم وأولادها وخروج الأبناء عن طبقة الآباء رذيلة مستهجنة.

ولما كانت الأم ليست بمفردها فى علاقتهـــا بالأبنـــاء يدخل الأب فى الصورة معها فى علاقة عكسية: حنـــان الأم وقسوة الأب مثل "الأم تعشعش، والأب يطفّش" (٥٢٣). فالأم تدرك قيمة حياة الأسرة أكثر من الأب. وهى المسئولة عـــن الجماعة والترابط والتراحم داخل الأسرة. الأم شعور جمعى، والأب شعور فردى. ولو ساءت علاقة الأم مع الأب فإنهـــا تعود إلى الأولاد. "أم القعود فى البيت تعود" (٥٢٥). ويصبح الأولاد دعامة الأسرة. يتحول الفرع إلى أصل، والأصل إلى

فرع. بل إذا فشل زواج البنت فإنها تعـود إلـى بيـت الأم "جوزتها تتاخر راحت وجابت لاخر" (٩٩٤). وبدلاً مـن أن يخف حملها بواحدة يزيد باثنين، هى وزوجها، أو بأربعـة، هى وزوجها وولديها "جوزت بنتى اقعد فى دارهـا جـاتنى وأربعة وراها" فالأم تود أن تعيش فى منزل ابنتها الأرحـب والأوسع والأكثر راحة. فالبنت بمثابة الزوج الثـانى لـلأم وربما الزوج الأول فى حالة كبر السن.

وقد يكون سر الأم مع البنت أكثر مـن سـرها مـع زوجها. وقد يكون سر البنت مع الأم أكثر من سـرها مـع زوجها. ولكن يفشل الزواج وتعود البنت وأولادها إلى حضن الأم. وتضيق سبل الحياة بالرجل فيعود مع زوجتـه وأولاده إلى بيت الأم التى تحن على البنت وأحفادها أفضل مـن أن يعود إلى بيت الأب الذى يعتبر امرأة ابنته وأحفاده غربـاء عنه.

وتنعكس علاقة الأم والأب على الأبنـاء فـى وحـدة عضوية هى الأسرة. فإذا عشق الأب غيـر الأم، وغـارت الأم، تحتار البنت أى صـف تأخـذ؟ "الأب عاشـق، والأم غيرانه، والبنت فى البيت حيرانـة" (٢٠). وإذا كـان الأب

والأم غير محمودى السيرة يكون الأبنـــاء مثلهمـــا، فالإنـــاء ينضح بما علق "أبوك البصل، وأمك التوم، منين لك الريحـــة الطيبة يا مشوم" (٤١). وهما اللذان يحسنان التربيـــة مثـــل الترك مما يدل على صورة التركى فى الحزم والشدة "لـــولا أمك وأبوك لأقول الغُز ربوك" (٢٥٦١). ويرمز إلى حســـن التربية ببياض الوجه وسوئها بسواد الوجه. والأتراك بـــيض الوجوه حسنو التربية.

٦- البنت والأخت

وكما توجد صورة الأم توجد صورة البنـــت والابـــن ولكن صورة البنت أكثر مما يدل على ارتباط الأم بالبنـــت، والبنت بالأم وربما أكثر من ارتباط الأب بالبنـــت أو البنـــت بالأب أو الأب بالابن أو الابن بالأب. وأكثر الأمثـــال فـــى علاقة البنت بالأم ومدى القرب بينهما لدرجة الوراثـــة فـــى الأخلاق والسلوك والعادات. فالبنت نســـخة مـــن الأم طبـــق الأصل "اكفى القدرة على فمها، البنت تطلع لامهـــا" (٢٠٨). تنشأ البنت على ما تنشؤها عليه الأم. وأيضاً "بنت الحراتـــه تطلع دراسة" (٨٢٩). والأم تحرث الأرض والبنت تـــدرس

الغلال، وكلاهما يعملان بالزراعة. وأيضـاً "بنـت الفـارة حفارة" (٨٣٢). الأم تعترض كالفار والابنة تحفر مثله. وقـد ينطبق المثل أيضاً على الابن والأب مثل "ابن الوز عـوام". وقد تأخذ العمة مكان الأم، أى الأم من جهة الأب، لـيس أم الأب بل أخت الأب التى تربت مثله على نفس الأم، وتكـون المشابهة بين البنت والعمة "البنت لعمتهـا" (٨٣٣). ويُعمـم المثل على الابن فى "الولد لخاله" من ناحيـة أخ الأم علـى التبادل مع أخت الأب، العمة بالنسبة للبنت.

ومصير البنت كمصير الأم، الزواج، وإخلاء المكـان وشغر مكان آخر "البنات مربطهن خالى" (٨٢٧). والأفضـل الانتقال إلى مكان قريب حتى يسهل نداؤها وقت الحاجة إليها "جوّزها بديك، وناديها تجيك" (٩٩٥). فقرب المكـان أحـد شروط السكن الجديد حتى ولو كان الزوج فقيراً مما يجعـل كثيراً من الأسر المصرية تتردد الان فى زواج بناتهـا مـن المهاجرين عبر البحار والمحيطات، ويعم الحـزن الفـرح، ويطغى صوت البكاء على الزغاريد. وزواج البنت مقدم على زواج الابن. وتأخير زواج البنت قبيح فى حـين أن تـأخير زواج الابن لا ضرر منه. "اخطب لبنتك قبـل مـا تخطـب

لابنك" (٨٣). فالبنت تعــنس مبكــراً والابــن لا يعــنس إلا متأخراً.

والبنت أيضاً مثل الأم بنت طبقتها الاجتماعيــة مثــل "بنت الأكابر غالية ولا تكون جارية" (٧٢٨). فالسيد لا يكون عبداً. ويسهل تلبية حاجات البنت الغنية مثل "بنــت الســايغ اشتهت على أبوها مزنقة (قلادة)" (٨٣١). وهو أمر ميسور. وقد يعمم المثل على الابن مع الأب فى "ابن السايغ اشــتهى على أبوه خاتم".

والأم ولادة. وطالما أن هناك ولادة، فلا يوجد شــاطر على الأرض لأن المستقبل أكثر غنى من الماضى والحاضر، والإمكان أكثر ثراء وغنى من الواقع "طول ما الوَلاَدَة بتولــد ما على الدنيا شاطر" (١٨١٥).

ومع ذلك قد يحدث بعض عدم الوفاء من البنت تجــاه الأم، عندما تحاول أن تقــوم بتعليمها فالجيل الجديــد أكثــر علماً من الجيل القديم "الحولية علمت أمع الرعية" (١١٠٦). وفى صيغة أخرى "البدرية علمت أمها الرعية" (٧٦٧). وقد يتم تعميم ذلك أيضاً على الابن وعدم وفائه للأم "ياما جــاب الغراب لامه" (٣٠٩٧)، وذلك بالتجاهل والإهمال فى كبــر

السن وبعد الاستقلال عنهما فى أسرته الجديدة. وقد يُعمم ذلك على الأب أيضاً "اللى ما يعرف أبوه ابن حرام" من أجل البر بالوالدين. وهو ما ينفق مع وصايا الشرع.

وصورة الأخت أقل تكراراً من صورة الابنة. ولكنهـا تظهر فى علاقتها بصورة الأخ. فسلوك الأخت ينعكس على سلوك الأخ مثـل "أختـه فـى الخمـارة وعامـل أمـارة" (٧٩). ثم تبرز قيمة الأخ المطلقة. إذ يمكن تعويض الـزوج بزوج آخر، وتعويض الابن بابن آخر، ولا يمكن تعـويض الأخ بأخ آخر "الجوز موجود، والابن مولود، والأخ مفقـود" (٩٨٧).

٧- الحماة، وامرأة الأب، وزوج الأم.

والأمثلة على الكراهية المتبادلة بين الحمـاة وزوجـة الابن أكثر من الأمثلة التى تدل على الكراهية المتبادلة بـين الحماة وزوج البنت. فحماة البنت تعتبر زوجة الابـن قـد خطفت ابنها منها. فى حين أن حماة الابن سعيدة "بتسـتيت" ابنتها لها. ففى الحالة الأولى، كراهية الأم لامرأة الابن يقال "عرق جنب ودنهم مايحبش مراة ابنهـم" (١٨٨٣). فكراهية

الحماة لامرأة الابن شئ طبيعى فى التكوين الفزيولوجى، فى عرق وراء الأذن، وهى منطقة حساسة تحفظ التوازن. والحماة نفسها كانت فى يوم من الأيام كنة أى زوجة ابن عانت من كراهية حماتها لها، أم زوجها. ولكنها تكيل بمكيالين. إذا كبرت مارست نفس الدور وكرهت زوجة ابنها "قالوا يا حما ماكنتيش كنة، قالت كنت كنة ونسيت" (٣٢٠٢). فيتغير السلوك لتغير المواقف.

ومعظم الأمثلة على لسان الزوج ضد حماته وكما هو الحال فى بعض الأفلام المصرية الضاحكة التى تسخر من الحماة (مارى منيب) مثل "بيض الفرخة موش لقيه، وجوز البنت مش خَبَيَّة" (٨٥١). فمن الطبيعى عدم محبة زوج الابنة لحماته نظراً لتدخلها فى شئونه. وأيضاً "الميه والنار، ولا حماتى فى الدار". فالحرق والغرق أهون من الحماة فى المنزل. ومثل "وفرى نفسك يا حماتى، مالى إلا مراتى" (٣٠٠٨). فالحماة زائلة والزوجة باقية، جسدياً ومعنوياً.

وهناك صورة سلبية أخرى للمرأة باعتبارها امرأة الأب. فامرأة الأب بطبيعتها لا تحب أولاد زوجها من زيجاته السابقة سواء كان مطلقاً أم أرملاً. "قالوا يا جحا مراة ابوك

تحبك، قال هى اتجننت؟" (٢٢٠٠)، على عكس ما يقال مـــن أن البنوة بالتربية وليست بالولادة كما صور برشت المدرسة الاجتماعية فى التربية. وأيضاً "مراة الأب سُخطة من الرب" ولعنة على أولاد زوجها. ونادراً ما يحدث العكس.

أما بالنسبة لزوج الأم فالصـــورة متناقضـــة. أحيانـــاً يخضع الابن لسيده الجديد الـــذى هو بمثابة أبيـــه، ويطيعـــه ولو نفاقاً حتى لا يعايه "اللى يجّوز أمى، اقول له يا عمـــى" (٤٣٩). فزوج الأم فى منزلة العم. وقد تكون الأم أم الأم أو الجدة وفى هذه الحالة يكون له نفس المنزلة إلى للأب طاللى يجّوز ستى، اقول له يا سيدى" (٤٤٠). ولكـــن زوج الأم لا يبادله النفاق بالنفاق. فهو الأقوى، لا يهتم بأمر الابـــن قـــدر اهتمامه بأمر الأم وهى زوجته الجديدة. فنشأت صورة زوج الأم الذى يهمل شئون الابن من زوجته مثل "حاجة ماتهمـــك وهى عليها جوز امك" (١٠١٠).

٨- القريبة والجارة.

والقريبة والجارة لكل منهما صورتان: إيجابية وسلبية. فالزواج من القريبة فضيلة. ومن هنا نشأ تقليد الزواج مـــن

أولاد وبنات العمومة "آخد ابن عمى واتغطى بكمى" (١).
لذلك يُفضل الزواج من الأقرباء حتى ولو كانوا فقراء، وزواج المرأة من ابن عمها حتى ولو لم يكن لديه ما تغطى به نفسها. وأيضاً "نار القريب ولا جنة الغريب". فالقريب يصون، والغريب يخون.

وليست القريبة فقط هى المطلوبة للزواج بل القريبة حين تزور القريبة بفرح وسرور صلة للرحم "اللى لها طرحة تخشى بفرحة" (٣٤٠). ويعم الفرح إذا كانت القريبة للزوجة ومن طرفها. أما إذا كانت القريبة للزوج فإن الفرحة تكون أقل. وقد تكون القريبة رمزاً للعشيرة كلها وللتواصل بين الأرحام. "اللى ماتت عشريته، يا حيرته" (٣٤١). ويكون كما هو الحال فى التصور الشعبى مقطوعاً من شجرة، وحدانياً. ويحاول هذا الوحيد أن يجد بديلاً عن العشيرة فى الخيل طبقاً لصورة الحصاة فى الذهن الشعبى، الصداقة والوفاء والعرفان بالجميل، "ما التقى له عيله جاب له خيلة" (٢٥٨٠). فالخيل بديل عن البشر، وصداقة الحيوان تعويض عن فقدها عند الإنسان.

وللقرابة أيضاً صورة سلبية. فتفضل المرأة الغريبة

على المرأة القريبة، "بارك الله فى المرأة الغريبة والزرعة القريبة" (٧٢٨). وهنا تبدو الزراعة القريبة أكثر قيمة من المرأة القريبة. وأيضاً "خد من الزرايب ولا تاخد من القرايب" أو "الدخان القريب يعمى" أو "إن كان لك قريب لا تشاركه ولا تناسبه". فالبعد عن القرايب غنيمة. فكل قريب باسم القرابة وصلة الرحم يريد استغلال قريبه. وباسم القرابة يتدخل الأقرباء فى حياة الزوج والزوجة حتى تفسد العلاقة بينهما. ومازالت عادة الريف الزواج من الأقارب بالرغم من عدم تفضيل الشرع ذلك رعاية للصحة وتقوية للنسل، وهو ما يتفق مع علم الطب الحديث. وكثيراً ما يحاول الأقرباء تحت ستار القرابة، الإيذاء والإفساد، "يا خالتى خلخلينى، ودخان بيتك عامينى" (٣٠٥٤).

أما الجارة فلها صورة إيجابية فى مدى مساعدتها للجارة نفعها لها نفسياً وبدنياً، معنوياً ومادياً. "لولا جارتى لانفقعت مرارتى" (٢٥٦٢)، وفى صيغة أخرى "لولاكى يا جارتى كانت طقت مرارتى". فالجارة كاتمة سر الجدارة والأمينة عليه. وقد تقص عليها ما لا تقصه على زوجها وأولادها. فالجارة أداة تنفيس، وطرف محاور، وناصح أمين.

وفى نفس الوقت للجارة صورة سلبية حين تحسد الجارة، "حسدتنى يا جارتى على طول رجْليِّه" (١٠٥٦). بل إنه الحسد على ما لا يحسد عليه مثل طول الرجلين الذى هو أقرب إلى القبح منه إلى الجمال. وقد تكون الجارة بذيئة القول، سليطة اللسان كما يبدو ذلك فى الأفلام المصرية فى الشجار بين الجارة والجارة، "الغجرية ست جيرانها" (٢٠٤٢)، وهى المرأة فتوة الحارة.

٩- المرأة العاملة.

واضح أن صور المرأة فى الأمثال العامية: الأنثى، والزوجة، والضرة، والخليلة، والأم، والابنة، والأخت، والحماة، وامرأة الأب، وزوج الأم هى كلها صور للمرأة فى المنزل للإنجاب. فأين صورة المرأة العاملة خارج المنزل؟ هناك صورة للمرأة العاملة داخل المنزل مثل الجارية التى تعمل فى الطبخ. وفى هذه الحالة ما عليها إلا الطبخ والتكلفة من سيد المنزل. ومقدار ما تطبخه ونوعه متوقف على مقدار التكلفة "اطبخى يا جارية، كلّف يا سيد" (١٥٠). وقد يكون المثل على وجه العموم متجاوزاً عمل المرأة كجارية

بالمنزل. والجارية لا تخدم إلا السيد، ولا تخدم جارية مثلها، "جارية تخدم جارية، قال دى داهية عالية" (٩٣٣). وقد يكون للمثل معنى عام وهو التساوى فى الخطوط وعدم التساوى فى المصير. وصورة الجارية مرتبطة بالمجتمع العربى القديم. وهناك صورة الشحاته التى مهما اغتنت فإنها تكثر ما تغتنى وتظل شحاته تشحذ من ستها "جوزوا شحاتة تتعنى، حطت لقمة فى الطاقة، وقالت: يا ستى حسنة" (٩٩٨). فالطبع غلاب. وإذا تزوجت الشحاته كى تعنى فإنها تظل تشحذ لتعودها على الشحاذة. والشحاذة عمل غير منتج، تسول يعتمد على إحسان الغير.

ويبدو أن ما يمنع المرأة من العمل طبقاً للمثال العامية هو شئ يتعلق بشخصيتها مثل الكيد و"الخيانة". فمن طبيعة المرة الكيد "كيد النساء غلب كيد الرجال" (٢٤٦٧). وهو عند الرجال أيضاً ولكنه عند النساء أعظم. وكما يُذكر تهكماً وسخرية أن الكيد أيضاً مذكور فى القرآن "إن كيدهن عظيم" مثال ما فعلته امرأة العزيز مع يوسف. أما صورة "الخايبة" فتجعل المرأة غير صالحة للشئ ولا حتى التدبير للمستقبل مثل "وبّقى يا خايبة للغايبة" (١٢١٤). لذلك يدعوها المثل إلى

التدبير والتفكير فى المستقبل حتـــى تخــرج عــن التركيــز والإغراق فى الحاضر.

إن أقصى ما تستطيع المرأة عمله هو داخل المنــزل، الكنس، والطجن، وتربية الطيور. أما العمــل المنـــتج مثــل النجارة وباقى الأعمال اليدوية فهى ليست قادرة عليه. فالعمل خارج المنزل يحط من قيمة المرأة، "اللى تخرج من دارهــا يتقل مقدارها" (٢٥٩). وهو ما يتفق مع الشرع فى دعوتهــا إلى المكوث بالمنزل "وقرن فى بيوتكن". بل إن الكنس داخل المنزل قد تتركه المرأة لخادمة أو الجارية، وتــؤجر عمــل الآخرين بدلاً من أن تقوم هى بنفسها به" بيّن للرعنـــة بيــت وهى تكنسه، وأن ما تكنسه تكرى عليـــه" (٨٦٥). فــالمرأة لأعمال المنزل وهى أقرب إلى الرعونة منها إلـــى الــذكاء. وأقصى ما يصل إليه ذكاؤها هو تأجير الآخرين.

والطحين أيضاً عمل للمرأة داخل المنزل. وقد تتنازل عنه وتؤجر من يقوم به أو تذهب هى لتطحن عند الآخرين. "قالوا يا جحا فين مراتك؟ قال: بتطحن بالكرا. ومحطينـــك؟ قال: كريت عليه! قالوا: كنت خلى مراتك تطحنه" (٢١٩٨). وهو مثال على خلط الأمور واضطرابها وسوء التدبير. تعمل

المرأة كأجير لتطحن عند الآخرين ثم تؤجر من يطحن لها طحينها. فما تكسبه من طحنها تدفعه أجر من يطحن لها. فلا هى وبرت منزلها ولا هى كسبت رزقها. فإذا ما ربت المرأة العجول فإن هذه العجول لن تكون قادرة على الحرث لعدم حسن المرأة التربية، "عمر النسا ما تربى عجل ويحرت" (١٩٦١).

وأخيراً لا تستطيع المرأة أن تتعلم أية حرفة مثل النجارة لما بها من نقر بالقادوم و"الشاكوش" ونشارة بالمنشار "لولا النقر والنشارة، كانت النسوان اتعلمت النجارة" (٢٥٧١). فالمرأة لا تقدر على الأعمال الدقيقة أو الصاخبة كما هو الحال فى المصانع"[(١)].

هذه هى صور المرأة المتعددة فى الأمثال العامية المصرية. وربما تعبر عن أوضاع المرأة فى المجتمعات التقليدية القديمة. ومازالت مؤثرة كثقافة شعبية فى المجتمعات المعاصرة تعوق حركات التغير الاجتماعى باسم الحداثة المنقولة دون أن تبدأ بإعادة بناء الثقافة الشعبية كما جسدتها الأمثال العامية. وأن إفراز المجتمعات المعاصرة أمثالاً عامية جديدة تعبر عن صورة

---

(١) مثل هذه الأمثال العامية السلبية وما يقابلها من أحاديث موضوعة تسميها فاطمة المرنيسى Misogenique أى الأقوال المعادية للمرأة.

المرأة الجديدة وأوضاعها الحالية وفى مقدمتها المـــرأة العاملـــة لتحتاج إلى وقت طويل لإبداعها ثم لاختزانها فى الذاكرة الجمعية ثم لنقلها وروايتها عبر الأجيال، ثم لتأثيرها فى ســلوك النـــاس. فتتفاعل مع الأمثال العامية القديمة وتتغلـــب عليهـــا وتزيحهـــا، مادامت المجتمعات المعاصرة مازالت تراثية تستشهد بالنصوص كمصدر سلطة وتشريع.

الإســـلام السياســى
بين الفكـــر والممارســـة

<u>١- الجذور القديمة للإسلام السياسى؟</u>

ليس الدين فقط مجرد تغير نظرى فى رؤية العالم، أن هذا العالم أتى من لاشىء وينتهى كما أتى، وأن الإنسان فيه مجرد عابر سبيل يعمل فيه ويجازى فى النهاية قدر الأعمال، وأن وراء هذا العالم المرئى هناك عالم آخـــر غيـــر مرئـــى يتجلى فى العالم المرئى ويتحكم فيه.

وليس هو مجموعة من الممارسات فى طقوس وشعائر فردية وجماعية، رمزية الدلالة لحماية الإنسان من أخطـــار البيئة وقى الطبيعة وشرار الحيوانات حتى يطمئن الإنســـان على حياته، ويعيش فى سلام وأمان.

وليس مجموعة من المؤسسات السلطوية لرجال الدين يقومون عليه، يحددون شرائعه وطقوسه، ويعملون كوســـائط

(*) ندوة "الحركات الإسلامية السياسة المعاصرة وأثرهـــا فـــى الاســـتقرار السياسى فى العالم العربى، مركـــز الإمـــارات للدراســـات والبحـــوث الاستراتيجية، أبوظبى، الإمارات العربية المتحدة ٢٧-٢٨ مايو ٢٠٠١.

بين عالم البشر وعالم الآلهة، ولهم قدرات بشرية إلهية فـــى آن واحد، أقرب إلى المقدس منهم إلى الدنيوى. وتصل ألقاب البعض منهم إلى أبناء الله وأرواح الله وكلمات الله.

وليس انعزالاً عن العـــالم، والعـــيش فـــى مغـــارات وكهوف، أمام ألسنة النيران ودخان البخور وروائح العطور وإصدار الترانيم واستدعاء الأرواح الطيبة وطـــرد الأرواح الشريرة وعلاج المرضى واستبدال العالم الروحـــى بالعـــالم المادى.

كان الدين باستمرار وسيلة للتغير الاجتماعى والسياسى والثقافى، حركة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مضطهدة أو مهمشة فى المجتمع ضد قوى التسلط والطغيان، ونمـــرود وهامان وأبوجهل وأبولهب وأشراف مكـــة الـــذين اتهمـــوا الرسول بتأليب العبيد عليهم.

كان أداة لتحرير شعوب بأكملها مثل تحرير اليهود من قبضة فرعون بقيادة موســـى، وخروج إبراهيم وأهلـــه مـــن شمال العراق إلى الحجاز، هرباً من عبدة الأصنام، وتأسيس قواعد لبيت جديد من بيوت الله ليذكر فيها اسمه بـــدلاً مـــن عبادة الأصنام، كان وسيلة لتجميع القبائل المتفرقة المتناحرة

مثل القبائل العربية، وتأليف القلوب، مثل المؤاخاة بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار ﴿**لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم**﴾، وتجميع القبائل لحمل الحجر الأسود الذى وضعه الرسول فى عباءته، كل قبيلة تمسك بطرف منها، استمساكاً ﴿**بالعروة الوثقى لا انفصام لها**﴾. فوحدة الأمة انعكاس لوحدة الألوهية.

كان وسيلة لتوحيد الأوطان، وتوحيد الثقافات كما كان الحال فى شبه الجزيرة العربية، توحيد الحنفاء واليهودية والنصرانية وثقافة الشعر خاصة سجع الكهان وشعراء النصارى وشعراء الصعاليك، وثقافة الأمثال الشعبية العربية التى حملت القيم العربية المتواصلة فى قيم الإسلام مثل كرم الضيف، ونجدة المظلوم، وإيواء الغريب، والوفاء بالعهد والثقافة السياسية المتمثلة فى حلف الفضول وصلح الحديبية والاعتراف بها جميعاً ﴿**وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾، وبتعدد مناهجها وأعرافها وعاداتها ﴿**لكل جعلنا شرعة ومنهاجا**﴾.

كان وسيلة للتحرر الثقافى، تحرير آدم من الغواية، وتحرير ابن نوح من الحكم على الظواهر الطبيعية بالعلل

الطبيعية وحدها، الجبل الذى يعصم من الماء ساعة الفيضان، وتحرير عيسى بنى إسرائيل من طغيان الكهنة وعبدة القانون، ومن تحويل المعبد إلى تجارة، وتأسيس عهد جديد يقوم على المحبة والطاعة بدلاً من العهد القديم الذى يقوم على الاختيار والاختصاص، وتحرير الرومان من القوة العضلية إلى القوة الفعلية، ومن معالجة الأبدان إلى معالجة النفوس.

فكل إدعاء بأن لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلط أى حركة معارضة باسم الدين تقضى عليه، وعزل السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسى ما يشاء طبقاً لمصلحة النخبة السياسية دون مراعاة لشريعة أو قانون. فهو قول سياسى أيضاً على نحو سلبى ضد الصلة الطبيعية بين الدين والسياسة، الدين وسيلة لتحرير البشر، والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه. فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين كما تريد العلمانية المعاصرة هو فعل دينى سياسى فى آن واحد على نحو سلبى كذلك، السياسى الذى يريد أن ينفرد بالحكم دون مزاحمة الدينى له كما هو الحال فى بعض النظم العربية

المعاصرة. والدينى الذى يريد إقصاء السياسى إنما يريد جعل الدين حكراً عليه، عالماً مغلق له ملكوته الخاصة دون أن ينافس فيه رجال السياسة.

لقد نشأت العلوم الإسلامية كلها نشأة سياسية اجتماعية فى بيئة سياسية تتحول فيها القبيلة إلى دولة، والنبوة إلى خلافة، والخلافة إلى ملك "الخلافة بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". وواكبت العلوم الإسلامية هذا التحول الاجتماعى السياسى وعبرت عنه.

نشأ علم الكلام نشأة سياسية حول الخلافة بعد وفاة الرسول نصاً أم بيعه، تعيناً أم اختياراً، عهداً أم عقداً. وبدأ الخلاف السياسى والتنظير له بين القوى السياسية المعارضة، من فى السلطة مثل الأموية التى أفرزت تنظيرها السياسى فى الأشعرية، ومن خارج السلطة مثل الشيعة، المعارضة السياسية السرية التى أفرزت عقائدها فى الإمامة، والمعتزلة، المعارضة السياسية العلنية بالفكر والتى نظّرت لها فى الأصول الخمسة، التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والخوارج، المعارضة العلنية بالسلاح على أطراف

المدن والتى اعتمدت على تنظير المعتزلة فى التوحيد والعدل وأن الإمامة ليست بالضرورة فى قريش. وخرجت عليهم برفض الوسطية فى المنزلة بين المنزلتين إلى الحدية فى الكفر والإيمان، وعدم انفصال الإيمان عن العمل وغياب الوسط بينهما فى النفاق أو الفسوق، وحولت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالنصيحة إلى الخروج على الحاكم الظالم بالسلاح(١).

ونشأ التصوف نشأة سياسية عكسية كرد فعل على التكالب على الدنيا والحكم وحياة البذخ والترف، وصعوبة مقاومة هذا التيار الدنيوى بالفعل بعد أن استشهد أئمة آل البيت، وعزت المقاومة، وحصار العلماء بين العصا والجزرة لمعاوية. فآثر فريق إنقاذ النفس إن تعثر إنقاذ العالم، والإبقاء على الداخل إن صعب العمل فى الخارج، والحرص على نقاء الضمير وصفاء القلب إذا خضع البدن لضرورات الحياة ومقومات البقاء. فبعد الفتنة الكبرى بجيل خرجت مجموعات الزهاد والعباد والبكائين يتحسرون على ما فات

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، طبعة المنار ١٣٧٣هـ ص ٣-٢٣. وأيضاً كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثانى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٠٠-١٠٢.

أيام الرسول والخلفاء. وعاش أهل الصفة فى آخر المسجد يتحسرون على حال الناس. من هنا خرجت جماعات الصوفية الأولى دون أى تأثير أجنبى، وبدافع داخلى محض.

كما نشأ علم أصول الفقه نشأة اجتماعية صرفة، وقائع جديدة تحتاج إلى أحكام. فكان من الطبيعى أن ينشأ القياس طبقاً لما عبر عنه عمر بن الخطاب "قس الأمثال بالأمثال، والنظائر بالنظائر"، وحديث الرسول لمعاذ وإجابته بالحكم بالكتاب ثم بالسنة ثم بالقياس دون خوف أو وجل. وفى القرآن حديث عن الاستنباط والاجتهاد ﴿**لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾.

وقد نشأت علوم الحكمة بفضل الدولة، حلم المأمون بأرسطو وحواره معه حول الحسن والقبح العقليين والشرعيين، وتأسيس ديوان الحكمة، وتعيين مترجمين له وعلى رأسهم حنين بن اسحق، وشراء المخطوطات من بلاد الروم ذهباً من أجل معرفة ثقافات الشعوب المفتوحة، الغرب والروم وليس تدميرها والقضاء عليها كمل فعل الاستعمار الغربى الحديث. وتمثلت الفكر السياسى اليونانى خاصة جمهورية أفلاطون، والفكر السياسى الفارسى خاصة فى

"جاويدا دخرد" بجوار الفكر السياسى الموروث فى "الأحكـام السلطانية".

وبالإضافة إلى هذه العلوم العقلية النقلية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، نشأت العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقـه أيضـاً بـدوافع اجتماعية وسياسية. ضبط القرآن وجمعه أيام عثمان خشـية عليه من الخلاف وتثبيتاً للنص موازياً لتثبيت السلطة. وجمع الحديث بعد ذلك بقرنين من الزمان بنفس الدافع تثبيتاً للحديث بعد أن اعتمدت فرق المعارضة على الأحاديث الموضـوعة تدعيماً لها. وعلوم التفسير إنما حملت أيضاً نفس الهم، تثبيت تفسير القرآن ضـد التـأويلات العقليـة والباطنيـة لفـرق المعارضة وإبراز الفرقة الكلامية أى عقائد القوة السياسـية داخل علوم التفسير حـول القضاء والقدر والإمامة. وعلـوم السيرة تمت صياغتها كما صاغ أهل الكتاب سير الأنبياء بما أجروا من معجزات بعيداً عن الدور السياسى والاجتمـاعى للنبى فى الظاهر وفى الحقيقة لرفع الـروح المعنويـة عنـد المسلمين حتى لا يشعروا لا بنقص أمام النصارى الذين كتبوا

سيرة المسيح(١). وقد ظهرت السيرة السياسية واضحة في السيرة المعاصرة، السيرة الليبرالية في "حياة محمد" و"في منزل الوحي" لمحمد حسين هيكل و"على هامش السيرة" لطه حسين، والسيرة الاشتراكية في "محمد رسول الله" لعبد الرحمن الشرقاوي والسيرة السياسية في "فترة التكوين في حياة الصادق الأمين" لخليل عبد الكريم. وأخيراً تمت صياغة علوم الفقه طبقاً لأولويات العصر القديم وظروف عصره، أولويات فقه العبادات على فقه المعاملات. فقد احتكر النظام السياسي المعاملات لنفسه خاصة فيما يتعلق بالنظم السياسية والخروج على الحاكم الظالم(٢).

٢- الجذور الحديثة للإسلام السياسي.

لم يكن "الإسلام السياسي" ظاهرة قديمة فحسب بل أيضاً ظاهرة حديثة منذ الإصلاح الديني حتى الجماعات الإسلامية الحالية. فقد نشأ الإصلاح الديني بدافع سياسي، ضعف الخلافة العثمانية، واحتلال أراضي الأمة وتجزئتها، وتخلفها عن المدنية الحديثة، وقهرها بالرغم من نظام الملة،

---

(١) هذه هي الإضافة الهامة لنصر حامد أبوزيد في علوم القرآن.

(٢) انظر دراستنا "تراث السلطة وتراث المعارضة" هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ٣٦١-٣٧٢.

ومركزيتها الشديدة مما شجع على استقلال الأمصار ورغبتها في الانفصال، وأطماع الشرق والغرب في ممتلكات الرجل المريض، ورغبة بعض الأمصار في وراثتها مثل مصر في عصر محمد علي ثم بعد سقوط الخلافة في ١٩٢٤.

كان أكبر ممثل له رائد الحركة الإسلامية الحديثة جمال الدين الأفغاني في صياغته للإسلام السياسي، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، الإسلام من أجل تحرير أراضي المسلمين وحريتهم وفقرائهم وهويتهم وتقدمهم وحشدهم. وقامت الثورة العرابية استناداً إلى هذه التعاليم. ووقف أحمد عرابي في قصر عابدين أمام الخديوي توفيق قائلاً "إن الله خلقنا أحراراً ولم يورثنا عقاراً، والله لا نُورث بعد اليوم" واستمر خطباؤها وأدباؤها في المقاومة مثل عبد الله النديم في السر والعلانية من أجل مناهضة الاحتلال البريطاني لمصر(١).

وخرجت معظم الحركات الوطنية من عباءة الإصلاح الديني. فالأفغاني هو واضع شعار "مصر للمصريين".

---

(١) انظر دراستنا: "الدين والثورة العربية"، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢–١٩٨١، جـ٣ الدين والنضال الوطني، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٤٥–٣٠٦.

ومحمد عبده بالرغم من تنصله من الثورة العرابية هو الذى كتب برنامج الحزب الوطنى. واستمرت الحركة الوطنية المصرية منذ مصطفى كامل حتى فتحى رضوان، من الحزب الوطنى حتى مصر الفتاة مرتبطة بالحركة الإصلاحية وبالإسلام السياسى. وهو الذى صاغ وحدة وادى النيل، وحدة مصر والسودان، والوحدة العربية ابتداء من وحدة مصر وسوريا، ووحدة مصر والمغرب العربى، ونهضة مصر مع نهضة الشرق. وبالرغم من خفوت ثورة الأفغانى عند تلميذه محمد عبده إلا أن ثورة ١٩١٩ خرجت من عباءته. فقد كان سعد زغلول أحد تلاميذه. وكان أيضاً الجيل الثانى من وراء النهضة من تلاميذه مثل قاسم أمين ومصطفى عبد الرازق وطه حسين. واعترف بهم "الميثاق" فى ١٩٦٣ فى فصل "جذور النضال الوطنى"(١).

وفى المغرب العربى، ارتبطت الحركة الوطنية بالإصلاح الدينى وخرجت منه كما هو الحال فى مصر. وأسس علال الفاسى فى المغرب حزب الاستقلال. صاغ

(١) الميثاق: جذور النضال الوطنى، القاهرة، الهيئة العامة للاستعلامات ١٩٦٤.

علماء القرويين الحركة الوطنية مع العرش الذى جسد هـذا الارتباط بين الوطن والإسلام ممثـلاً فى محمـد الخـامس. وأخذ الجهاد معنى جديد وهو الاستقلال. بل وأخذ الملك فـى المغرب لقب "أمير المؤمنين" وانتسب إلى الأسرة الهاشـمية كما هو الحال فى الأردن.

وفى الجزائر خرجت الحركة الوطنية أيضاً من جمعية علماء الجزائر. وتدرجت مع علمائها مع عبد الحميـد بـن باديس، عبد القادر المغربى، عبد الكريم الخطابى، مالك بـن نبى. وعندما ضعفت الحركة الوطنية بعد الاستقلال وعـادت الفرنكفونية عند النخبة عاد الإسلام حاملاً لغضب الجمـاهير وتطلعاتهم الاجتماعية ضد الفقر والبطالة. عادت الحركـة الإسلامية الاجتماعيـة، ونالـت الأغلبيـة فـى المجـالس التشريعية. ثم انقلب عليها الجيش، وبدأ القتال المسلح وثمنـه سبعون ألف شهيد.

وفى تونس أيضاً تبلورت الحركـة الوطنيـة بفضـل علماء الزيتونة الطاهر والفاضل بن عاشور. كـان النـاس يقاومون الاحتلال الفرنسى كجزء مـن الجهـاد الاسـلامى بصرف النظر عن اتجاههم العمالى والنقابى أو الليبرالـى أو

الوطنى التلقائى. كما ظهر ذلك فى أدب المقاومة والأزجال الشعبية ومناهج التفسير عند علماء الزيتونة وخطب المنابر ودروس العصر والمظاهرات الشعبية.

وفى ليبيا قامت الحركة السنوسية بالجهاد ضد الاحتلال الإيطالى واستأنفه عمر المختار. كانت المقاومة تنطلق من الزوايا والمساجد معتمدة على الإيمان بالله وجهاد الكفار. فالاحتلال كفر. والمقاومة من "الكُفْرَة" من جنوب الصحراء. ولما قامت الثورة فى ١٩٦٩ بدافع وطنى قومى كرد فعل على هزيمة ١٩٦٧ وبعد ربع قرن من خفوت المد الثورى واستمراره فى نفس الخطاب السياسى دون أن يترجم إلى أفعال وتغيير ملموس فى الواقع السياسى والاجتماعى والثقافى عاد الإسلام المسلح فى الجبال حول بنغازى حاملاً لحركات الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية.

ولم يختلف المشرق العربى عن المغرب العربى فى ذلك. ففى سوريا نظّر عبد الرحمن الكواكبى لحرية المسلمين فى "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد". وحلل فى "أم القرى" ظاهرة اللامبالاة أو الفتور فى الأمة الذى أدى إلى استكانتها واحتلالها. وركب القومية على الإسلام، وطبق

ثقافة الحرية فى الغرب فى واقع المسلمين وتراثهم.

وفى لبنان خرجت حركة المقاومة فى الجنوب من الشيعة وأحزابها ومنظماتها، أمل وحزب الله. وانتصرت المقاومة وتحررت لبنان، وأصبحت نموذجاً يحتذى به فى فلسطين وكشمير وكل أرض محتلة. ساهم السنة والشيعة معاً فى حركات المقاومة والتنظير للثورة الإسلامية الحديثة خاصة فى كتابات "محمد شمس الدين" و"محمد حسين فضل الله" وربما متجاوزين أيديولوجية الثورة الإسلامية فى إيران و"ولاية الفقيه".

وفى اليمن قاد الأئمة الأحرار النضال ضد حكم الأئمة الطغاة، واستشهدوا فى سبيل حرية الأوطان مثل زيد الموشكى. وشارك الإخوان فى عدة ثورات ضد الأئمة حتى نجح الضباط الأحرار، عبد الله السلال أخيراً فى وضع نهاية حكم عصور الظلام. وعبر شعراؤهم وأدباؤهم عن أوضاع القهر والاستقلال. وتعاونوا مع القوميين على إنجاح الثورة وبمساعدة مصر. وبعد الوحدة تشارك الحركة الإسلامية فى الحياة الوطنية، وبينها وبين النظام السياسى شد وجذب كما هو الحال فى طبيعة المجتمعات التى تتحول من التسلط إلى

الحرية.

وفى السودان قادت الحركة المهدية النضال ضد الاحتلال البريطانى، محمد أحمد المهدى بما لديه من وسائل قتال تقليدية أمام الجيش البريطانى الحديث. وقتل اللورد غوردون بسهم أحد مجاهدى المهدية. وأصبحت المهدية فى تاريخ السودان الحديث تعادل الجهاد فى سبيل الله. تحول التصوف إلى ثورة بالرغم من انتشار الوهابية وإسقاط فريضة "الجهاد" عند الإخوان الجمهوريين.

وفى فلسطين الآن، تقود حماس والجهاد المقاومة الإسلامية متضامنة مع باقى حركات المقاومة الفلسطينية. وقد كانت فتح فى تكوينها الأول من الإخوان المسلمين الذين ناضلوا فى فلسطين جنباً إلى جنب مع الجيوش العربية فى ١٩٤٨. وكانت ثورة عز الدين القسام فى ١٩٣٦ نموذجاً للمقاومة الإسلامية الأولى ضد الاستعمار الاستيطانى. وقد قامت انتفاضتان فى ١٩٨٧ ثم فى ٢٠٠٠ تحت شعار الأقصى الذى حرك تدنيسه واحتلاله مشاعر المسلمين من أقاصى آسيا إلى غرب أفريقيا.

وإذا كان محمد عبده قد ارتد عن الثورة السياسية

وسياسة الانقلابات ضد الحكام لأستاذه الأفغانى بعـــد فشـــل الثورة العرابية واحتلال الإنجليز لمصر كذلك ارتد الرشـــيد رضا تلميذ محمد عبده عن الإصلاح إلى السلفية بعد الثـــورة الكمالية فى تركيا عام ١٩٢٣ والقضاء على الخلافة، ونجاح جمعية تركيا الفتاة وحزب الاتحاد والترقى فى الوصول إلى الحكم. فقد كانت هناك ثلاثة اختيارات: الإصلاح الـــذى أدى إلى الاحتلال فى مصر، والعلمانية إلى أدت إلى القضاء على الخلافة فى تركيا. فلم يبق أمامه إلا السلفية يرتد إليها مدافعاً عن الخلافة من جديد فى "الخلافة أو الإمامة العظمى" مكتشفاً محمد بين عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية فى نجد الذى اكتشف أيضاً ابن تيمية زعيم السلفيين القدماء والمعاصـــرين فى آن واحد الذى امتدت جذوره إلى أحمد بن حنبل مؤســـس الحركة السلفية الأولى بعد أن ذهب العقل والقياس إلى أبعـــد مدى عند أبى حنيفة والمعتزلة، ووصلت المصـــلحة العامـــة عند المالكية إلى القـــول بالمصـــالح المرســـلة وأن مـــا رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وأن المصـــلحة أســـاس التشريع كما قال الطوفى فى الأندلس. فالأولى العـــودة إلـــى النص الخام والطاعة الأولى للأوامر والنواهى دون تـــدخل

العقل البشرى بالفهم أو التأويل، بالتحليل أو التعليل. وربما كان ذلك بدية انتشار الإسلام "الوهابى" وامتداده إلى باقى الحركات الإسلامية المعاصرة.

وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم. تشبع بالروح السلفية. وأراد تحقيق حلم الأفغانى لتأسيس حزب إسلامى ثورى قادر على حمل الايديولوجية الإسلامية الثورية وتحقيق المشروع الاسلامى التحررى. فأنشأ جماعة الإخوان المسلمين على ضفاف القناة فى الإسماعيلية عام ١٩٢٨. وفى خلال أقل من ربع قرن أصبحت أقوى التنظيمات الإسلامية وأكثرها حركة فى مصر وسوريا واليمن والأردن. واستطاع حسن البنا أن يصوغ إسلاماً بسيطاً واضحاً، نظرياً وعملياً، تصورياً حركياً "فرسان بالنهار، رهبان بالليل". ودخل الإخوان فى الأربعينات فى أتون الحركة الوطنية المصرية، جهادهم فى فلسطين فى ١٩٤٨، ومعارضتهم لنظام الحكم الإقطاعى الاستبدادى، الإنجليز والقصر وأحزاب الأقلية. وكانوا يمثلون مع الوفد والشيوعيين بالرغم من الخلاف الايديولوجى بينها، المعارضة الرئيسية للسياسات القائمة فى الأربعينات.

واغتيل حسن البنا فـــى فبرايـــر ١٩٤٩ بعـــد إلقـــاء محاضرة فى جمعية الشـــبان المســـلمين، اغتالـــه القصـــر والإنجليز وربما بعض أحزاب الأقلية. وبدأت سلســـة مـــن الاغتيالات المتبادلة (النقراشى، أحمد ماهر) ثم الاعتقـــالات والتعذيب لأعضاء الجماعة. وكما كـــون القصـــر "الحـــرس الحديدى" والذى كان السادات من أعضائه وكون الشيوعيون أيضاً تنظيماتهم السرية كون الإخوان أيضاً "التنظيم الســـرى" من أجل الاستعداد للتغير السياسى الجوهرى بالاستيلاء على السلطة.

وفقد الإخوان باغتيال الشهيد حسن البنـــا لـــيس فقـــط مؤسس الجماعة بل مؤسسها ومرشـــدها ومنظّرهـــا وأبيهـــا الروحى. ولم يســـتطع أحـــد خلافتـــه لا مـــن القضـــاة أو المحـــامين أو الفقهاء أو الدعاة أو الضباط أو السياســـيين أو رجال الأعمال. وظل الموقع شاغراً لمدة سنتين حتى اقتراح أحد أعضاء مكتب الإرشاد اسم "سيد قطـــب" بـــالرغم مـــن اعتراض باقى الأعضاء لصلة هذا الاسم الجديد بالعلمانيين، الشيوعيين والاشتراكيين والأدباء، ولأنه لـــيس مـــن الآبـــاء المؤسسين للجماعة مثـــل عمـــر التلمســـانى ومنيـــر الدلـــة

والعسكرى وغيرهم، وليس له الثقل القانونى لعبــد الحكــيم عابدين أو عبد القادر عودة أو الباع الفقهى لســيد ســابق أو القدرة الخطابية لمحمد الغزالى أو البراعة السياسية لحســن العشماوى. ومع ذلك تم انتخابه أميناً للدعوة والفكر، وعضواً بمكتب الإرشاد.

والحقيقة أن سيد قطب شخصية فريــدة فــى تــاريخ مصر، وفى العلاقــة بــين الضــباط الأحــرار والإخــوان المسلمين. وقد ظهرا فى آخر فتــرة فــى حياتــه، الفتــرة السياسية. فقد مر سيد قطب بأربع فترات فى حياته. الأولــى المرحلة الأدبية فى الثلاثينات عندما بدأ شــاعراً رومانســياً يقرض الشعر الرومانسى الوطنى، مثل الشــاطئ المجهــول عام ١٩٣٤. ثم استمر فى الأربعينات عندما بدأ يكتــب أدب الأطفال مثل "أشواك"، "الاطياف الأربعة"، "المدينة المسحورة "، والسيرة الذاتية مثل "طفل من القرية" أسوة بتوفيق الحكيم فى "يوميات نائب فى الأرياف" وبطه حسين فــى "الأيــام". وصاحب ذلك الإبداع الأدبى النقد الأدبى ابتداء مــن "مهمــة الشاعر فى الحياة" مــع تقــديم مهــدى عــلام عميــد آداب الإسكندرية ثم "النقد الأدبى أصوله ومناهجه" فــى منتصــف

الأربعينات. وفيه يقدم بعض الآيات القرآنية كشواهد أدبيـــة. ثم طبق نظريته فى النقد الانطبـــاعى الوجـــدانى الشـــعورى اعتماداً على موسيقى اللغة قبل "الجوانية" لعثمان أمين بعقدين من الزمان فى "التصوير الفنى فى القرآن الكريم" و"مشـــاهد القيامة فى القرآن الكريم" فى نفس الوقت الذى كتب فيه خلف الله محمد خلف الله رسالته للماجستير "الفن القصصـــى فـــى القرآن الكريم" تحت إشـــراف أمـــين الخـــولى، ورفضـــتها السلطات الجامعية بادعاء إنكار الوقائع التاريخية فى قصص الأنبياء، وهو نفس الاتهام الذى وجه إلى طه حسين فى "فى الشعر الجاهلى" من قبل ونصر حامد أبو زيد من بعـــد فـــى "مفهوم النص". وكان من أنصار الجديد ضد القديم، والعقـــاد ضد طه حسين. وهو الذى عرّف العالم النقدى بثلاثية نجيب محفوظ.

والثانية المرحلة الاجتماعية عندما اكتشف سيد قطـــب الجانب الاجتماعي فى الإسلام بعد اكتشافه الجانب الأدبى فى القرآن. فقد كتب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، مقالاً ثـــم كتاباً من روح المعركة الاجتماعية فى الأربعينات. وصـــدر عام ١٩٤٩ يربط فيه العدالـــة الاجتماعيـــة وهـــى القضـــية

المطروحة فى السينما والشعر والقصة والمسرح والفكر السياسى والأحزاب السياسية فى ذلك الوقت مثل الطليعة الوفدية، بالتوحيد. إذ يقوم التوحيد على مبادئ ثلاثة: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. وأعطى شواهد تاريخية عديدة من أقوال الصحابة والأئمة على الاشتراكية الإسلامية وفى نفس الوقت الذى اصدر فيه مصطفى السباعى فى سوريا "اشتراكية الإسلام" عام ١٩٤٧. ثم كتب "معركة الإسلام والرأسمالية" يبين فيها التناقض بينهما وكأنه بيان شيوعى يؤصل الماركسية. ثم كتب "السلام العالمى والإسلام" يؤسس فيها قضية السلام ابتداء من الضمير رضا الإنسان عن نفسه إلى السلام فى الأسرة والتوافق بين أعضائها إلى السلام فى المجتمع الذى يقوم على تذويب الفوارق بين الطبقات. وهنا رشحته الثورة المصرية لأن يكون رئيساً لهيئة التحرير، أول تنظيم سياسى لها ومشرفاً على مجلتها ونشراتها.

والثالثة المرحلة الفلسفية وفيها غرق سيد قطب فى الجانب النظرى فى الإسلام، تأسيس الايديولوجية الإسلامية فى "خصائص التصور الاسلامى ومقوماته" والتى تقوم على

الوحدانية والمثالية والتعادلية والاتزان والحركية والوجدانية. كان أقرب إلى إقبال منه إلى مفكرى الإخوان. ولما كان ذلك رداً على كتاب الكس كاريل "الإنسان ذلك المجهول" حــدث تقابل بين الأنا والآخر، بين الإسلام والغرب. وهو ما اشــتد بعد زيارته لأمريكا فى بعثة تعليمية وحدوث صدمة حضارية كشفت التناقض بين مجتمعين. ثم كتب "المستقبل لهذا الدين" مبيناً المستقبل للأنا ونهاية الآخر. وأخيراً جمع عدة مقــالات له فى الدين والسياسة والأدب والاجتمــاع والتــاريخ فــى "دراسات إسلامية". وهى آخر ما وصل إليه سيد قطب مــن تنظير، وأعلى ما وصلت إليه الايديولوجية الإســلامية مــن أحكام فى أوائل الثورة.

والمرحلة الرابعة هى المرحلة السياسية. فعندما اندلعت الثورة فى ١٩٥٢كان سيد قطب قد دخل الإخوان منذ سنتين فحسب. ولما كان معروفاً بكتاباته الاشتراكية فقد عهد إليــه بإلقاء عدة أحاديث إذاعية عن الوطنية والاشتراكية والثورة. ولما حلت الثورة الأحزاب أبقت على الإخوان نظراً لارتباط الثورة بها. وكتب سيد قطب برنامج الإخوان بناء على طلب الثورة الأحزاب بكتابة برامجها السياســية. وبعــد أن وقــع

الخلاف بين الضباط الأحرار، بين عبد الناصر ونجيب فيما عرف بأزمة مارس ١٩٥٤، انضم الإخوان إلى نجيب لما كان يمثله من أبوة ووطنية ونزعة إسلامية يجمع بها بين شطرى وادى النيل أم سودانية وأب مصرى. ولما خسر نجيب المعركة بدأ الصراع بين الإخوان والثورة. وبلغ الذروة فى يوليو ١٩٥٤ عندما أطلق أحد أعضاء جماعة الإخوان النار على عبد الناصر فى ميدان المنشية بالإسكندرية لاغتياله. فكانت الفرصة لعبد الناصر ورفاقه لحل الإخوان والقبض على مكتب إرشادها، واستشهاد عبد القادر عودة وغيره من أعضاء التنظيم، ودخول سيد قطب السجن. ومن أهوال التعذيب وفى ظلمات السجون، ومن آلام الجسد، وصرخات حرق الجسد كتب سيد قطب "معالم فى الطريق"، البعض من فصوله منتزع من "فى ظلال القرآن"، والبعض الآخر يعبر عن أنات السجين البرىء. وفيه يشتد التقابل بين الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الله والطاغوت، وأنه لا يمكن المصالحة بينهما، بل يقضى أحد الطرفين على الآخر. ولما كان لا غالب إلا الله فسيتم انتصار الإسلام على الجاهلية، والله على الطاغوت، والإيمان على

الكفر عن طريق تكوين جيل قرآنى فريد، خاصة الخاصـــة، تملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. ولما صدر الكتاب فـــى الستينات لم يدرك أحد أهميته. ولما قرأه عبد الناصر عائــداً من موسكو بعد زيارة للاستشــفاء أدرك بحسـه التنظيمـــى الحزبى أن وراء هذا الكتاب لابد وأن يكون هنـــاك تنظيمـــاً سرياً. وطلب من وزير داخليته، شعرواى جمعه، اكتشـــاف هذا التنظيم. وقبض على سيد قطب ثانية بعد أن كان قد أفرج عنه قبل ذلك بسنتين، واتهم بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم. وبعد محاكمة صورية تمت إدانته. وحكم عليه بالإعدام شنقاً فى صيف ١٩٦٥ بعد أن تشفع له كثير من حكـــام العـــرب والمسلمين. كانت الثورة تدافع عن نفسها بعد قوانين يوليـــو الاشتراكية كرد فعل على الانفصال المصرى السورى. كانت تناصر الثورة اليمنية، ولم يكن بإمكانها السماح بأى تحد لها فى الداخل والخارج. ومع ذلك وقعت هزيمة يونيـــو ١٩٦٧ بعد شنق سيد قطب بسنتين، وكانت بداية النهاية للجمهوريـــة الأولى التى انتهت بوفاة عبد الناصر فى سبتمبر ١٩٧٠.

ويعبر "فى ظلال القرآن" آخر ما صـــدر فـــى علـــوم التفسير فى الفكر الاسلامى الحديث من تفسيرات تالية لتفسير

"المنار" لمحمد عبده ورشيد رضا. تتضح فيه هذه المراحل الأربع متداخلة. تجمع بين التفسير الأدبي والاجتماعي والفلسفي والسياسي. وقد طغت المرحلة السياسية الأخيرة على باقي المراحل الأدبية والاجتماعية والفلسفية. وقرأت الجماعات الإسلامية المعاصرة "معالم في الطريق". ونست "التصوير الفني في القرآن" و"العدالة الاجتماعية في الإسلام"، و"معركة الإسلام والرأسمالية". وتم اختزال سيد قطب الشاعر الأديب الناقد الاشتراكي الفيلسوف في سيد قطب الخارجي الذي يكفر المجتمع والمصدر الرئيسي لجماعات التكفير والهجرة[1]. وما زال التحدي قائماً الآن: من الذي يخلف سيد قطب كمفكر إسلامي وحدوي تقدمي اشتراكي ويوحد من جديد بين الإسلام والثورة؟

٣- الجذور المعاصرة للإسلام السياسي.

وقد كون الضباط الأحرار داخل الجيش في نفس الفترة

(١) انظر دراستنا المطولة "أثر الأمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة"، الدين والثورة في مصر جـ٥ الحركات الإسلامية المعاصرة، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٦٧-٣٠٠.

تنظيمهم السرى للانقلاب على السلطة وإنهاء حكم الأحزاب الفاسدة، وتلاعب القصـــر بالحكومـــات الوطنيـــة، وتـــدخل الإنجليز فى الحياة السياسية ووجود قواتهم على ضفاف قناة السويس وفى التل الكبير، ومن أجل التحقيق فـــى موضـــوع الأسلحة الفاسدة، وهزيمة الجيش فى فلسطين بل والتحقيق فى مقتل الشهيد حسن البنا. كان ذلك كله ضمن المبادئ الســتة الأولى للثورة: القضاء على الاستعمار والملكيـــة الإقطـــاع ورأس المال، وتكوين جيش قوى، وإقامة حياة ديموقراطيـــة سليمة.

ولما اندلعت الثورة فى يوليـــو ١٩٥٢ كـــان نصـــف أعضاء مجلس قيادة الثورة الستة مـــن الإخـــوان المســلمين ومنهم عبد المنعم عبد الرؤوف، رشاد مهنا. وكان الضـــابط أبو المكارم عبد الحى ضابط الاتصال بين تنظـــيم الضـــباط الأحرار داخل الجيش والإخوان المسلمين. كان عبد الناصر والسادات على صلة بحسن البنـــا والإخـــوان، لهمـــا نفـــس الأهداف، تغيير النظام السياسى فى مصر الذى يسيطر عليه الإنجليز والقصر والإقطاع إلى نظام وطنى لتحرير مصـــر من الاحتلال والقصر والإقطاع.

وبعد حل الإخوان فى ١٩٥٤ وانتقالهم إما إلى السجون أو إلى الخليج أو إلى الحياة السرية بدأت فترة جديدة من الإسلام السياسى السرى تحت الأرض ابتداء من "معالم فى الطريق" فوق الأرض. عاش الإخوان يفكرون فى أحزانهم وينتظرون لحظة الانتقام من "الناصرية". يعتبرون كل إنجازاتها خسائراً وكل هزائمها مكاسباً، باستثناء تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ وخروج الإخوان من السجن وتسليحهم واشتراكهم فى المقاومة عن المدينة. وبعد تحريرها عادوا إلى السجون بعد أدائهم الواجب الوطنى. الوحدة مع سوريا ١٩٥٨-١٩٦١ تمت على أساس قومى غير إسلامى. لذلك انفصمت عروتها فى ١٩٦١. وقوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣ تمت باسم الاشتراكية العلمانية أو الماركسية التى كانت حليفاً لعبد الناصر. لذلك ألغيت بعد قوانين الاستثمار فى ١٩٧٥. وحرب اليمن بعد اندلاع الثورة أدت إلى سفك دماء المسلمين بأيديهم، مصريين ويمنيين. وكانت أحد أسباب هزيمة ١٩٦٧. ولم يشفع الحلف الإسلامى عام ١٩٦٥ بين الرياض وطهران وكراتشى فى حصار الناصرية من الخارج. ونجح

العدوان الاسرائيلى على مصر فـــى ١٩٦٧ واضـــعاً حـــداً للتجربة الناصرية التى انتهت بوفاتـــه فـــى ســـبتمبر ١٩٧٠ وانتهت بها تجربة الجمهورية الأولى.

ولما بدأت الجمهورية الثانية فى ١٩٧١ بدأت بتصفية التجربة الناصرية فى انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ الـــذى ســـمى "ثورة التصحيح". وأخرج الإخوان، أعداء عبد الناصر مـــن السجون لاستعمالهم ضده، جبهة واحدة أمام العدو المشترك، الملحد الاشتراكى، دفاعاً عن الإيمان والرأســمالية. وقامــت حرب أكتوبر ١٩٧٣ تحت ضغوط المظاهرات الطلابية فـــى ١٩٧٢ وبعد حرب الاستنزاف فى ١٩٦٧-١٩٦٩ وانتظـــار الناس ساعة الحسم. وعبرت القوات المصرية قناة الســـويس والحاجز الترابى إلى سيناء تحت شعار "الله أكبـــر". وبعـــد نجاحها تم تفسيرها دينياً لمزيد من الانتقام من عبد الناصـــر الذى وضع خطة التحرير "بدر"، وأعـــد الجـــيش اســـتعداداً لمعركة التحرير. بسبب الإلحاد فى الفترة الناصرية وقعـــت الهزيمة، وبسبب الإيمان فى الفترة الساداتية حدث الانتصار. ظهرت العذراء فى الزيتون بعد الهزيمة لمشاركة المصريين الأحزان، وعبر الملائكة قناة السويس فى انتصـــار ١٩٧٣،

يقطعون رؤوس اليهود كما فعلوا فى غزوة بـــدر. وبـــدأت شعارات "العلم والإيمان" فى الظهــور عنوانـــاً للجمهوريـــة الثانية، "من لا إيمان له لا أمان له" لتخليص النظام من فلول الشيوعيين فى العهد الناصرى. وصدرت قوانين الاســتثمار والانفتاح الاقتصادى فى ١٩٧٥. وبدأ الإخوان يتعاونون مع النظام الجديد ضد النظام القديم. وتمت تصفية الناصريين من الجامعة فى ١٩٧٦-١٩٧٧ بتسليح الإسلاميين وبأيديهم حتى بدأت الحركة الإسلامية تفرض نفسها على الحرم الجـــامعى، وتتصدر انتخابات اتحاد الطـــلاب. فاســتعمل الـــدين مـــن الطرفين، من النظام السياسى كوســيلة لإضـــفاء الشـــرعية السياسية عليه بعد انقلاب ١٥ مايو، ومن الحركة الإســـلامية المستمرة فى نشاطها الاسلامى الاعلامى لكسب مزيد مـــن الشعبية انتظاراً للحظة الحسم الديمقراطى فى انتخابات قادمة بعد السماح بالتعددية الحزبية أو بانقلاب شعبى عســكرى إذا حان الوقت، وضعف النظـــام السياســـى، وقـــوت الحركـــة الإسلامية.

وحدثت فى السجون مناقشات بين أعضـــاء الجماعـــة حول مسار حركة الإخوان، مكاسبها ومخاسرها. وبدأ جناح

يتكون فيها أكثر جذرية من جيل الرواد، يود الانتقام والثأر مما حدث للجماعة، ويريد استعمال العنف اعتماداً على التنظيمات السرية المسلحة والتصفيات الجسدية. فلا يفل الحديد إلا الحديد. وبدأت الجماعات الإسلامية المعاصرة فى ممارسة رؤيتها الجديدة بحادث الاستيلاء على الفنية العسكرية فى ١٩٧٤، والاستيلاء على محافظة أسيوط بعدها بسنوات، ومقتل الشيخ الذهبى فى ١٩٧٧. ثم تشرذمت الحركة الإسلامية فى عدة جماعات صغيرة مثل "التكفير والهجرة" بقيادة شكرى مصطفى. وهو اسم أجهزة الأمن لجماعة المؤمنين، وجماعة "قف وتبين"، والقطبيين، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتى تندرج جميعاً تحت اسم الجماعات الإسلامية، سواء كان يجمعها جامع فى الداخل والخارج تحت اسم "الجماعة الإسلامية" أو تعمل كل منها على حدة وبوسائلها الخاصة السلمية أو بالعنف.

وبعد الهبة الشعبية فى يناير ١٩٧٧ وإدراك أن الناصرية وصور عبد الناصر مازالت تتحكم فى حركة الجماهير من الإسكندرية إلى أسوان بدأ السادات يبحث عن أحلاف جدد خارج مصر، إسرائيل والولايات المتحدة. فزار

القدس فى نوفمبر من نفس العام ١٩٧٧. وعقد معاهدة كامب دافيد فى ١٩٧٨، واتفاقية السلام فى ١٩٧٩. ولمزيد من الأحكام والسيطرة وبعد أن قطعت جبهة الرفض العلاقات مع مصر أصدر عدة قوانين مقيدة للحريات بالإضافة إلى قانون الطوارئ: وقانون الاشتباه، وقانون العيب. ورفع شعارات "مصر أولاً"، "العلم والإيمان". وتمثل دور "كبير العائلة"، المدافع عن "قيم القرية". لبس الجلبات، ومسك العصا، وجلس على "المصطبة"، وأُعطى له لقب "الرئيس المؤمن" و"خامس الخلفاء الراشدين". ويذكر اسمه على أنه "محمد أنور السادات" تيمناً باسم الرسول. ويبدأ خطبه "باسم الله" وليس كما كان يفعل عبد الناصر "أيها الأخوة المواطنون". وينهيها بآية تدل على التواضع والمغفرة كى يخفى بها التسلط والقهر ﴿**ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به، واعف عنا، واغفر لنا، وارحمنا، وانصرنا، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين**﴾. واستعملت السلطة سلاح الدين لتكفير خصومها السياسيين، الناصريين والشيوعيين واتهامهم بالإلحاد والمادية، "من لا إيمان له لا

أمان له". فتكفير الخصوم بدأ من النظـــام السياســـى ومـــن الحركة الإسلامية على السواء وبنفس المنطق[١].

وبعد أن رأت الحركة الإسلامية أنهـــا لا تســـتطيع أن تسير مع السادات أكثر من ذلك بعد صـــلحه مـــع إســـرائيل وارتمائه فى أحضان الغرب، والولايات المتحـــدة خاصـــة، والقطيعة مع العرب، وسن القوانين المقيدة للحريات، وانتهاء فترة المنفعة المتبادلة بينهما، واستعمال السادات لهم لتصـــفية الناصريين من الجامعة والحياة العامة، واستعمالهم الســـادات لأخذ مراكز قوة فى الإعلام والحياة العامة قررت الوقـــوف أمامه مع المعارضة الناصـــرية والماركســـية والليبراليـــة. وتوحدت قوى المعارضة لصياغة سياسات بديلة فى رفـــض الصلح مع إسرائيل، ومقاومة الولايـــات المتحـــدة، وتوحيـــد العرب، ورفض القوانين المقيدة للحريـــات. وأراد الســـادات التخلص من ائتلاف قوى المعارضة لإثبات أن شـــعبه وراءه بعد تشكك بيجين فى أن الشعب المصـــرى يؤيـــد اتفاقـــات السلام، وليبين أن هؤلاء المعارضين أقليـــة مـــن الأفنديـــة

---

(١) انظر دراستينا: "التطور الدينى فى مصر الحديثة"، "أثر العامـــل الـــدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر"، "الدين والثورة فى مصر" جـــ٤ الدين والتنمية القومية ص٣-٢٨٨.

الأراذل لا تمثل أغلبية الناس المؤيدة للسلام، وأنه قادر على أن يقبض عليهم فى أربع وعشرين ساعة، ويضعهم فى السجون. وقام بالفعل بالقبض على كل ممثلى حركات المعارضة السياسية له، إسلاميين وناصريين وماركسيين وليبراليين. وفصل أساتذة جامعيين وصحفيين. وعزل البابا شنودة، رئيس الكنيسة القبطية فيما يسمى بمذبحة سبتمبر ١٩٨١. واغتيل بعدها بشهر فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ على يد ضابط وجنود فى الجيش أعضاء فى جماعة الجهاد الإسلامية(١).

وظلت الحركات الإسلامية من ١٩٨١ حتى الآن تمارس نفس الخط، النزاع المسلح مع النظام السياسى القائم فى مصر. فقد استمرت الساداتية دون السادات. واستمرت العلاقة مع إسرائيل بالرغم من رفض التطبيع من مجموع القوى السياسية المصرية والأردنية والاتحادات والنقابات والمنظمات الأهلية. وكانت أكبر حادثة مذبحة الأقصر عام ١٩٩٩ والتى قضت على الموسم السياحى مع حوادث

(١) انظر دراستنا: الأصولية الإسلامية، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٦ الأصولية الإسلامية، ص٣-٢٠٥.

أخرى ضد السياح فى الهرم أو قنابل فى ميدان التحريــر أو تراشق بالرصاص مع أفراد الشرطة فى الصــعيد لبيــان أن الجماعات الإسلامية هى التى تتحكم فى الحياة العامة وقادرة على التأثير فى الاقتصــاد، وإحــداث القلاقــل السياســية، وتستولى على أجهزة الإعلام من البــاب الخلفــى بتصــدى أخبارها الصفحات الأولى فى الجرائد اليومية. دخل التــوتر بين الجماعات الإسلامية والنظام السياسى بسبب إعادة نظــر الجماعات فى ضرورة استعمال العنف وســفك دم الأبريــاء بالاعتداء على السياح بعد حادث الأقصر وظهور جناح يحرم ذلك. فلا تؤخذ جريمة المذنب بالبرىء. ومع ذلك يظل التوتر قائماً، لاعتبار الجماعات قوة المعارضة الرئيسية فى البلاد، تتوجه لها أجهزة الأمن بالمرصاد.

<u>٤- شعارات الإسلام السياسى.</u>

إن تحليل شعارات الحركــات الإســلامية المعاصــرة كعلامات على أيديولوجياتها السياسية ومزاجها النفسى ينتهى إلى أنها شعارات سلبية أكثر منها إيجابية، تدل علــى قــدر كبير من الغضب والرفض، والهروب إلى البديل، والبحــث

عن المنقذ. وهى أربعة شعارات: "الحاكمية لله"، "الإسلام هو البديل"، "الإسلام هو الحل"، "تطبيق الشريعة الإسلامية".

الأولى "الحاكمية لله" تعنى رفض حاكمية البشر التى اضطهدت الحركة الإسلامية سواء فى الفترة الليبرالية التى استشهد فيها حسن البنا أو الفترة القومية التى استشهد فيها عبد القادر عودة وسيد قطب وغيرهم من أعضاء جماعة الجهاد مثل محمد عبد السلام فرج، وخالد الاسلامبولى وغيرهم. فالله حاكم لا يظلم، وهو أدرى بمصالح العباد. حكمه تطبيق إرادته، أوامره ونوهيه التى تجلت فى الشريعة. وهو موقف صريح بنص القرآن فى آيات ثلاث ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾، وفى آية أخرى ﴿**هم الفاسقون**﴾، وفى أية ثالثة ﴿**هم الضالون**﴾. الحاكمية الله ضد الحاكمية لأهواء البشر ومصالح الطبقات. الحاكمية لله لا تخطئ فى حين أن حاكمية البشر تخطئ وتصيب. فالشعار يتضمن رفضاً لكل نظم الحكم البشرية على كافة أنواعها، ليبرالية، وقومية، واشتراكية، وماركسية، وديمقراطية، وجمهورية، وملكية، وإماراتية، وسلطانية، ودولتية، وجماهيرية عظمى أو صغرى. فالشعار يعنى الرفض

والسلب. وإذا سئلت الجماعة ماذا تعنى "الحاكمية لله" إيجابا لصعبت الإجابة لأن الله لا يحكم بنفسه بل عن طريق شريعته. والشريعة يفهمها البشر ويستنبطونها من أصولها، ويطبقونها فى الزمان والمكان طبقاً لمقتضيات التعزير. وفى حاجة إلى فروع تحول مبدأ الشورى إلى نظام فى الحكم، ومبدأ العدالة الاجتماعية إلى نظرية فى الاقتصاد، ومبدأ "حق الاختلاف" إلى نظرية فى التعددية السياسية. وعندما تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم مثل السودان والطالبان وإيران فإنها تتحول إلى نظام تسلطى لا يفترق عن النظم السياسية العلمانية. فالتسلط بنية اجتماعية وموروث ثقافى غالب تعتمد عليه النظم السياسية وحركات المعارضة على السواء بما فيها الحركة الإسلامية.

والثانى "الإسلام هو البديل" يتضمن أيضاً رفضاً هائلاً لكل البدائل المتاحة والتى تم تجربتها فى حياة المسلمين فى العصر الحاضر. الليبرالية أولاً ثم الاشتراكية والقومية والعربية ثانياً. ربما الليبرالية قدمت بعض الإنجازات على مستوى حرية الفكر والتعبير والصحافة والحياة الحزبية والبرلمانية. وأثنائها اشتدت الحركة الوطنية، وقامت ثورة

١٩١٩ باسمها. ومع ذلك ساد الإقطاع والرأسمالية والتوجه نحو الغرب. وكانت الأحزاب فاسدة، يضطهد بعضها بعضاً، والانتخابات مزورة، والبرلمان بأيدى الملك يحله متى يشاء، والدستور منحة منه، والإنجليز مازالوا فى البلاد، وفى عصرها وقعت معاهدة ١٩٣٦ ونكبة ١٩٤٨.

ثم تلتها الاشتراكية أو القومية العربية وحققت بعض الإنجازات مثل تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦، وتمصير الشركات الأجنبية فى ١٩٥٧، والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨-١٩٦١، وقوانين يوليو الاشتراكية فى ١٩٦٢-١٩٦٣، وتدعيم ثورة اليمن فى ١٩٦٤، وثورة العراق فى ١٩٥٨، وثورة ليبيا فى ١٩٦٩، ورفض الصلح والاعتراف والتفاوض مع الكيان الصهيونى فى ١٩٦٧، وحرب الاستنزاف فى ١٩٦٨-١٩٦٩، ومجانية التعليم، والتصنيع، وتوحيد العرب، وإكمال حركات الاستقلال، والقطاع العام، وتأسيس حركة عدم الانحياز، "لا شرقية ولا غربية" منذ باندونج فى ١٩٥٥ حتى بلجراد فى ١٩٦٤ والجزائر والقاهرة ونيودلهى. ولكنها انتهت بالهزيمة المروعة فى ١٩٦٧ إثر سيادة الطبقة الجديدة، الضباط والتكنوقراط،

وكبار موظفى الدولة ورجالات الحزب، والفساد، والقهر، ونهب القطاع العام. واحتلت سيناء وباقى فلسطين والجولان. وفى عصرها تم إنشاء إسرائيل الكبرى، ومد الهجرات السوفيتية إلى إسرائيل. وتم الاعتراف بإسرائيل، والتحالف مع أمريكا. واستمر الأمر كذلك فى الجمهوريتين الثانية والثالثة، والتحول من القطاع العام إلى الخاص، ومن مجانية التعليم إلى خصخصته، ومن التخطيط الوطنى إلى الاستثمار الأجنبى، ومن السيادة الوطنية إلى الدخول فى عصر العولمة واقتصاديات السوق. وجرمت الحركة الإسلامية واستشهد زعماؤها. واستبعد الإسلاميون ودخلوا السجون ثم استعملوا ضد الخصوم ثم راحوا ضحية ألاعيب السياسية. ومازال إرث هذا العصر قائماً فى القلوب حتى الآن، يحرك الضغائن، ويثير الأحقاد، ويتربص للانتقام.

والثالث "الإسلام هو الحل" وهو مثل الشعار السابق إذا اشتدت الأزمات، وتوالت النكبات وعجزت النظم السياسية عن حلها ظهر "الإسلام هو الحل" عن طريق البحث عن الغائب المجهول، والمفتاح السحرى لكل الأبواب، وعجز الدولة عن إيجاد الحلول للأزمات التى تفاقمت يوماً بعد يوم.

فلا الليبرالية أفلحت فى تحرير فلسطين بل ضاع نصفها فى العهد الليبرالى فى ١٩٤٨ والنصف الآخر فى العهد الاشتراكى فى ١٩٦٧. كانت الحركة الإسلامية مضطهدة فى العصر الليبرالى واستشهد حسن البنا فيه، ومضطهدة أيضاً فى العصر الاشتراكى واستشهد عبد القادر عودة وسيد قطب ومحمد عبد السلام فرج فيه. وتجزأت الأمة فى العصر الليبرالى بعد الحرب العالمية الأولى وهزيمة تركيا واحتلال القوى الغربية لها، وتقسيم غنيمة الرجل المريض. وتشرذمت أثناء الجمهورية الثالثة إلى عرب وبربر وأكراد وسنة وشيعة ومارونية وقبطية. ووقعت الحروب الأهلية فى السودان والجزائر ولبنان. وأغلقت الحدود بين المغرب والجزائر. وصدامات بين مصر والسودان، وخلافات بين اليمن والسعودية، وبين قطر والبحرين حتى وقع الغزو العراقى للكويت. وانضم فريق من العرب إلى قوى التحالف الغربى، وفريق آخر مناهض له. واعتدت إسرائيل على لبنان وتونس والعراق وسوريا ومصر، ومازالت يدها تريد أن تصل إلى إيران وباكستان. لم تستطع الأيديولوجيات الليبرالية أو الاشتراكية القومية أن تحل قضايا التنمية لا على الطريق

الرأسمالى ولا على الطريق الاشتراكى. ولم تستطع أن تحل قضية الهوية، بعد أن أصبحت غريبة فى العصر الليبرالـــى وفى عصر الانفتاح والعولمة فى الجمهورية الثالثـــة. فـــإذا كانت التجربة تثبت فشل الأيديولوجيات العلمانية التحديث لم يبق إلا الإسلام الذى لم يجرب حتى الآن مع أن "الإسلام هو الحل" سلباً لفشل تجارب التحديث الســـابقة. مـــع أن الحكـــم الاسلامى قد تمت تجربته فى السعودية وفى أفغانستان وفـــى السودان وكانت المخاسر كثيـــرة علـــى صـــعيد الحريـــات. ومازال التجربة الثورية الإسلامية فى إيران على شفا جرف هاو نظراً للاستقطاب بين الإصلاحيين والمحافظين، ومحاولة كل منهما السيطرة على قطاعات الدولة كالجيش والمجلـــس النيابى والقضاء والإعلام. ومـــازال حكـــم "الطالبـــان" فـــى أفغانستان بعيداً عن أن يكون نموذجاً للحكم الاسلامى. وقـــد انتهى الانقلاب "الاسلامى" فى الســـودان بتعـــاون البشـــير والترابى إلى النزاع بين الرأسين فى مواجهة وصدام يضاف إلى النزاع المسلح الدائر بين الشمال والجنوب.

والرابع "تطبيق الشريعة الإسلامية" ويعنى ضيق الناس بمجموع القوانين المدنيـــة التـــى تـــتحكم فـــيهم، السياســـية

والاجتماعية والاقتصادية. لا يعرفون سبب سنها أو تغييرها ولا عن أى مصالح تعبر. كلها سواء فـــى الظلـــم والضـــيق والإضرار بمصالح النــاس. فينـــادون بتطبيـــق الشـــريعة الإسلامية هرباً من القوانين المدنية وفراراً منها. فـــإذا كـــان البشر يظلمون فإن الله لا يظلم. وإذا كانت الشرائع المدنيـــة تعبر عن إرادة الحكام وأهوائهم فإن الشريعة الإلهية عادلة لا تظلم تعبر عن الإرادة الإلهية التى لا تنحـــاز لفريـــق ضـــد فريق. النظم السياسية تتبع إرادة الحكام واختياراتهم، ليبرالية أو اشتراكية. وقد يغيرها الحاكم نفسه طبقاً لمزاجه وتقلباتـــه ومصالحه وتحالفاته. والأنظمـــة الاقتصـــادية رأســـمالية أو شيوعية، تقوم على الملكية الخاصة أو الملكية العامة، علـــى الحرية الاقتصادية أو على التوجيه الاقتصادى. كـــل ذلـــك يقرره الحكام دون ما رعاية لمصـــالح النـــاس. وسياســـات الأجور تتغير كل يوم ولا يدرى الناس ما معاييرها. وكلهـــا تؤدى إلى الضنك والفقر ولا تعادل مســـتوى الأســـعار، ولا تقوم على أن العمل وحده مصدر القيمة، وتعطى أصـــحاب الياقات البيضاء أكثر مما تعطى أصحاب الياقات الزرقـــاء. والنظم التعليمية وقوانينها تتغير كل بضعة سنوات. وكلها لا

ترعى العلم، ولا تؤدى إلى البحث بل إلــى طاعــة الحكــام وتقليد القدماء. يتعذب المواطن فــى دور الحكومــة لأخــذ تصريح بناء أو رخصة قيادة أو بطاقة شخصية أو حقه فــى محكمة أو يشتكى فى قسم شرطة. ويتوق إلى نظام لا يظلــم وإلى شريعة عادلة. ولما كان الإسلام مازال حياً فى القلــب، والشريعة مرضى عنها فى العبادات فإنه وجــدانياً ونفســياً يتوق إلى من يرفع شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية". مع أنه أيضاً لا يطبقها إلا رجال يسيئون فهمها ويطبقونها حرفياً كما هو الحال فى كثير من النظم الإسلامية المحافظة فى السودان وإيران وأفغانستان وشمال نيجيريــا وتشــاد حيــث تــوطن الأغلبية الإسلامية، وتضحى بوحدة الوطن من أجل تطبيــق الشريعة الإسلامية، وكــذلك الحــال فــى بعــض الأقــاليم الاندونيسية[١].

إن تحليل شعارات بعض الإخوان التقليديــة الأولــى يجدها البعض أيضاً إنما تعبــر عــن الأوضــاع السياســية والاقتصادية والاجتماعية، مثل "الله زعيمنا، والرسول قدوتنا،

---

(١) انظر دراستنا: الحاكمية تتحدى، هموم الفكر والوطن، جـــ١ التــراث والعصر والحداثة، مدبولى، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٢٩-٤٥٠.

والقــرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت فى ســبيل الله أسمى أمانينا". وهو الهتاف الرئيسى للجماعة. "الله زعيمنـــا" تعنى الضيق بزعامة البشر، فالكل متسلط قــاهر، ظـــالم لا يبغى إلا سلطانه، ملكاً كان أم ضابطاً، من قــريش أو مـــن الجيش، مفوضاً من الله أو منتخباً من الناس، فكلاهما تفويض زور، وانتخاب مزور. فزعامة الله أفضل من زعامة البشر. و"الرسول قدوتنا" تعنى أن القدوة البشرية قــد عــزت، وأن البشر جميعاً ناقصون، وأن الحكام ليسوا نماذج يقتدى بهــم. فالرسول هو القدوة فى حياته وسنته، فى أهله ومع أصحابه، فى أقواله وأفعاله. و"القرآن دستورنا" تعنى الضيق بدســاتير البشر التى تعبر عن إرادة الحكام. إذ تتغير الدساتير. وفــى بنودها ما يعطى الحكام سلطة مطلقة وما يقيد حريات الناس. لذلك تقوم الهبات الشعبية لإلغاء الدستور أو على الأقل تعديل بعض بنوده. والقرآن دستور لا يظلم ولا يحابى ولا يتحيــز لأحد. هو دستور إلهى يتجاوز الزمان والمكــان والعصــر. و"الجهاد سبيلنا" ضد الخضوع ومصالحة الأعداء والرضــا بالذل وعقد معاهدات تضر بمصالح البلاد. فالجهاد أفضــل طريق لنيل الحقوق. و"الشهادة فى سبيل الله أســمى أمانينــا"

تعنى حب الموت الكريم على الحياة الذليلة، والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون. وشهداء المقاومة فى جنوب لبنان وفى فلسطين قادرون على الصمود أمام أعتى الجيوش وأحدث الأسلحة بالأجساد البشرية والعربات المفخخة فى العدو.

وإن تحليل هتافات الحركة السياسية يؤدى إلى نفس النتيجة وهى الضيق بالواقع والرفض لنظمه والتوق إلى واقع جديد. مثلاً "الله أكبر ولله الحمد"، تعنى أن الله أكبر من كل كبير، الله أكبر على كل من طغى وتجبر، الله أكبر قاصم الجبارين وهو شعار الثورة الإسلامية فى إيران، ضد تأليه البشر، وتعظيم الحكام، وتقديس الطغاة. وفى نفس الوقت تعنى التواضع والشكر والحمد لله على نصرة الحق على الباطل، العدل على الظلم. ومثل آخر "خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود" إنما يدل على ضيق بعجز الأمة عن مواجهة الكيان الصهيونى، استيطانه وتوسعه، وقمعه لانتفاضة الأقصى، وقتله أطفال الحجارة، وأن التاريخ متصل الحلقات، وكما انتصر الرسول على اليهود فى خيبر قديماً ينتصر المسلمون عليهم فى فلسطين حديثاً بنفس السلاح وهو الإسلام، "بالروح والدم، نفديك يا إسلام" لها نفس المعنى

"بالروح والدم نفديك يا فلسطين"، وبالشهادة "بالروح، بالـــدم نفديك يا شهيد"، "لا اله إلا الله، الشهيد حبيب الله".

٥- جدل الشرعية واللاشرعية.

إن الذى يحدد علاقة الحركـــات الإســـلامية بـــالنظم الإسلامية هى قضية الشرعية واللاشرعية لكليهما معاً وليس لواحدة دون الأخرى. عندما تكون النظم السياسية شرعيـــة، منتخبة من الناس دون تزوير تصعد الحركة الإسلامية وتأخذ حق تمثيلها فى المجالس النيابية فى النظم البرلمانية. وتصبح ممارسات العنف هى الاستثناء من الطرفين نظـــراً لحداثـــة المجتمعات الإسلامية فى التجربـــة الديمقراطيـــة للحركـــات الإسلامية. وإذا كانت الأنظمة السياسية تسلطية تقـــوم علـــى القهر والغلبة وأجهزة الأمن والشرطة انعكس ذلك سلباً على الحركات الإسلامية ومارست العنف، فلا يقابل العنف العلنى إلا العنف الســـرى. ولا يجابه العنف القســـرى إلا العنـــف التحررى. ولا يقوى على العنف القهرى إلا العنف الثورى، وكما هو الحال فى علاقة المنظمات الثورية بأنظمة الحكـــم

الديكتاتورية فى أمريكا اللاتينية[١]. فالنظـــام السياســـى هـــو البادئ بالعنف ليس ضد الحركات الإسلامية وحدها بل ضـــد جميع حركات المعارضة إسلامية وقومية وليبرالية. العنـــف كمقدمة يولد العنف كنتيجة، العنف كفعل يولد العنـــف كـــرد فعل أو انفعال.

وهناك العنف المرئى، استعمال أجهزة الأمـــن ضـــد الحركات الإسلامية، والعنف اللامرئى مثل تشويه صـــورتها فى أجهزة الإعلام، واستبعادها من مراكز اتخـــاذ القـــرار، والتدخل فى انتخابات الاتحادات والنقابات والمنظمات غيـــر الحكومية والأحزاب السياسية لإسقاط مرشـــحى الحركـــات الإسلامية، وعدم السماح لها بإصدار صـــحفها اليوميـــة أو مجلاتها الأسبوعية أو أنشطتها الدورية، ووضـــع أعضـــائها تحت المراقبة، ومنعهم من السفر، والتشكك فـــى رموزهـــا وطريقة حياتها وأساليب ممارستها، الذقن والجلباب والسبحة والحجاب والحرفية والجماعات المغلقة ونظـــم المصـــاهرة والقرابة، والهجوم عليها مـــن دعـــاة "التنـــوير الحكـــومى"،

(١) العنف القسرى Oppressive violence ، الحكـــم التحـــررى Liberating violence ، العنف الثورى Revolutionary violence.

واتهامها بالظلامية والتخلف والرجعية والأصولية والشكلية. هو العنف المكبوت الذى قد ينفجر فى أية لحظة عرضية تأتى كحامل اجتماعى له.

وهناك أربعة أنماط للعلاقة بين النظم السياسية والحركات الإسلامية. الأول النمط البرلمانى الذى يسمح بشرعية الحركة الإسلامية ويعتبرها جزءاً من النظام السياسى وإحدى فصائل المعارضة. فالنظام السياسى الديموقراطى يولد حركة إسلامية ديموقراطية ولا تمارس العنف، وتقبل بنتائج الاقتراع. بل أحياناً تتجاوز الحركة الإسلامية دورها التمثيلى إلى القيام بالمهام الوطنية المناطة بالدولة ذاتها فى الدفاع عن وحدة الأراضى الوطنية واستقلال الوطن. وأكبر مثل على ذلك التجربة اللبنانية ودور الحركات الإسلامية فى النظام السياسى اللبنانى، وقيام حزب الله أو منظمة أمل بالعبء الرئيسى فى تحرير الجنوب من الاحتلال الصهيونى وبموافقة الدولة وفى إطار من الشرعية الدستورية بل وتقدير الدولة والشعب لدورها.

والثانية النظم السياسية الملكية أو الإماراتية أو

العسكرية التى تسمح بشرعية الحركات الإسلامية ليس حباً فى الديموقراطية أو إيمانياً بشرعية الحركة الإسلامية، تنظيماتها وبرامجها وممارساتها، ولكن طبقاً لذكاء عملى من أجل استتاب النظام السياسى والاستقرار الاجتماعي وتحقيق أمن الدولة. مثال ذلك التجربة الأردنية واليمنية والكويتية والمغربية والبحرينية أخيراً. بدأ الأردن هذه التجربة بالسماح للاخوان المسلمين بجميع فصائلهم بالتقدم للانتخابات البرلمانية وبقبول قواعد اللعبة الديموقراطية، المكسب والخسارة، الأغلبية والأقلية. فإذا حققت الحركة الإسلامية بعض ما نادت به فى شعاراتها يزيد تمثيلها فى الدورة الانتخابية الثانية. فإذا لم تحقق شيئاً ولم يشعر الناس بالتطبيقات العملية لشعاراتها فإن تمثيلها يقل فى الدورة الانتخابية الثانية. والاحتمال الثانى أقرب لأن تحقيق ما تنادى به الأحزاب فى نظام أوتوقراطى، ملكى أو عسكرى، صعب للغاية لأن القرارات السياسية الكبرى تظل حكراً على النظام السياسى.

وتشبه التجربة الكويتية التجربة الأردنية نظراً لتاريخ ديموقراطى طويل للنظام السياسى الدولتى ولقوة المعارضة

فى الشارع والصحافة والبرلمان بكافة فصـائلها القوميـة والليبرالية والإسلامية. وبالرغم من تشـدد بعـض أجنحـة الحركة الإسلامية مثل حـزب الإصـلاح وضـيق النظـام السياسى بالمعارضة ككل إلا أن الممارسات الديموقراطيـة تظل هى الغالب. ويعتبر حل البرلمان ضربة قاسمة للتجربة الديموقراطية إذا ما لجأ إليها أمير البلاد، وتؤدى إلى العنف السياسى من الجماعات الإسلامية والجماعات المضادة.

وقد وعت البحرين أخيراً الدرس وتبنت نفس التجربة الديموقراطية فى شكل تغيير النظام السياسى من أميريـة لا دستورية إلى ملكية دستورية كما كانت تنادى بـه الحركـة الإصلاحية مثل الأفغانى منـذ قـرن والنصـف. وعـادت المعارضة من الخارج، القومية أو الإسلامية أو الليبراليـة. وعاد الأساتذة الجامعيون المفصولون إلـى أعمـالهم. ورد الاعتبار لأصحاب "العريضة" خاصة فى مجتمع أغلبه مـن الشيعة والفقراء.

وقد كان النظام الملكى فى المغرب سباق لهذا الـنمط عندما كان الملك يسمح بتنظيم الإخـوان المسـلمين المؤيـد للعرش بالتواجد الشكلى دون أن يكون له أية قوة مؤثرة فـى

الحياة السياسية. فالملك هو أمير المؤمنين. ومحمد خامس وعلال الفاس شخصيات وطنية دينية. وحزب الاستقلال من تكوين علماء القرويين. فالدين موجود فى السياسة باسم النظام السياسى وليس بضغط من الإخوان المسلمين. فإذا ما خرجت حركة إسلامية على هذا النمط استبعدت وهمشت وطوردت وحكم على أمرائها بالإعدام مثل حركة الشبيبة الإسلامية، وجماعة العدل والإحسان (عبد السلام يسن) الذى حددت إقامته الجبرية بعد كتاب خطاب للملك الشاب محمد السادس عن الانفراجة الديموقراطية فى أول عهده وضيق الخناق من جديد على جماعة العدل والإحسان اعتماداً على أن الاشتراكيين فى الحكم ولهم الأغلبية البرلمانية، واقتداء بلعبة الحكام فى المشرق بضرب أجنحة المعارضة السياسية بعضها بالبعض الآخر طبقاً لجدل الخطر العاجل والخطر الآجل، وتقديم الأول على الثانى.

وقد سار النظام السياسى فى اليمن فى نفس التجربة الديموقراطية بعد أن كسب شرعية جديدة فى الحفاظ على وحدة البلاد شمالاً وجنوباً من خطر الانفصال. وبالرغم من بعض ممارسات العنف من حزب الإصلاح فى اليمن

المرتبط بالإخوان المسلمين إلا أن التجربة الحزبية التعددية مازالت مستمرة بالرغم من حصول الحزب الحاكم على الأغلبية فى البرلمان، والتوتر بين جناحى المعارضة، الإسلامى والقومى مما ينذر أيضاً بلعبة ضرب بعضها بالبعض الآخر اقتداء بمصر.

وهناك نمط ثالث فى تجارب مصر وسوريا والعراق وليبيا كنظم عسكرية فى نشأتها، والسعودية وعمان وقطر والإمارات كنظم ملكية أو سلطانية أو أميرية (نسبة إلى أمير) أو حاكمية (نسبة إلى حاكم). يقوم النظام السياسى فيه على الانقلاب العسكرى ويستمد شرعيته من الثورة أو على الملكية ويستمد شرعيته من الوراثة. ولما كان الانقلاب العسكرى والملكية الوراثية نظامين غير إسلاميين لأنهما لا يقوما على البيعة والاختيار الحر من الشعب فإن الشرعية تنقصه مما يجعل شعارات الحركة الإسلامية مثل "الحاكمية لله" تمثل خطراً عليه. لذلك لا يسمح هذا النمط الثالث بشرعية الحركات الإسلامية لأنها تمثل خطراً عليه وبديلاً له فى آن واحد. فهناك صراع مكبوت بين النظام السياسى والحركات الإسلامية يؤذن بالانفجار، بل وينفجر بين الحين

والآخر كما هو الحال فى المعارضة الإسلامية الشيعية فـــى العراق المهاجرة خارجه، والمعارضة الإسلامية فـــى ليبيـــا التى وصلت إلى حد الصدام المسلح فى الجبال بالقرب مـــن بنى غازى منذ عامين، والإخوان المسلمون فى سوريا بعـــد مذبحة حماة ودخولهم السجون أو الإفـــراج عنهم ودخـــولهم فى ائتلاف حكومى. والحركات الإسلامية فى مصر، خاصة جماعة الجهاد، والتى مازالت ترى أن نظام الحكم لا شرعى تجب مقاومته حتى ولو سقط الأبرياء مثل الاعتـــداء علـــى السياح الأجانب ورموز الدولة.

ويوجد نفس النمط فى النظم الملكيـــة فـــى الســـعودية والسلطانية فى عمان والحاكمية (نسبة إلـــى الحـــاكم) فـــى الإمارات والأميرية (نسبة إلى الأمير) فى قطر. وتستمد هذه النظم شرعيتها من الإسلام بطريقة أو بأخرى، فالملـــك فـــى السعودية خادم الحرمين، والإسلام ثقافة وحضارة وســـلوك الناس فى سلطنة عمان وإمارة البحرين والإمارات العربيـــة المتحدة. ويأتى التمايز ببروز أجنحة إصلاحية فى الحركـــة الإسلامية التقليدية مثل الوهابية الجديدة فى السعودية والتـــى ترفض بعض الممارسات السياسية التى تتم فـــى الســـعودية

باسم الوهابية التقليدية مثل الاعتماد المتزايد على الولايات المتحدة الأمريكية بعد حرب الخليج واستدعاء القوات الأجنبية وبعض مظاهر البذخ فى العائلة المالكة. لا فرق فى ذلك بين القوى الإسلامية والقوى الوطنية الأخرى الليبرالية والقومية. الأئمة والمثقفون وجماعات حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والحركات النسائية.

والنمط الرابع وهو الأشد توتراً بين النظام السياسى والحركة الإسلامية فى السودان والجزائر. ففى السودان حدث انقلاب قادته الحركة الإسلامية والجيش أى قريش والجيش، السلطة الدينية والسلطة العسكرية. بعدها هاجرت القوى الحزبية خارج السودان وكونت جبهة معارضة فيها الجيش الشعبى لتحرير الجنوب وزعيمها رئيساً لقوات المعارضة لسفك الدماء بين المواطنين. ومازال الصراع دائراً بعد اعتقال حسن الترابى بعد اتفاقه مع قرنق. وقد يصل الأمر إلى حد الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب كما هو دائر الآن أو بين الشمال والشمال. وفى نفس الوقت يخضع السودان لحصار خارجى واعتداء على مصنع الشفاء بتهمة تكوين أسلحة جرثومية. والناس فى الجنوب جوعى

وعطشى باسم الحكومة والمعارضة، الإسلام والعسكر.

والأخطر من ذلك كله الجزائر التى تدور فيها حــرب أهلية بين الاخوة الأعداء، الإسلاميين والدولة، بعد الانفراجة الديموقراطية إثر الهبة الشعبية أثناء حكم الشاذلى بن جديـد، ونجاح الحركة الإسلامية فى المجالس التشـريعية، وإلغـاء الجيش لنتائجها، وتحول الحركة الإسلامية إلى القتال المسلح لتستعيد انتصارها الانتخابى الذى سلبه منها الجيش. والنتيجة ما يقرب من سبعين ألف شهيد من النساء والأطفال والشيوخ. ولم ينجح قانون الوئام الوطنى فى إنهاء الحرب. كما لم ينجح الخلاف بين قادة الحركة الإسلامية حــول بشـاعة الحــرب وجدواها فى توقفها أو التخفيف من حدتها. تخّـون الدولـة الإسلاميين لأنهم يقتلون أبنـاء الـوطن الأبريـاء، ويكفـر الإسلاميون الدولة لأنها لا تحكم بالشرع ونمـوذج النظـام التسلطى. كل فريق يقصى الآخر ويستبعده. ونهاية النفق لـم تظهر بعد.

٦- مستقبل الإسلام السياسى.

يتضح من جدل الشرعية واللاشرعية أنه فـى الـنظم

السياسية الديمقراطية التى تصبح فيها الحركـــة الإســـلامية حركة شرعية معترف بها تكـــون أقـــرب إلـــى الاســـتقرار السياسى. بل يتحول الخطاب السياسى الاسلامى من شعاراته الرافضة إلى خطاب سياسى يقوم علـــى برنـــامج يبنـــى ولا يهدم، يحاور ولا يستبعد. كما يطمئن النظام السياسى إلى أن استقراره مشروط بالديموقراطية، وإعطاء الشرعية للحركـــة الإسلامية أسوة بباقى القوى والأحزاب السياسية المعتـــرف بها، القومية والليبرالية بل والماركسية. فليس من المعقول أن يكون البعيد أولى بالشرعية من القريـــب. بـــل إن الحركـــة الإسلامية هى التى تقوم ببعض مهام الدولة كما هو الحال فى لبنان فى تحرير الجنوب المحتل، وحمـــاس والجهـــاد فـــى فلسطين بعيداً من أو بالاتفاق مع السلطة الوطنية الفلسطينية. وتنشط الحياة الحزبية، وتقوى التجربة الديموقراطيـــة فـــى النظم التى تعترف بشرعية الحركة الإســـلامية مثـــل الأردن والكويت واليمن، وربما تكون المغـــرب والبحـــرين علـــى الطريق. فهى تعددية حزبية ذات طابع ثنائى. تضع حـــدوداً على أحادية الحزب الحاكم وسلطته المطلقة، وتجعل النـــاس أقدر على الاختيار الحر الديموقراطى بين بديلين، وبدلاً من

أن يصبح التوتر قائماً بين مصر وسوريا والعراق وتـــونس بين النظام السياسى والحركات الإســـلامية الســـرية تحـــت الأرض أو المهاجرة خارج الأوطان، وحـــدوث انفجـــارات وعنف بين الحين والآخر. يمكن للنظم السياسية أن تســـتقر، وللحركات الإسلامية أن تعيش فى جو سياسى صـــحى لـــو أعطيت لها الشرعية وتحولت إلى أحزاب سياسية ذات برامج اجتماعية واقتصادية، ويصبح الإسلام باعتباره ثقافة شـــعبية حاملاً طبيعياً للاحتجاج السياسى والاجتماعى.

مازالت العقبة الرئيسية الآن هـــو نقـــص الشـــرعية المزدوجة بين النظام السياسى والحركة الإسلامية. ومـــازال كل طرف يريد إقصاء الآخر، النظام السياسى يريد القضـــاء على كل صنوف المعارضة البديلة وليس الحركة الإســـلامية وحدها. والحركة الإســـلامية باعتبارهـــا أقـــوى جماعـــات المعارضة تريد أن تسقط النظام وتحل محلـــه إن لـــم يكـــن بالفعل فعلى الأقل على مستوى التمنى والإعلام. مازال الثقل التاريخى للصراع فى الماضى يمنع من الحوار فى الحاضر والائتلاف فى المستقبل. مازال تخـــوف كـــل طـــرف مـــن الآخـــر والترصد به قائمـــاً مـــن أجـــل تحـــين الفرصـــة

للانقضاض عليه والتخلص منه وهو لا يعلم أنه بــذلك إنمــا يقضى على نفسه، وهدم المعبد كله بسياسة شمشون.

كان شرط النظــام السياســى للاعتــراف بالحركــة الإسلامية حركة شرعية هو أن تنبذ العنف، وتقبــل قواعــد اللعبة الحزبية، وتحول شعاراتها إلى برامج سياسية مثل باقى الأحزاب لأن الدستور يمنع من إقامة حزب على أساس دينى وإلا تحولت الدولة إلى مجموعة مــن الأحــزاب الطائفيــة. وقامت الحركة الإسلامية بالالتزام بهذا الشرط. وقدمت طلباً إلى لجنة تقديم الأحزاب بمجلس الشورى لتأسيس حزب كما حدث فى مصر بتقديم بعض أجنحة الحركة الإسلامية طلبــاً لتأسيس حزب "الوسط". ومع ذلك يرفض النظــام السياســى بحجة أن البرنامج لا يقدم جديداً بالنسبة للأحزاب الموجودة. بل ويقوم بالقبض على الأعضاء المؤسسين بتهمــة تأســيس حزب لا شرعى للاخوان وهى جماعة منحلــة منــذ ١٩٥٤ بالرغم من أن الصحافة تتحدث عن نشــاطها واجتماعاتهــا وفوزها أو خسارتها فــى الانتخابــات العامــة أو المحليــة كمستقلين. والآن تتم محاولة أخرى لإنشاء حــزب "العدالــة" والانتظار يطول دون موافقة أو رفض. وهو نفس السيناريو

التركى فى تكوين أحزاب إسلامية مثل حزب "رفاه" ثم حزب "الفضيلة" فى دولة علمانية تعلن رسمياً أيضاً تحريم قيام أحزاب دينية. وتبدو العلمانية تسلطية اقصائية، مطلقة أحادية الطرف كنظام ثيوقراطى بديل.

وحدث نفس الشيء فى تونس عندما كونت الحركة الإسلامية حزب "النهضة" لراشد الغنوشى، لا يختلف فى برنامجه كثيراً عن باقى الأحزاب العلمانية التونسية. يسلم بالتجربة الديموقراطية ويعترف بأنه جزء منها. ينبذ العنف، ويعترف بحقوق الإنسان والمرأة وحق الجميع فى توزيع عادل للثروة بحيث تجعله حزباً وطنياً ليبرالياً تقدمياً. ومع ذلك يرفض النظام السياسى الاعتراف به ويطارد أعضاءه، ويريد القبض على رئيسه، ويظل هائماً على وجهه فى العواصم الغربية متمتعاً بحرية التنقل والتعبير، بعض مآثر الغرب، منتظراً تغيير النظام السياسى بانقلاب عسكرى مضاد أو شعبية عارمة حتى تعود الليبرالية والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان.

وقد بدأ الإفراج عن الإخوان فى سوريا فى العهد

الجديد بعد مذبحة حماة فى العهد القديم وتدمير المدينة بعد هبة الإخوان فيها. وطالب الإخوان بنسيان الماضى وبداية عهد جديد يتم لهم فيها الاعتراف بالشرعية وحق تكوين جماعة لهم يمارسون من خلالها نشاطهم. ومع ذلك لم يوافق النظام السياسى على شرعية الجماعة إلا من خلال الائتلاف الحكومى كأفراد وليس كجماعة، كأعضاء وليس كتنظيم. ومازال العهد الجديد متأرجحاً بين الانغلاق والانفتاح، بين عادة القديم ومتطلبات العهد الجديد، بين النظام السياسى الواحد والتعددية الحزبية.

ومن ثم توضع الحركة الإسلامية بين المطرقة والسندان. إذا دافعت عن وجودها ومارست نشاطها بالعنف اتهمت بتدبير انقلاب على نظام الحكم وممارسة العنف وارتكاب الجرائم وتهديد الأمن الوطنى فى الداخل والقومى فى الخارج. فإذا نبذت العنف وقبلت قواعد العمل الديموقراطى وأرادت أن تكون جزءاً من نسيج المجتمع وحركة التاريخ رفض النظام السياسى خشية حصولها على الأغلبية البرلمانية. ويكون النظام السياسى فى الحالتين هو الخاسر، ولكنها خسارة على الأمد القصير للنظام السياسى،

ومكسب على الأمد الطويل للوطن.

والنظام السياسى أيضاً بين المطرقة والسندان. إذا هو قبل شرعية الحركة الإسلاميـــة كحزب سياسية يكـــون هـــو الضحية لأن الحزب الجديد سيفوز بالأغلبية البرلمانية نظراً لرفض الناس للحزب الحاكم الذى يكون خاسراً على الأمـــد القصير. وإذا رفض الترخيص للحركة الإســـلامية لتكـــون حزباً سياسياً فإنه يكون أيضاً الخاسر على الأمد الطويل ولن يبق أمامه إلا العنف ومقابلة النظام السياســـى لـــه بـــالعنف، ويزداد قتل الأبرياء كما هو الحال فى الجزائر.

والحقيقة أنه لا بديل عن التعددية السياسية كنظام للحكم وتكوين جبهة وطنية ائتلافية بين جميع القوى السياسية بمـــا فى ذلك الحركة الإسلامية سواء كانت حزباً أو جماعة طبقـــاً لنتائج صناديق الاقتراع، نظراً لاستحالة وجود أغلبية سياسية حالياً لا لأحزاب السلطة ولا لأحزاب المعارضة. فهناك أربع قوى سياسية فىأصلها تيارات فكرية فى الـــوطن العربـــى: الليبراليـــة والقوميـــة (الناصـــرية، الاشـــتراكية العربيـــة)، والماركسية بالرغم من انهيار نظمها منذ عقد من الزمـــان، والحركة الإسلامية. كل منها حكم بمفرده. حكمت الأحـــزاب

الليبرالية فى الوطن العربى قبل الثورات العربية الأخيرة منذ أوائل الخمسينات ومازالت تحكم فى الكويت واليمن ومصـــر والأردن والمغرب ولبنان والسودان فى الــنظم الملكيـــة أو النظم العسكرية. ومازالت الناس تحن إليها نظراً لما ترجـــوه من حرية سياسية وليس فقط حريـــة اقتصـــادية. والقوميـــة حكمت بعد الثورات العربية الأخيرة كنظم عسكرية فى مصر وسوريا والعراق واليمن وليبيا وبعد حركات التحرر الوطنى مثل الجزائر. وقد انقلب معظمها إلى عسكرية ليبرالية بعـــد هزيمة يونيو ١٩٦٧ أو إلى عسكرية خالصة كما هو الحـــال فى تونس. ظلت العسكرية وتغيرت الاشتراكية إلى الليبرالية بلا قيمها. فعم الفساد والسرقة ونهب المال العام. حدث ذلـــك فى مصر أولاً وسوريا ثانياً واليمن ثالثاً. ولم يعد يبقى عليها إلا العراق المحاصر منذ غزو الكويت وليبيـــا المحاصـــرة بتهمة لوكربى ومساعدة الإرهاب. والماركسية لم يعـــد لهـــا صوت إلا فى جبهة ائتلافية فى ســـوريا والعـــراق أو بقايـــا أحزاب متناثرة فى لبنان. والحركة الإسلامية هى الأظهر فى لبنان والسودان والكويت واليمن والمغرب والأردن وبعـــض فصائل المعارضة العراقية والتونسية فى الخارج وفى الداخل

مثل مصر والجزائر.

التعددية السياسية إذن أمر واقع فى الفكر السياسى العربى الحديث، ولا يمكن لتيار إقصاء آخر. تختلف فى التمثيل وفى ممارستها طبقاً لشرعيتها أو لا شرعيتها. وقد تتفق فيما بينها على بعض الأهداف القومية المشتركة بل وفى الوسائل أيضاً، ولا تتعدد إلا الأطر النظرية أو البواعث. فالتيارات الأربعة تتفق فيما بينها على تحرير فلسطين باسم القومية العربية عند الناصريين والقوميين، وباسم تحرير أراضى فلسطين عند الوطنيين الليبراليين، وباسم القوى العاملة، الفلاحين والعمال، ضد الاستعمار الاستيطانى أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية عند الماركسية، وباسم الجهاد وتحرير الأراضى المقدسة والمسجد الأقصى عند الإسلاميين. ولا تختلف فى ذلك النظم السياسية الحاكمة، قومية أو ليبرالية أو إسلامية، ملكية أو عسكرية، إمارة أو دولة، سلطنة أو جمهورية، مملكة أو جماهيرية. الهدف واحد وتتعدد الأطر النظيرة والوسائل العملية.

كما تتفق التيارات الأربعة ولو قولاً على حرية المواطن وحمايته ضد صنوف القهر والتسلط. فذاك شعار

الليبرالية وما تؤكده على حرية التعبيــر والحركـــة، وحـــق تكوين الأحزاب، وتستمد منه شرعيتها. والحرية والاشتراكية والوحدة الشعار الرئيسى فى الحركة القومية، مـــع التركيـــز على حريات الشعوب أكثر من حريات الأفــراد، ولا فصـــل بين الخبز والحرية. والماركسية أيضاً تقــوم علـــى تحـــرر الأفراد من الاستغلال، والشعوب من الاستعمار. فالغاية مـــن الاقتصاد الموجه القائم على التخطيط وتوجيه الدولة والملكية العامة لوسائل الإنتاج التحرر السياسى للأفراد من ســيطرة رأس المال. والحركة الإســـلامية شـــعاراتها فـــى الحريـــة والمساواة فى قول عمر بن الخطاب الشهير "لـــم اســـتعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟". وإن شهادة "لا الـــه إلا الله" لهى إعلان لحرية الضمير الإنسان من كل صنوف القهر البشرى بفعلى النفى "لا اله" ثم الإثبات "إلا الله"(١).

وفى وحدة الأمة تتفق التيارات الأربعة على تحقيقهـــا باسم وحدة الأمة الإسلامية وتجاوز الحدود المصطنعة التـــى وضعها الاستعمار باسم الإسلام والوحدة الإلهية التى تنعكس

---

(١) انظر دراستنا: ماذا تعنى شهادة "لا اله إلا الله وأن محمداً رســـول الله"؟ الدين والثورة فى مصر جـــ٧ اليمين واليسار فى الفكـــر الـــدينى ص١٤٧-١٦١.

فى وحدة الأمة، وباسم وحدة الأمة العربية والقوميـــة التـــى تتجاوز حدود الدولة القطرية، وباسم وحدة الطبقة العاملـــة، العمل والفلاحون "يا عمال العالم اتحدوا" فـــى الماركســـية، وباسم وحدة السوق وقوانينه فى الليبرالية، حرية الاســـتيراد والتصدير والشركات المتعددة الجنسيات. وفى عصر العولمة تتحدد الكيانات الصغرى فى تجمعات إقليمية أكبر، ولا تقوى الدول القطرية على المنافسة إلا فى تجمعات إقليمية أوســـع وأشمل.

وفى تنمية الموارد الطبيعية والبشرية تتفق التيـــارات الأربعة عليها، باسم الإنسان سيد الطبيعـــة فـــى الليبراليـــة، وجدل الإنسان والطبيعة فى الماركســـية، والتخطـــيط فـــى القومية العربية وتسخير الله كل مـــا فـــى الأرض لصـــالح الإنسان لتعميرها وسكناها والتمتع بخيراتهـــا. وقـــد كثـــرت الأدبيات من مختلف الاتجاهات الفكريـــة والسياســـية علـــى التنمية المستقلة كشرط للتنمية المستدامة، وتحقيق التوازن فى ميزان المدفوعات، وزيادة معدلات التنمية ونقصان معدلات التضخم من أجل استيعاب الزيادة السكانية دون انخفاض فى مستوى المعيشة.

والدفاع عن الهوية ضد التغريب قضية رئيسـية فـى الحركة الإسلامية تصل إلى حد المفاصلة ﴿**لكم دينكم ولـى دين**﴾، ضد تقليد الآخر. وهى أيضاً محور الفكـر القـومى الذى يقوم على العزة القوميـة والاسـتقلال القـومى بـين المعسكرين الرئيسيين فى عصر الاستقطاب فيما سمى بعـد الانحياز أو الحياد الإيجابى أو دول العالم الثالث. والماركسية تحققها عن طريق هوية العامل وعدم اغترابـه عـن عملـه وتشيئه وتبعيته لصاحب رأس المال. والليبرالية تؤمن بهوية إنسانية عامة، هوية المدنية والتحضر، تقوم على مكتسـبات العصر الحديث، هوية متوازنة تجمع بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة منذ فجر النهضة العربية.

وفى حشد الجماهير ضد اللامبالاة والفتور لا تختلـف القوى السياسية عليها. فالإنسان حمل الأمانة التى رفضـتها السموات والأرض والجبال أن تحملها. والقوميـة العربيـة رسالة فى التاريخ تعبر عن نبض الجماهير وحركة الشارع. والماركسية تحرك الجماهير عن طريق الوعى الاجتمـاعي والإحساس بالظلم. والليبرالية بطبيعتها نشاط حـر والتـزام بالإنتاج والمنافسة وهو ما يحرك البشر ويجند الطاقات.

إن الصحوة الإسلامية التى بدأت بعد هزيمة ١٩٦٧ والثورة الإسلامية فى إيران، والإسلام فى أوربا الشرقية والغربية على السواء، والجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى، وفى أمريكا الشمالية وأفريقيا تدل على أن الإسلام قادم، وأن العالم الاسلامى ربما يكون على مشارف مرحلة ثالثة بدايتها فى القرن الخامس عشر الهجرى، بعد أن اكتملت المرحلة الأولى فى القرون السبعة الأولى نهاية بابن خلدون، وبعد أن اكتملت المرحلة الثانية بفجر النهضة العربية الحديثة فى القرون السبعة الثانية بعد ابن خلدون. قد تشهد المرحلة الثالثة عصراً ذهبياً للحضارة الإسلامية يشبه العصر الذهبى فى المرحلة الأولى والذى بلغ الذروة فى القرن الرابع الهجرى، عصر البيرونى والمتنبى وأبى حيان[1].

ليس التحدى هو فى قبول الصحوة الإسلامية أو رفضها ولكن التحدى هو أية صيغة للإسلام القادم، المحافظة التقليدية الموروثة من الغزالى، الأشعرية فى العقيدة والشافعية فى الفقه والاشراقية فى الفلسفة، والحرفية النصية

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٩٥-٧١٠.
محمد عابد الجابرى، حسن حنفى: حوار المشرق والمغرب، مدبولى، القاهرة ١٩٩٣ ص ٣٤-٣٧.

الموروثة من السلفية القديمة والمعاصرة أم الإسلام العقلانى المستنير وريث الحركة الإصلاحية من الأفغانى ومحمد عبده وعلال الفاسى وعدالحميد بن باديس ومالك بن بنى والطاهر والفاضل بن عاشور والكواكبى ومحمد إقبال، وهو الإسلام التعددى الذى يقوم على شرعية الاختلاف، وقبول الحوار، والتعبير عن مصالح الأمة؟ هل هو الخطاب الأصولى الذى كثر الحديث عنه أم الخطاب ما بعد الأصولى الذى هو فى دور التكوين؟[1]. إن الحركة الإسلامية ليست كلاً واحداً الآن بل هى متعددة الأجنحة والاتجاهات من اليمين إلى الوسط إلى اليسار، بين النقل والعقل، والنص والواقع، والعقيدة والثورة، والحرف والتأويل. وهى تعددية طبيعية تستأنف التعددية القديمة، وحوار مع النفس قبل أن يتم الحوار مع الآخر.

إن تحليل "الإسلام السياسى بين الفكر والممارسة" لا يعتمد فقط على الأدبيات، الدراسات والبحوث والرسائل والمقالات فى الموضوع. فما أكثرها بالمئات. ويمكن القيام

---

(١) ومن رموزه كمال أبو المجد، ويوسف القرضاوى، وخلف الله محمد خلف الله، والإسلاميون التقدميون فى تونس، واليسار الاسلامى فى مصر، والاصلاحيون فى إيران.

بذلك عن طريق تحليل التجارب الشعورية الفردية والجماعية من أجل إضافة رؤية جديدة على ما تم تحصيله من خلال الأرقام والجداول والإحصائيات والتواريخ وأسماء الأعلام. فالماهية أقرب إلى العلم من الوقائع، والاستبطان أكثر إدراكا من الإحصائيات. لذلك أصبح المنهج "الظاهرياتى" أحد المناهج الرئيسية فى الفلسفة والعلوم الاجتماعية القادر على إضافة جديد بدلاً من نقل المعلومات من مرجع إلى آخر، ومن مصدر إلى آخر.

ونظراً لأن الموضوع يتعلق بحركات ونظم سياسية موجودة على الساحة وأن كل تحليل علمى للعلاقة بينهما قد يغضب هذا الطرف أو ذاك فى مسألة وجود ومصير فإن الحرية الفكرية والبحث العلنى الموضوعى النزيه شرطان للفكر وللاستنتاج. صحيح أن الموضوعية الخالصة أو المحايدة لا وجود لها. فكل باحث له انتماؤه الفكرى والسياسى. ومع ذلك يمكن الوصول إلى نتائج عامة مقبولة من الباحثين عن طريق تحليل التجارب الجماعية المشتركة. فالباحث مستقل عن السلطة والمعارضة وإن كان هواه هنا وهناك. والمصلحة الوطنية العليا هو الهدف المشترك

للجميع، لا فرق بين الباحث والسياسى. وأفضل بحث نظرى ما كان قائماً على الممارسة. وأفضل ممارسة سياسية ما كان قائماً على البحث العلمى.

الديـــن

والشرعيـــة السياسيـــة

ليس الدين فقط هو مجموعة الشـــعائر والعبـــادات أو العقائد والإيمانيات أو المؤسســـات والهيئـــات أو الأمـــاكن والأزمنة المقدسة أو الأعياد والموالد أو الطرق الصـــوفية أو رجال الدين إلى آخر ما يدرس فى علم الاجتماع الدينى وفى علم التاريخ المقارن للأديان. وليس هو ما يتحقق فى التاريخ من حضارة وعمران أو من حروب وخراب، وكلاهما باسم الدين. وليس نظما سياسية "ثيوقراطية" تدعى أنها تحكم باسم الله أو باسم الدين أو باسم الشريعة وإلا كان الكيان الصهيونى دولة دينية، وكانت النظم السياسية القهريـــة التســـلطية دولا دينية. وليس مجموعة من القوانين والشرائع تتقدمها الحدود، القتل وقطع الأيدى والأرجل والرقاب والصلب على جـــذوع النخل والاتهام بالكفر والردة. وكلها صور سلبية وممارسات فعلية للتدين الشعبى والرسمى.

(*) مجلة الديموقراطية، العدد ١٢– السنة الثالثة، أكتوبر ٢٠٠٣.

إنما الدين أيضا هو الموروث الثقافى المتراكم عبر التاريخ والذى تحول إلى ثقافة شعبية اتحدت مع خبرة الشعوب والتى عبرت عنها فى الأمثال العامية وسير الأبطال والقصص الشعبى. إذ يستشهد العامة والخاصة على حد سواء بالآيات القرآنية وبالأحاديث النبوية كما يستشهدون بالأمثال العامية والأقوال المأثورة. كلاهما حجة سلطة لفهم الواقع يقوم على النقد الاجتماعى وإيجاد مبررات للسلوك الفردى والجماعى. هو الذى يحدد رؤية الناس للعالم، ويعطيهم موجهات للسلوك. هو المخزون النفسى الحاضر عبر الماضى والمتواصل معه دون إحداث قطيعة بين الماضى والحاضر كما فعلت أوروبا فى بدايات عصورها الحديثة أو تجاور وتقسيم عمل بينهما، الموروث للحياة الخاصة، والحداثة للحياة العامة. وهو موقف له ما يشابهه فى معظم الثقافات الدينية، الهندوكية والبوذية والكونفوشية واليهودية والمسيحية مباشرة أو عن طريق غير مباشر فى الاتجاهات الحديثة منها[1].

---

(١) انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص١١-٢٠.

وفى تاريخنا الحديث خرجت معظم حركات التحـــرر الوطنى من الموروث الثقافى والإسلامى. فقد حدد الأفغـــانى هذا المشروع التحررى: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فـــى الخارج، والقهر فى الداخل[1]. وعلى إثره قامـــت الثـــورات التحررية الإسلامية ممثلة فى الثورة العرابية فى مصر فـــى ١٨٨٢، والثورة المهدية فى الســـودان. واســـتمر الإســـلام الوطنى عند قادة ثورة ١٩١٩ من تلاميذ محمد عبده، تلميـــذ الأفغانى. بل وتحول إلى نهضة شاملة وتحـــديث عصـــرى. وحدث نفس الشيء فى المغرب العربى عند علال الفاسى فى المغرب، وعبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمى ومالك بن نبى فى الجزائر، والسنوسى وعمر المختار فـــى ليبيـــا، وحسن البنا وجماعة الإخوان فى مصر وانتشارها فى الوطن العربى، وفى الشام عند الكواكبى بحثا فى "طبائع الاســـتبداد" عند الحكام، واللامبـــالاة والفتـــور فـــى "أم القـــرى" عنـــد المحكومين. وفى فلسطين عز الدين القسام ثم حركة المقاومة الإسلامية حماس والجهاد. وفى لبنان الأحـــزاب الإســـلامية

---

(١) انظر: جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

خاصة حزب الله الذى قاد حركـة تحريـر الجنـوب مـن الاحتلال الصهيونى. وفى اليمن الأئمة الأحرار مثـل زيـد المشكى. بل إن الوهابية فى ظروف شبه الجزيـرة العربيـة كانت حركة إصلاحية ضد مظاهر الوثنيـة والشـرك مثـل التوسط بين الإنسان والله بالأوليـاء وبـالرقى والطلسـمات والأشجار والعظام المباركة. ثم تحولت إلى وهابية سياسـية لتوحيد القبائل وتأسيس مملكة موحدة قبل أن تتحول الوهابية إلى سلفية دينية وقهر سياسى حتى ولدت الوهابيـة الجديـدة التى تقبل الوهابية السلفية فى العقيدة ولكـن تـرفض فسـاد النظام الحاكم ووجود القوات الأجنبية على أراضى الـبلاد. وساهم الإسلام فى حركات التحرر الوطنى فى آسـيا، فـى إندونيسيا وماليزيا والهند وباكستان. وبلغ الذروة فى الثـورة الإسلامية فى إيران، ووصول كثير من الأحزاب الإسـلامية إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع كما هو الحال فـى تركيا والمغرب وليس عن طريق الانقلاب كما هو الحال فى السودان.

وبعد نجاح حركات التحرر الوطنى واستقلال الـدول الحديثة بدأت إعادة بنـاء الدولـة الموروثـة مـن الحقبـة

الاستعمارية ببرنامج للتحـديث والتنميـة واعتمـادا علـى التخطيط والتصنيع. وخرج التسلط التقليدى مـن المـوروث القديم لتأسيس دولة تقوم على الزعيم الأوحد، وتحكم باسـم الحزب الواحد، وتدعو إلـى الـرأى الواحـد، والاختيـار الأيديولوجى الواحد باسم القيادات التاريخيـة التـى قـادت حركات التحرر الوطنى. وتنكرت لفرقاء النضال بـالأمس. وبدأت تستأثر بالسلطة وحدها، والتخلص تدريجيا من بـاقى الفصائل. وتم حل معظمها إما بتهمة الانقلاب علـى نظـام الدولة أو من أجل الدخول كطرف فى تحالف الحزب الواحد باسم الائتلاف الوطنى أو تحالف قوى الشعب العامل. وظـل الأمر على هذا النحو بالرغم من القلق فى التنظيم السياسـى القائم ، وعدم اختفاء التنظيمـات المهمشـة أو اللاشـرعية الخاصة، الإسلامية والماركسية. وطالما كان هناك مشـروع قومى قادرا على تجنيد الجماهير والدفاع عن مصالحها كانت الخلايا السياسية نائمة لا أثر لها وليس لديها القـدرة علـى تجنيد الجماهير التى رأت فى اختيارات الدولة الوطنية خيـر معبر عن مصالحها.

ولما بدأ الفساد فى الداخل، وإثراء الطبقات الجديـــدة، والإغراق فى الشعارات الوطنية البراقة، واتساع المسافة بين الأقوال والأفعال، بين المبادئ المعلنة والإنجازات الممكنـــة، وتحول القوات المسلحة إلى الداخل أكثر من الخارج جـــاءت هزيمة يونيو لإعلان نهاية النظام السياسى الذى تبنته الدولة الوطنية. وبالرغم من انتصار أكتوبر ١٩٧٣ إلا أن ما تلتها من تحولات اجتماعية واقتصادية بداية بقانون الاستثمار فـــى ١٩٧٥، ثم زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ بعد هبة يناير من نفس العام، واتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل فى ١٩٧٩، والتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن الصديق الشرقى إلى الحليف الأمريكى الذى بيده ٩٩% من أوراق اللعبة فى الشرق الأوســط، وزيـــادة تبعية الدولة، والقدر الهائل مـــن التغريـــب والأمركـــة بـــل وتشجيع الدولة للجماعات الإسلامية لتصفية الناصريين بعـــد هبة يناير ١٩٧٧، بعد هذا كله، استيقظت الخلايـــا النائمـــة. وبدأت الجماعات الإسلامية تتحول من الهامش إلى المركز. تعرض نفسها كقوى بديلة قادرة على الإنقاذ الـــوطنى مـــن التبعية والانعزال فى الخارج، والقهر والفساد فـــى الـــداخل.

واستطاعت تجنيد الناس ضد النظام القائم، والنجاح فى معظم انتخابات الاتحادات والنقابات المهنية والطلابية، وتمارس نشاطها العلنى بالرغم من سلاح اللاشرعية المسلط عليها. وكثر الحديث عن: "الصحوة" الإسلامية، "الظاهرة" الإسلامية، "الإسلام السياسى"، "الثورة" الإسلامية لتشير إلى نفس الشىء، الإعلان عن حقبة تاريخية قادمة لا يظهر منها حتى الآن إلا قمة الجبل دون أسفله الذى مازال مغمورا تحت الماء، لا يظهر منها فوق السطح إلا الينابيع التى تخرج منها كثير من المياه الجوفية التى لا يراها أحد.

وكانت الأرض خصبة لانتشار الجماعات الإسلامية ولإعطاء نفسها شرعية من الأمر الواقع. فهى من الناس ومع الناس وللناس. ألحقت بالمساجد دورا للمناسبات للأحزان والأفراح، والعيادات الطبية بدلا من مغالاة الأطباء، وفصول التقوية بدلا من الدروس الخصوصية التى أرهقت ميزانية الأسرة. بل وإيجاد أعمال للعاطلين، وساحات رياضية للشباب، وجمعيات خيرية للفقراء، وتزويج غير القادرين. شعر الناس بها أكثر مما شعروا بالدولة وأجهزتها. فأخذت شرعية من أسفل باسم الخدمات أقوى من الشرعية التى تمنح

لها من أعلى باسم القانون. وهو سلاح فى يد الدولة تستعمله ضد خصومها السياسيين. كانت الجماعات أول من أهرع لمساعدة منكوبى الزلزال الذى ضرب القاهرة فى أوائل التسعينات قبل أجهزة الأمن. فلما جاءت الأجهزة الرسمية احتكرت أعمال الإغاثة وسلبتها من أيدى الجماعات. وحدث نفس الشىء مع الجماعات اليسارية التى نظمت قوافل الإغاثة لشعب فلسطين ثم استولت عليها الدولة حتى لا تستعمل بؤرة لحركات شعبية أوسع تتحول إلى حركات سياسية غير مأمونة العواقب.

لم يستطع الحزب الحاكم ملء الفراغ السياسى لأنه نشأ فى حضن الدولة والنظام كأحد الوزارات. أعضاؤه موظفون متفرغون ومعينون من الرئيس كالوزراء والمحافظين ومديرى الأمن ورؤساء الجامعات، وتدخل جهاز الدولة، واللعب بقوائم الناخبين. لا يمثلون مصالح الشعب بل مصالحهم الشخصية. فهم نواب القروض، المتهربون من الخدمة العسكرية. ولم تستطع أيضا أحزاب المعارضة الماركسية والناصرية والليبرالية ملء الفراغ لأنها أيضا ولو بدرجة أقل تعتمد على زعامات تاريخية، وتضعفها

الصراعات الداخلية، وتنحصر نشاطاتها داخل مقار الأحزاب أو فى إصدار الجريدة الأسبوعية أو اليومية المثقلة بالـــديون والتى تقوم الدولة بطباعتها، ولا يُسمح لها بأى تحرك شعبى إلا بتصريح من أجهزة الأمن.

لذلك نشطت الجماعات الإسلامية نابعة من قاع الشعب واستطاعت أن تكون المعبّر شـــبه الوحيـــد عـــن مطالـــب الجماهير. واكتسبت شـــرعية الأمـــر الواقـــع De Facto، وليست شرعية القـــانون De Jure. وبقـــدرتها التنظيميـــة بطريقة الخلايا العنقودية أصبحت قادرة على حشد الجماهير، وتنظيم المظاهرات العامة للاحتجاج على ما يحدث للـــوطن من مآسى ومذابح فى فلسطين والعراق وكشمير وقبلها فـــى البوسنة والهرسك وكوسوفو بل قد يمتد أثرها إلى الشيشان.

وانقسمت الأنظمة العربية قســـمين تجـــاه الجماعـــات الإسلامية. الأول مازال يعتبرها منافسا خطيرا لها فى الحكم، ومازال يسلط سيف اللاشرعية عليها. فإذا ما ازداد نشاطها، اتهمت بتدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم، وقدم قادتهـــا إلـــى المحاكم العسكرية التى لا نقض فيها ولا إبرام. هذا هو الحال فى مصر وتونس وليبيا والعراق وسوريا والسعودية وعمان

والإمارات. فإذا ما سمح نظام سياسى لتخفيف الضغط عليه بإجراء انتخابات شعبية يكون فيها الإسلاميون طرفا فيها فينجحون فى الانتخابات المحلية، ويحصدون حوالى ثلثى المجالس، ينقلب الجيش عليها باعتباره الوريث الشرعى لحركة التحرر الوطنى التى حصل بها الشعب على الاستقلال. فالجيش هو الحامى للشعب. وتغرق البلاد فى بحر من الدم، مائة ألف قتيل على مدى عشر سنوات بين الدولة والإسلاميين، صراعا على السلطة، سلطة الجيش ممثلة فى الدولة وسلطة الشرعية التى أتى بها الإسلاميون إلى المجالس المحلية. وتقدم سلطة الدولة ذريعة أن الإسلاميين غير ديموقراطيين، وأنهم أعلنوا أن هذه الانتخابات التى نجحوا فيها هى آخر الانتخابات. فلا تداول للسلطة، ولا تنازل عن الحكم. وتقع البلاد فى حرب أهلية طاحنة. وكان الوطن قد كسب أكثر وخسر أقل إن لم ينقلب الجيش على الدولة، وألغى نتائج الانتخابات. وترك الإسلاميين فى الحكم يواجهون مشاكل الفقر والبطالة والفساد والديون الخارجية. فإذا عرف الناس أنهم لم يحصلوا على شىء بالشعارات، ولم تحل قضاياهم بالعواطف الإيمانية لم

ينتخبوا "جبهة الإنقاذ" من جديد. وتكون البلاد قد مرت بتجربة ديموقراطية فعلية تقوم على تداول السلطة بدلا من الاقتتال بين الاخوة الأعداء، وشق الصف الوطنى، وقتل الأبرياء من النساء والأطفال والشيوخ الذين لا حول لهم ولا قوة.

وقد يقوم الإسلاميون بانقلاب ضد الجيش كما هو الحال فى مذبحة حماه فى سوريا أو معه كما هو الحال فى الانقلاب الأخير فى السودان الذى ضم الجيش وقريش فى آن واحد. ولما استحال وجود نظام سياسى برأسين أقال الجيش قريشا، وحكم بمفرده. وتستمر لعبة شد الحبل بين الفريقين. فتتوقف الحياة السياسية لتعطيل الرئتين معا.

والثانى اعتراف الأنظمة السياسية بشرعية الحركات الإسلامية وقبولها أن تكون طرفا فى التعددية السياسية والمسار الديموقراطى، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وقبول تداول السلطة على الأقل فى الشكل من حيث الإعلان والبداية، وقد تكون النتائج والنهاية مختلفة، وتنتهى إلى نفس مأساة الجزائر. فقد قبلت الأردن والكويت واليمن والمغرب ولبنان التعددية السياسية. ودخل الإخوان المسلمون فى

الأردن وحركة الإصلاح فى اليمن والكويـت الانتخابــات. تزداد مقاعدها فى دورة ثم تقل فى دورة ثانية بعد أن يدرك الناس أن الشعارات لم تحل شيئا، وأنه لا فرق بين عشائرية فى السلطة وجماعات إسلامية فــى المعارضــة. فكلاهمــا يحكمهما نفس المنطق، الحكم والسلطة، بصرف النظر عــن البرامج السياسية والتغير الاجتماعى. لم تسـتطع الحركــات الإسلامية الوصول إلى الحكم إلا فى المغرب وتركيا وإيران. فتجربة المغرب فى تداول السلطة مشهود لها، مــن حــزب الاستقلال إلى الاتحاد الاشتراكى إلى حزب العدالة والتنمية. وحدث نفس الشىء فى تركيا من الأحزاب القومية إلى حزب رافاه إلى حزب العدالة والتنمية. وفى إيران تتجاذب الحيــاة السياسية والبرلمانية الصراع بين المحافظين والإصــلاحيين. ونظرا لعدم حصول أى من القوى السياسية فى هذه التجارب شبه الديموقراطية الأغلبية المطلقة التى تساعدها على الحكم فإنها دخلت فى حكومات ائتلافية وجبهات وطنية مع بــاقى الأحزاب مما يساعد علــى تحويــل الحركــات الإســلامية شعاراتها الدينية إلى برامج سياسية واجتماعيــة تتقــارب أو تتباعد مع باقى البرامج السياسية لباقى الأحزاب.

والنظم السياسية العربيــة الحاكمــة نوعــان: ملكيــة وعسكرية، قريش والجيش. الملكية تســتمد شــرعيتها مــن الوراثة: مات الملك، عاش الملك. والعسكرية تستمد سلطتها من الانقلاب العسكرى أو ثورة الجيش المباركة، أى القوات المسلحة حامية الدستور، وحارسة النظــام. ومنهــا يكــون الرئيس. يتوارث الجيش الرئاسة التى أصبحت حكرا عليــه. وأصبحت الجمهورية الملكية موضــوعا للتنــدر والفكاهــة الشعبية فى الحياة اليومية. تحول العسكرى إلى ملكى، ولكن ظل الرئيس العسكرى هو صاحب السلطة التى يستمدها مــن الجيش. وله كل السلطة ولا يحتاج إلى نائب يفوّض له بعض السلطات ولو الشكلية، لأنه لا يوجد أحد من ملايــين شــعبه يستحقها وقادر على أدائها.

والحقيقة أنه لا فرق بين النظامين فى وراثة الســلطة وتوريثها، العسكرية محصــورة فــى الجــيش، والملكيــة محصورة فى العائلة المالكة. وتتعدد الواجهات الديموقراطية من مجالس الشورى والشعب والأمة والبرلمان. والتزييــف هو الشائع. ونجاح الرئيس والحزب الحاكم بنســبة ٩٩,٩%. وتزوّر كشوف الانتخابات. وينتخب الأموات مــع الأحيــاء

سواء كان ذلك بإشراف قضائى أو بدون إشـــراف. وتكـــون النتيجة الطعن فى الانتخابات بل وحل المجالس النيابية لعـــدم شرعيتها بقرار من المحكمة الدستورية العليا.

وكلا النظامين لا يستمدان سلطتيهما من الشـــعب، ولا يقومان على البيعة العامة واختيار حر للناس كما حدد القدماء "الإمامة عقد وبيعة واختيار". كلاهما "ثيـــوقراطى" البنيـــة، اختيار إلهى، باسم الله أو باسم السلطان. وكلاهما قادر علـــى كل شىء يعلم ويقدر، يسمع ويبصر، يتكلم ويريد. كلاهما له شرعية من أعلى، وتنقصه الشرعية من أسفل. والجماعـــات الإسلامية لها شرعية من أسفل عن طريق الخدمات للنـــاس وليس لها شرعية من أعلى أى مـــن القـــانون والاعتـــراف الرسمى بها.

وتستمد النظم القهرية خاصة العسكرية منها شـــرعية لها عن طريق الدين باسم تطبيق الشرعية الإسلامية. وهـــو أمر محبب إلى ثقافة العامة وتشدد النصيين. ويصبح الحـــاكم العسكرى الذى يستمد شرعيته الفعلية من الجيش الذى قـــام بالانقلاب حامى حمى الشريعة والمحافظ على تطبيقها ﴿**إنـــا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾. وتسانده الجماعات الإسلامية

المحافظة التى تعطى الأولويـــة للشـــكل علـــى المضـــمون، وتعتبره الحاكم العسكرى الذى يعلن بلسانه تطبيق الشـــريعة الإسلامية خامس الخلفاء الراشدين أو إمام المسلمين إلى آخر الألقاب التى تزخر بها ثقافتنا القديمة. وهو يصالح الأعـــداء، وينقلب من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ويزداد البون الشاسع بين الأغنياء والفقراء، ويوضع المعارضين له فى المعتقلات. ويتكرر نفس الشـــىء فى باكستان – ضياء الحق، وفى السودان – النميرى، وفـــى نظم شبه الجزيرة العربية.

أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية ووضع لجان برلمانية لذلك وإعطاء المثل على ذلك بقطع أيدى الفقراء الســـارقين أمام أجهزة الإعلام المحلية والغربية تخويفا للداخل وإقناعـــا للخارج بالحاكم الدموى القادر على قهر الشعوب. أما سارق الملايين من المعونات الأجنبية ومهربها خارج الـــبلاد فـــى حسابات خاصة فلا تقطع يده. وفى الشريعة يوقف الحـــد إذا لم تتوافر الأسباب والشروط وحضرت الموانع مثـــل الفقـــر والبطالة والجوع والعرى والنوم فى العراء. بـــل يُحاسَـــب الحاكم نفسه لأنه لم يوفر للناس الأمـــن والغـــذاء والســـكن

والعمل والعلاج وإشباع الحاجات الأساسية. ويطبــق الحــد على الجميع، الحاكم قبل المحكوم، والغنى قبل الفقيــر، وإلا أصبحت الأمة "إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذ سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد".

ولا ضير أن تضيع وحدة الأوطـــان بســبب تطبيــق الشريعة الإسلامية فى الأقطار التى شمالها مسلمون وجنوبها مسيحيون أو وثنيون مثل السودان وتشـــاد ومـــالى ومعظــم الدول جنوب الصحراء. فالحاكم الشمالى الذى أتى بـــانقلاب عسكرى أو مدنى يمارس أنواع القهر القبلى أو العشـــائرى. ويعطى لنفسه شرعية الحكم باسم الدين وليس باسم الـــوطن. ومن مظاهره تطبيق الشريعة الإسلامية شمالا وجنوبا وهــو ما يتنافى مع الشريعة الإسلامية ذاتها التى لا تطبق إلا على المسلمين. ولكل طائفة أن تحكم بكتابها. وهو أيضا مـــا قــد يتنافى مع أصول الحكم الحديثة التى يتساوى فيها المواطنون فى الحقوق والواجبات. والحكم الشرعى هو تعليــق تطبيــق الشريعة حفاظا على وحدة الأوطان، وتســاوى المــواطنين جميعا أمام القانون.

وتهدد وحدة الأوطان أيضا إذا عاش المسلمون أقليـــة

فى قطر غالبيته من غير المسلمين، وحاولوا القيام بحركة انفصالية لتكوين دولة إسلامية مستقلة. كان هذا هو الخطر الذى يهدد المسلمين فى جنوب أفريقيا، وهم مازالوا تحت أثر النظام العنصرى، خطر التصويت ضد المؤتمر الوطنى الأفريقى بزعامة نيلسون مانديلا من أجل وهم تكوين دويلات إسلامية فى كيب تاون ودوربان. مع أن الإسلام فى جنوب أفريقيا جزء من حركة التحرر الوطنى الأفريقى ومكوّن رئيسى فى جميع الحركات المناهضة للعنصرية. فالوطن هو الجامع المشترك بين جميع المواطنين فى جنوب أفريقيا مع تعددية فى الثقافات والأطر المرجعية. ومازالت حركة تحرير مورو فى جنوب الفلبين تمثل هذا الاختيار فصل الجنوب المسلم عن الشمال المسيحى فى الفلبين وهو ما يتعارض مع وحدة الأوطان. وقبل ذلك تم فصل باكستان عن الهند مما سبب قضية كشمير، ومنعت الحدود الوطنية الجغرافية من انتشار الإسلام فى الهند، والفصل بين شعب واحد بدعوى التمايز الدينى بين الإسلام والهندوكية. فتخلت وحدة الأوطان عن شرعيتها واستبدلت بها شرعية الدين بانفصال باكستان عن الهند. مما وضع المسلمين فى الهند دون باكستان فى

موضع الأقليات، والهندوس والمسيحيين وباقى الطوائف فى باكستان موضع الأقليات. بل إن باكستان نفسها انقسمت إلى شرقية فى بنجلاديش واقتصرت على الغربية منها نظرا للانقطاع الجغرافى بينهما. ومن ثم أصبحت تهدد الشرعية الدينية وحدة الأوطان.

وقد يعطى الحاكم نفسه الشرعية عن طريق رجال الدين التابعين له والمؤسسات الدينية الخاضعة لسيطرة النظام السياسى. ويكون ذلك عن طريق تكفير الخارجين على النظام، وتخوين المعارضة السياسية. والحكم الشرعى أنهم خوارج العصر، دعاة الفتنة، مبدلوا الدين وطبقا للرواية "من بدل دينه فاقتلوه" وفى رواية أخرى " من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه". فالمعارضة شيوعية، والشيوعية كفر وإلحاد، "ومن لا إيمان له فلا أمان له". وكل معارضة فهى خروج على النظام، وعصيان للحاكم، وسبب للفتنة يجب استئصالها حتى عاشت معظم حركات المعارضة خارج الأوطان.

ويأخذ الحاكم مسوح المؤمنين، من لبس الجلباب، ومسك العصى، والسير كما يسير الطاعنون فى السن،

والمتصلون بالله. الزبيبه فى الجبهة. وهو فى المساجد فـــى صلوات الجمعة، وفى الموالد والأعياد الدينية أمـــام أجهــزة الإعلام. وهو كبير العائلة كالبطاركة القدماء، يـــدافع عـــن أخلاق القرية، وهى القيم التقليدية ضد الحداثـــة والعصـــرية والتغريب. فيأخذ شرعية من الماضى ليغطى علـــى نقــص شرعيته فى الحاضر. ويعطى الدين ما افتقدته السياسة.

الرأى رأيه، والحق ما يعلنه. فهو يمثل الفرقة الناجية، أهل السنة والجماعة، وغيره من المعارضـــة هـــى الفــرق الهالكة الضالة. فيستعمل حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم وكثير من الفقهاء لإضفاء الشـــرعية علـــى نظام سياسى غير شرعى. مـــع أن حـــق الاخـــتلاف حـــق شرعى، والكل راد والكل مردود عليه. ويغذى هذا النســـق المعرفى نسق كونى آخر، تصور هرمى للعالم يحدد العلاقة بين الطرفين فى محور رأسى، بين الأعلى والأدنى، ولـــيس فى محور أفقى، بين الأمام والخلف. ثم تتجلى هـــذه البنيـــة المعرفية الكونية فى البنية الأخلاقية والاجتماعية فتنشأ أخلاق القرية، ورب الأسرة، وكبير العائلة، "سى السيد" الذى يطيعه الجميع فى "المجتمع البطرياركى".

ويعطى رجال الدين، فقهاء السلطان الشرعية الدينية للقرارات السياسية للحاكم. إن شاء مقاومة العدو الصهيونى المحتل لأراضى المسلمين والمعتدى عليها والراغب باستمرار فى التوسع والاستيطان، لا صلحة ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل، يخرج رجال الدين بفتاوى تعطى شرعية لقرار الحاكم ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾. وإن شاء الصلح مع عدو الأمس وصديق اليوم والاعتراف والمفاوضة والصلح معه أتت شرعية جديدة وربما بنفس الرجال تبرر قرار الحاكم الجديد بالاعتراف بإسرائيل وإجراء المفاوضات ثم الصلح معها ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها**﴾ بالرغم من أن إسرائيل لم تجنح إلى السلم حتى الآن، وتواصل اعتداءاتها اليومية على الشعب الفلسطينى. فقد الناس احترام فقهاء السلطان، ولم يصدقوا فتاويهم الشرعية. وصاغ الأدب الشعبى عدة أمثال عامية لنقد فتاوى السلطان.

وازدادت شرعية الجماعات الإسلامية تحت الأرض لأنها تفتى باسم الأمة والدفاع عن مصالحها الثابتة، وكفّروا فقهاء السلطان، وأجازوا تصفيتهم الجسدية. كما وصف فقهاء

السلطان الجماعات الإسلامية بالخوارج، خوارج هذا العصر. وظل التراشق بسلاح الشرعية الدينية بين الفريقين. فالـــدين سلاح مزدوج بين الخصوم. يستعمله كل فريـــق لصـــالحه. وكل فريق يجد فى القرآن والحديث والتراث الفقهى بغيته.

أما الطبقة المتوسطة فقد انقسمت إلى يمـــين ووســـط ويسار. اليمين أقرب إلى الجماعات الإسلامية فى منطلقاتهـــا النظرية ومواقفها العملية. واليسار أقـــرب إلـــى الجماعـــات اليسارية فى منطلقاتها النظرية ومواقفها العملية كما يتمثل فى "لاهوت التحرير". والوسط متأرجح بين الاثنين، أقرب إلـــى اليمين فى أسسه النظرية وإلى اليسار فى ممارساته العملية.

وتعطى شعارات الجماعات الإسلامية شرعية لـــرفض الأمر الواقع والتمرد على النظام الحاكم. فشعار "الحاكمية لله" لا يعنى أن الله ليأتى ليحكم ويخلص البشر مما هم فيه مـــن مآسى بل تعنى رفض حاكمية البشر، رفض الأيـــديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية التى حكمت مصر قبـــل ١٩٥٢، والقومية أو الاشتراكية التى حكمت بعدها، والماركسية التى حكمت فى جنوب اليمن بمفردها أو فى تحالف فـــى ســـوريا العراق. فقد ضاعت نصف فلسطين فى ١٩٤٨ إبان العهـــد

الليبرالى. وضاع النصف الآخــر فــى ١٩٦٧ فــى العهــد القومى. كما يعنى الشعار الحاكمية للقانون الإلهى ضد ظلــم القوانين الوضعية وانتهاك حقوق الإنسان، وضـــياع حقــوق المواطن.

كما يدل شعار "الإسلام هو البديل"، وشعار "الإســـلام هو الحل" على طريق الخلاص من مآسى العصر وأحزانـــه بعد أن زادت رقعة الأرض المحتلة، وعظم قهر المــواطن، واتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وتجزأت الأمـــة إلـــى أقطار فى طريقها إلى أن تصبح دوليات طائفيـــة وعرقيـــة تكون فيه إسرائيل أقوى دولة فى المنطقة تستمد شرعيتها من البيئة الجغرافية السياسية الثقافية المحلية بعـــد أن اســـتمدت شرعيتها أولا من أساطير المعاد والشعب المختار.

وطالما أن الواقع فى أزمة، تسرى مثل هذه الشعارات لقدرتها على تجنيد الناس لما فيها من قوة على الرفض دون أن تعنى شيئا محددا، إيجابا لا سلبا. فلم تتحول إلى بـــرامج سياسية اجتماعية اقتصادية تقدم حلولا عملية ملموسة لمشاكل الجماهير. وهى شعارات مغلقة، لا تقبل الحوار ولا أنصاف الحلول. تـــؤخذ ككل أو تترك ككل. هى أشـــبه بعنـــاوين

رئيسية فى الصفحات الأولى لجذب الانتباه. تدل على القدرة دون الدولة، والانتفاضة دون السلطة، والصرخة دون الكلام.

وتستمد الجماعات الإسلامية شرعيتها من لحظتين تاريخيتين. لحظة ابن تيمية وهزيمة المسلمين أمام التتار واحتلالهم بغداد وهم فى طريقهم إلى دمشق. مسلمون يقتلون مسلمين، ويغزون أراضى مسلمين، ويحكمون بشريعة خاصة بهم " الباسة" وليس بشريعة الإسلام، ومن ثم إصدار الحكم بتكفيرهم، وقياسا عليه تكفير كل من لا يحكم بشريعة الله. وابن تيمية حاضر فى الحركة الإصلاحية الحديثة منذ محمد بن عبد الوهاب حتى رشيد رضا والجماعات الإسلامية المعاصرة.

واللحظة الثانية هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتى أصبح "معالم فى الطريق" لسيد قطب تعبيرا عنها. فقد انهار الحلم القومى، واحتلت مصر وسوريا وفلسطين. ولم يستطع النظام الذى استبعد الإخوان الدفاع عن حرمات البلاد واستقلال الأوطان. فاشتد التقابل بين حاكمية الله وحاكمية البشر، بين الإسلام والجاهلية، بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين النور والظلام، بين الحق والباطل، بين العلم والجهل.

وحدث تقابل بين نفسية السجين ظلما، وتحت آلام التعــذيب بالسياط وبالنار وبين الأوضاع الخارجية، العــدل والظلــم، الحرية والقهر، الاستقلال والاحتلال. فانتشــر "معــالم فــى الطريق". وقدم إلى الجماعات أفضل نسق نظرى يعبر عــن نفسية المضطهدين المختبئين تحت الأرض مثل الملقى فــى غياهب السجن. وكان استشهاد سيد قطــب فــى أغســطس ١٩٦٥ بمثابة المؤشر على هزيمة يونيو ١٩٦٧ وكما صور ذلك نجيب محفوظ فى "الكرنك"، سياط تلهب أجساد المعتقلين فى السجون، وقنابل وصواريخ تقذفها الطــائرات الحربيــة الإسرائيلية على القواعد والمطارات العسكرية المصــرية، لا فرق بين الاعتداء على المواطن فى الداخل باسم الدفاع عــن النظام والعدوان على الوطن فى الخارج باسم الــدفاع عــن النفس.

والتحدى بالنسبة للمستقبل هو التعامل مــع المحافظــة التقليدية الموروثة منذ ألف عام والسلفية أحد مظاهرها. وهى الرصيد التاريخى الذى يمد الجماعات الإسلامية بل وأجهزة الإعلام فى الدولة وفتاوى رجال الدين بما يحتاجونــه مــن مصادر لتبرير مواقف كل فريق على اختلافهم فى المواقــف

والأهداف السياسية، وتعنى المحافظة إعطاء الأولوية للعبادات على المعاملات، وللعقائد النظرية على السلوك العملى، ولعالم الغيب على عالم الشهادة، وعلى الإيمان فى أشكاله الخارجية على العمل الصالح باعتباره المعبّر الوحيد عن الإيمان، وللدين كغاية فى ذاته على الدين كوسيلة لإسعاد البشر وتحقيق مصالحهم العامة.

وهو نفس التيار السائد فى أجهزة الإعلام، صفحات الفكر الدينى، والجرائد والمجلات الدينية، وحديث الروح، ودروس تفسير القرآن بعد صلاة الجمعة، ونور على نور من دعاة حرفيين مثل نجوم المجتمع بأزيائهم المعروفة. ولا فرق بين البرنامج الدينى و"ماتش" الكورة، والتمثيلية التليفزيونية، وفاصل من الرقص الشرقى وخطب الرئيس ونشاط حرمه. كل ذلك بؤر إعلامية تقوم بنفس الدور، ملء الفراغ السياسى والثقافى فى البلاد.

وفى نفس الوقت تشتد المحافظة الاجتماعية أمانا من الفقر، وحرصا عن الضياع، وحماية بالموروث الثقافى، وتعويضا عن مآسى العصر وأحزان الزمان، فيكثر التفويض إلى الله، ويزداد الاعتماد عليه، وتكثر الموالد ، وزيارة

المقابر، والتبرك بأولياء الله الصالحين. وترسل الرسائل إلى الإمام الشافعى لتلبية طلبات المحتاجين. وتستدعى مريم العذراء والسيد المسيح لنفس الغاية. فإذا ما انسد طريق التغير الاجتماعى من أسفل انفتح طريق الدين من أعلى. ويتحول الدين إلى حلم المجتمع فى النجاة من أحزان العصر والتخلص من مآسيه.

التحدى إذن هو التحول من المحافظة إلى التحرر عن طريق تحويل الرافد التاريخى الأساسى من اختيار القدماء منذ الغزالى حتى حركات الإصلاح الدينى إلى مطالب المحدثين، من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده فى "رسالة التوحيد"، ومن النص إلى الواقع كما حاول الشاطبى فى "الموافقات"، وعلال الفاسى فى "مقاصد الشريعة ومكارمها"، ومن التصوف السلبى إلى التصوف الإيجابى، ومن الفلسفة المنطقية الطبيعية الإلهية إلى فلسفة الذاتية كما هو عند محمد إقبال، ومن العلوم النقلية إلى العلوم العقلية مثل اجتهادات كثير من المحدثين.

كما يمكن الاعتماد على قوى التقدم والتغير الاجتماعى التى مازالت تبحث عن أيديولوجية تجمع بين الماضى

والحاضر، بيت التراث والتجديد، بين شرعية الإسلام وشرعية الثورة كما حاول اليسار الإسلامى الذى مازال متهما من الإسلاميين أنه ماركسية مقنعة، ومن العلمانيين بأنه أصولية متخفية وتوزيع أدوار، ومن الدولة بأنه إخوانية شيوعية لأنه جزء من المعارضة الوطنية بجناحيها الرئيسيين، الإسلامية والقومية.

لا حل للصراع بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية إلا بالشرعية التاريخية، وفك حصار الزمن عن الوعى القومى بين الانجذاب إلى الماضى كما هو الحال عند السلفيين، والانبهار بالمستقبل كما هو الحال عند العلمانيين، والانسداد فى الحاضر كما هو الحال عند سواد الأمة والتى لا تجد مخرجا لها إلا النزول تحت الأرض لاكتساب الشرعية الدينية أو الصعود إلى مراكز الحكم لاكتساب الشرعية السياسية أو الهجرة إلى خارج الأوطان لاستعارة شرعية من الآخر أو التوقف فى المكان حتى يتوقف القلب لانعدام الحركة ﴿**ولكل أجل كتاب**﴾ للأفراد ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾ للشعوب.

المؤسسات والحركات الدينية في مصر

أولا: المثقفون والدولة.

يعز على المفكر أن يجد معظم المثقفين فى كنف الدولة وفى صفها يقومون بدور أئمة الهدى، يخرجون الناس من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى، وهو نفس منطق الفرقة الناجية الذى يحكم الدول وخصومها. فالدولة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، وأن المعارضة هالكة فى النار، والمعارضة كرد فعل على الدولة تجعل نفسها الفرقة الناجية، وأن الدولة هالكة فى النار، وهو نفس المنطق الإطلاقى الاستبعادى الذى يحكم الفريقين، منطق التكفير والتخوين المتبادلين، تكفير المعارضة للدولة، وتخوين الدولة للمعارضة.

(*) الخبرة السياسية المصرية فى مائة عام، أعمال المؤتمر السنوى الثالث عشر للبحوث السياسية ٤-٦ ديسمبر ١٩٩٩، تقديم وتحرير د. نازلى معوض أحمد، مركز البحوث للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

ولما كان للدولة الحديثة خصمان: الحركة الإسلامية والحركة العلمانية، ليبرالية أو اشتراكية أو ماركسية، الإخوان المسلمين من ناحية والوفد والناصريون والماركسيون من ناحية أخرى، فإنها اعتمدت على ضرب الفريقين بعضهما ببعض لنفى أحدهما بالآخر، والاعتماد مرة على فريق لتصفية الفريق الآخر حتى يبقى الحكم للدولة بعد إضعاف الجناحين الرئيسين فى المعارضة. فقد اعتمد الحكم فى مصر فى السبعينات على الجماعات الإسلامية، سلحها وشجعها، من أجل تطهير الجماعات المصرية من الاشتراكيين والتقدميين الممثلين فى "نادى الفكر الناصرى". وتم لها ما أرادت ثم بدأت الدولة تسير أكثر مما يجب فى التحالف مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية فانقلبت عليها الجماعات الإسلامية واغتالت رمز الدولة فى ١٩٨١. وفى أواخر الثمانينات عندما اشتدت وطأة الجماعات بدأت الدولة فى الانفتاح على بعض كتاب اليسار العلمانى من أجل مصلحة مشتركة وهو الوقوف أمام الجماعات الإسلامية باعتبارها خطرا مشتركا يهدد الجميع، فهى العدو الذى يعمل ضد مصلحة الوطن بالتنسيق مع إيران والسودان وكأن أمريكا

وإسرائيل هما الصديقان.

والآن، الدولة فى تقهقر، والجماعات الإسلامية فى تقدم. الدولة فى حالة دفاع عن النفس والجماعات فى حالة هجوم على الغير، تحاصر الدولة حيا شعبيا بخمسة عشر ألف جندى فى حى إمبابة، وتستعمل الأسلحة الثقيلة والصواريخ والطائرات المروحية لمهاجمة المنازل. وتتحسر الدولة على الديموقراطية وهى أول من يقضى عليها بمنع تكوين الأحزاب الفعلية وتزوير الانتخابات وتغيير قانون النقابات، وتندد باستعمال العنف من الخصوم وهى أول ما يستعمله. والمثقفون يسيرون مع الدولة طمعا فى منصب وهم أول الضحايا بعد أن تلفظهم الدولة إذا ما تغيرت موازين القوى، وأعادت الحساب، من أين يأتى الخطر؟ والكل حريص على السلطة، من بيده السلطة ويضحى بالوطن والمواطنين فى سبيلها كما تفعل الدولة، ومن هو خارج السلطة وينازع الدولة سلطانها أنه أحق منها بها، ومن يخدم الفريقين، الدولة أو خصومها من جماهير المثقفين لعلهم يحصلون على شىء من السلطة فى العاجل من الدولة أو الآجل من خصومها.

ظاهرة الجماعات الإسلامية إذن ظاهرة سياسية بالأساس، يظهر فيها الدين كأداة للاحتجاج نظرا لأنه أقرب الأيديولوجيات إلى قلوب الناس وعقولهم، ممتد عبر التراث بشكل ثقافتهم، ويحدد تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك وليست ظاهرة دينية.

الدين نفسه كالفن والفكر والعلم والأخلاق والقانون والسياسة، ظاهرة اجتماعية فى الفكر والممارسة مثل باقى الظواهر الإنسانية. ومن ثم تكون معالجتها معالجة اجتماعية سياسية، يمكن للحجج النقلية أن تكون أداة مساعدة لتحليل فكر الجماعات كما يبدو من نصوصهم. فهو فكر نصى فى صياغته وإن كان اجتماعيا فى نشأته. لكن التحليل الاجتماعى لظاهرة موجودة لا يعتمد إلا على معرفة الأسباب الفعلية لنشأة الظاهرة وتكوينها بعيدا عن أخلاقيات ما ينبغى أن يكون وشرعياته. الوصف الموضوعى الذى يتتبع إنشاء الظاهرة وتكوينها هو الحكم عليها حكم من الداخل وليس حكما من الخارج.

لذلك تعتمد هذه الدراسة على التنظير المباشر للواقع، وتحليل التجارب الحية ووصف الأحداث المؤسفة التى

يعيشها الجميع. المعرفة المباشرة من الواقع الحى أصدق من المعرفة المكتبية عن طريق التحليلات الإحصائية الكمية والكيفية واستعمال هذه المناهج أو تلك أو هذه النظريات أو تلك. ومعظمها مستقى من علوم الاجتماع الغربية والتى تحتاج إلى مراجعة قبل الاستعمال، وتحقق من صدقها قبل التطبيق. هذه دراسة أولية لا تعتمد على الدراسات الثانوية، رؤية مباشرة للواقع دون متوسطات نصية من أدبيات الموضوع. وما أكثرها.

والهدف من هذه الدراسة "الحاكمية تتحدى" هو التعبير عن لسان حال الجماعات الإسلامية وتصورهم للعالم وبواعثهم وأهدافهم تحليلا شعوريا عند الباحث وقد لا يكون شعوريا عند المبحوثين حتى أبلغ رسالتهم للناس وأعرض حالتهم على مثقفى مصر وقضاتها. فأنا من جمهور المثقفين، وقاض من القضاة أحكم بين الدولة وخصومها، وأعرض حالة تسفك فيها الدماء كل يوم من الطرفين كما فعل ابن رشد من قبل بين المعتزلة والأشاعرة فى "مناهج الأدلة" وبين الفلاسفة والغزالى فى "تهافت التهافت". لست منحازا إلى أى أحد من الفريقين ولكنى منحاز إلى مصر وشعبها، حقنا

للدماء، وحرصا على الوحدة الوطنية وتأكيدا علـــى أن هـــذا الوطن للجميع. قد يرفضنى الخصمان ولكنى لا أرفض أحدا.

ثانيا: تحليل شعار "الحاكمية لله".

"الحاكمية لله" شعار هجومى لتقويض الأنظمـــة التـــى تنقصها الشرعية وتفتقر إلى نظرية السيادة باسم من تحكـــم؟ ومن الذى فوضها للحكم؟ وهى نوعان: الأول نظام ملكى أو أميرى يقوم على الوراثة، ملك ابن ملك، وأمير ابن أميـــر. مات الملك عاش الملك، مات الأمير عاش الأمير كمـــا هـــو الحال فى المغرب والأردن وشبه الجزيرة العربيـــة وســـطا وأطرافا. وهو نظام غير إسلامى، ابتدعه الأمويون الإخوان أولا ثم سار فيه العباسيون ثانيا، وكـــان الحكـــم البيزنطـــى الملكى هو النموذج ثالثا.

واستمر الحال كذلك فى التاريخ حتى الثورات العربية الأخيرة. وهو نظام غير شرعى لأن الإمامة فـــى الإســـلام، تراث الأمة ومصدر شرعيتها عقد وبيعة واختيار. ولا تتوفر فيه شروط الإمامة من علم وقوة وعدل وتقوى كما حـــددها الفقهاء. هو أقرب إلى التعيين بالوراثة بإرادة الملك الســـابق.

والثانى نظام عسكرى منذ الثورات العربية الأخيرة التى قام بها الضباط الأحرار ضد الملوك والأمراء وإن انتهكوا الحريات بعد ذلك، فقد قاموا بانقلابات عسكرية ضد نظم الإقطاع المتعاونة مع الاستعمار كما هو الحال فى مصر وسوريا والعراق والسودان وموريتانيا والصومال، وكانوا قيادة جيوش التحرير الوطنية التى قادت حروب التحرير والاستقلال الوطنى كما هو الحال فى الجزائر واليمن. وهو نظام يقوم على الشوكة بتعبير الفقهاء القدماء أو على الغلبة بتعبير الحكماء. وهو أيضا نظام غير إسلامى لأنه لم يأت بالتبعية من أهل الحل والعقد وإن قام بعد ذلك بانتخابات صورية يكون فيها الضابط الحر، قائد الجيش ووزير الدفاع ومدبر الانقلاب هو المرشح الوحيد، وما على المواطنين إلا أن يقولوا نعم، نعم للوطنية ولا للخيانة، وتكون النتيجة ٩٩,٩% من أصوات الناخبين الأحياء منهم والأموات للبطل المغوار، الرئيس الأفخم والقائد الملهم وكبير العائلة والأخ الأكبر. كما تجمل النظم الملكية نفسها بمجالس شورى صورية على الطريقة القبلية تحت الخيمة لإبداء الرأى والنصح لشيخ القبيلة الذى يعطى العطايا لأفراد الأسرة

المالكة اقتساما للغنيمة باسم القبيلة.

كلا النظامين إذن، الملكى والعسكرى، غير شـــرعيين تنقصهما الشرعية والسيادة، لا يدين لهما أحد بالولاء شرعا، تبدو الدولة مغتصبة للحكم، ويبدو المجتمع المستسلم لسلطتها جاهليا كافرا. فلو خـُـير شاب فى مقتبل العمر، طاهر مثالى يتوق إلى حلم حياته، مجتمع شرعى طاهر ويريد الاختيـــار بين الحاكمية للملك وللأمير أو الحاكمية للضابط والجندى من ناحية وبين الحاكمية لله من ناحية أخرى فلا مجال للتردد فـــى اختيار الحاكمية لله. فالله لا يـــوَرث ولا يُـــورث، ولا يـــزور الانتخابات، ولا يجرى الانقلابات، ولا يضطهد المعارضين، وهو الحاكم العدل الذى لا يظلم.

ولو سئلت الجماعات: عرفنا الجانب السلبى الهادم فى الحاكمية لله وإنها ضد حاكمية البشر عن حق فمـــاذا يعنـــى الشعار إيجابا مادام الله لا يحكم مباشرة؟ وهنـــا يستعصـــى الجواب. فقوة الشعار فى سلبه. وقد لا يكون هناك بناء بديل. إيجابه فى سلبه وليس فى إيجاب مستقل عن السلب، ومن هنا غـــاب المضـــمونان الاجتمـــاعى والسياســـى للشـــعار لأن الجماعات بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح بعد

الجانب الإيجابى للشعار. ما شكل الدولة؟ ما نظامها الاقتصادى؟ ما سياستها فى الأجور؟ ما رؤيتها لملكية الأرض والمصنع؟ وما هى علاقاتها الدولية؟ ماذا تفعل الجماعات اليوم لو استلمت السلطة اليوم بانقلاب كما حدث فى السودان أو بثورة كما حدث فى إيران أو بانتخاب حر كما حدث فى الجزائر قبل انقلاب الجيش على نتائج صناديق الاقتراع، كيف تدير شئون الدولة؟ ماذا تفعل بالسلطة؟ مبايعة سقيفة بنى ساعدة، البيعة الخاصة ثم البيعة العامة كما حدث فى بيعة أبى بكر بعد وفاة الرسول عهد الخليفة لخليفة كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر؟ حصر الخلافة فى ستة ثم تنازل اثنان ليختبرا الأربعة، ويختار أصلحهم بناء على سؤال وجواب كما حدث لعثمان؟ دفاع عن شرعية وقت الفتنة ضد منطق القوة كما حدث لعلى؟ أم إبداع جديد بناء على ظروف العصر بعد أربعة عشر قرنا وفى ظروف حضارية وتعددية منذ مائتى عام بعد تداخل حضارة أخرى بأنظمة حكم أخرى ديموقراطية أم شمولية؟ صحيح أن "الحاكمية تتحدى" ولكن هذا أيضا هو "تحدى الحاكمية".

ثالثا: تحليل شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية".

وشعار "تطبيق الشريعة الإسلامية" مثل شعار "الحاكمية لله" شعار هجومى كذلك ضد القوانين القائمة التى تتغير كل يوم حتى لم يعد يعرف المواطن أى قانون يطيع؟ يخضع القانون للقوى السياسية واتجاهاتها وللطبقات الاجتماعية وسيطرتها ولجماعات الضغط ولمصالح الفئات والأفراد.

وعلى فرض التسليم بهذا القانون فإنه لا يطبق إلا على الضعفاء أما الأقوياء فيتجاوزون القانون ويتعاملون بالصفقات والأرباح وتبادل المنافع. يُفرغ القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقى يتلاءم مع مصالح الناس. ويستفيد الموظف الذى يطبق القانون لصالح المواطن بالرشوة، ويستفيد المواطن بنيل حقه بعد طول عذاب.

تربت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق لأنها لا تعبر عن مصالحهم. ونشأ القانون الموازى الذى يخضع للعادات والأعراف، القانون الشعبى القبلى، وتحول المجتمع إلى قبائل يفض المشايخ نزاعات أفرادها بالقضاء الشعبى.

والقانون الموازى والاقتصاد الموازى والسياسة الموازية أصبحت تكون الدولة الموازية التى يدين لها المواطن بالولاء ، الدولة المضادة فى مقابل الدولة القائمة التى لا يشعر المواطن أمامها بالانتماء ولا يدين لها بالولاء. هى دولة الشيطان أو الطاغوت، دولة الكفر والفسوق والعصيان، دولة فرعون وعاد وثمود. فتُحرق المخازن والمتاحف بعد سرقتها ونهبها ويتحول المال العام إلى مال خاص، وتصبح الدولة مالا مستباحا ودما مسفوحا حتى تقع البقرة الحلوب ويتم تقسيم لحومها وشحومها للمستحقين العاملين عليها.

وطالت الرشاوى رجال القضاء وغالى المحامون فى الأجور ووقف الناس طويلا أمام المحاكم وفى ساحات القضاء انتظارا لسنوات العذاب، النفقة للرضيع، والمعاش للأرمل، والميراث للمستحق، والأرض للفلاح، والمنزل للساكن. وقبل ذلك كان العذاب فى أقسام الشرطة ومع المحققين، الدولة هى الخصم والحكم، الداخل فيها مفقود والخارج منها مولود.

ويضاف إلى القانون الصورى البيروقراطية فى جهاز الدولة منذ الكاتب المصرى القديم حتى أرشيف القلعة وديوان

الموظفين وإدارة المعاشات كثرت الإمضاءات والأوراق والطلبات لا لشيء سوى تضخم جهاز الدولة وعلاقة المأمور بالآمر والموظف بالرئيس. وتاه المواطن فى جهاز الدولة، وصاغ قانونه الخاص وعرف سبيله لقضاء الحاجات بالمعارف والرشاوى ونظام القرابة والجيرة وبما تبقى من شهامة ابن البلد.

وفى هذه الحالة يكون "تطبيق الشريعة الإسلامية" أفضل وأعدل وأحق للناس فهى شريعة فورية تنبع من إيمان الناس وشريعة عدل فالله لا يظلم أحدا ولكن الناس أنفسهم يظلمون، وشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال. "تطبيق الشريعة الإسلامية" إذن كشعار يعبر سلبا عن مطلب فعلى، هو تحرير الناس من ظلم القوانين الوضعية التى وضعها الناس توقا إلى قانون عادل يحقق لهم مصالحهم. هو نداء للرفض ومقاومة بالسلب، وتطهير للنفس من ظلم القوانين وطلب للخلاص. ولا يعلم المواطن أن الشريعة الإسلامية هى أولى بلفظ "الوضع" كما بين الشاطبى فى عرضه لأحكام الوضع فى باب الأحكام فى "الموافقات فى أصول الشريعة"، تقوم على تحليل الحكم فى العالم، السبب

والشرط والمانع والعزيمة والرخصة، والصحة والــبطلان، الشريعة الإسلامية موضوعة فى العالم ومبنية فيه بناء علــى العلل المادية وشروطها وموانعها وقدرات الإنسان وحســن نياته. فإذا وصفنا القانون المدنى بانه قانون وضعى أعطيناه أكثر مما يستحق لأنه لا يقوم على وضع بل يعبر عن هوى أو مصلحة للفرد أو جماعات للضغط أو للطبقات الاجتماعية. وإذا وصفنا الشريعة الإسلامية بأنها إلهية أى مجــرد عــن الإرادة الإلهية المتعالية أعطيناها أقل مما تستحق وصــورنا الله وكأنه حاكم مطلق صاحب هوى لا تقوم شرعيته علــى وضع مستقل فى العالم وتحقق مصالح الناس.

وقد يعنى الشعار إيجابا كما هو واضح فى الســودان وفى شبه الجزيرة العربية وفى تصور الجماعات الإســلامية خارج الحكم تطبيق الحدود والعقوبات، قطع اليــد والــرجم والجلد وهى قوانين للردع. وهذا يعبر عن نفسية المضــطهد المقموع الذى يوجه الشريعة ضد القامعين من ناحية وضــد التسيب الاجتماعى والانهيار السياسى من ناحيــة أخــرى. الشريعة هنا وسيلة للضــبط الاجتمــاعى ولــيس للحــراك الاجتماعى. وتقوم كل من الدولة والجماعات بالمزايدة علــى

بعضها البعض فى تطبيق الحدود. فالغاية واحـــدة الضـــبط الاجتماعى والسيطرة السياسية والتخوين والردع بالقـــانون. ومازال يغيب عن كليهما معنـــى الشـــعار إيجابـــا. إيجـــاب الإيجاب وهو إعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. فللمواطن حق العمل والكسب والتأمين ضد البطالة والمسكن والمدرسة والمستشفى ضد العراء والجهل والمرض قبـــل أن تـــقطع يد السارق. ومن هو السارق: من يأخذ حافظة النقود من جاره فى المواصلات العامة أو من يستولى على الملايين من عائدات النفط؟ لذلك وضع الفقهاء حـــد أدنـــى للســـرقة. وللشباب حق الزواج المبكـــر والســـكن والمهـــر والأثـــاث والقضاء على الإثارات الجنسية من الإعلانات فـــى أجهـــزة الإعلام قبل الرجم والجلد. إذا أخذ المواطن حقوقه طالبنـــاه بواجباته. ومن هو الزانى؟ من لا يجد نكاحا حتى يغنيـــه الله من فضله أم تجار الرقيق الأبيض من الملوك والأمراء الذين مازالوا يعيشون فى عصر الجوارى والإمـــاء ومـــا ملكـــت الإيمان؟

<u>رابعا: تحليل شعار "الإسلام هو الحل" أو "الإسلام هو البديل".</u>

كما يعنى شعار "الإسلام هو الحل" و"الإسلام هو البديل" تعثر الأيديولوجيات العلمانية للتحديث التى تم تجريبها فى المجتمعات الإسلامية منذ فجر النهضة العربية الحديثة.

فقد تم تجريب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة بعد صلتنا بالغرب، واعتبار الغرب نمطا للتحديث فى فكرنا الحديث عند كل تياراته الإصلاحية عند الأفغانى، والليبرالية عند الطهطاوى، والعلمية العلمانية عند شبلى شميل. وبالرغم من إنجازاتهما فيما يتعلق بتجربة الفكر وحرية الصحافة والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور والتعليم وإنشاء الجامعات والحركة الوطنية وبدايات التصنيع إلا أنه قد تم نقدها وهدمها والقضاء عليها بعد الثورات العربية الأخيرة ووصفها بأنها إقطاع ورأسمالية وفساد وتغريب وفشل فى حل القضية الوطنية، الاستقلال ووحدة وادى النيل. ومازلنا نعانى حتى الآن من تدمير النفس، غياب الحريات العامة والديموقراطية ونتوق إلى فجر النهضة العربية الحديثة وعصر التنوير الأول بما فيه من عيوب فقد بدت الآن مكاسبها أكثر من مخاسرها، وإيجابياتها أكثر من سلبياتها.

ثم جاءت الثورات العربية فى الخمسينات والستينات

على أنها البديل لتضع مشروعا قوميا جديدا تشكل عاما وراء عام بناء على تجارب النضال الوطنى وعبر مساره خـــلال أربعة عقود من الزمان: بناء المجتمع الاشتراكى، التصـــنيع، حقوق العمال، الإصلاح الزراعى، مجانية التعلــيم، القطـــاع العام، التخطيط الاقتصادى، تحالف قوى الشـــعب العامـــل، ٥٠% من العمال والفلاحين فى مجلـــس الشـــعب، القوميـــة العربية، عدم الانحياز، باندونج، الحياد الإيجـــابى، حركـــة تضامن الشعوب الآسيوية والأفريقية، مقاومـــة الصـــهيونية والاستعمار والذى يعرف باسم الناصرية، وبعد اختفاء القيادة الوطنية وتبديلها بقيادة أخرى فى السبعينات والثمانينات انقلب المشروع القومى رأسا على عقب بالرغم من حرب أكتـــوبر ١٩٧٣ وتم تدميره كلية واتهامه بأنه كان شـــيوعية وإلحـــادا وانغلاقا وتبعية للاتحاد السوفيتى ونظاما شموليا ديكتاتوريا. وتحول إلى ثورة مضادة من داخل النظـــام نفســـه وبـــنفس القيادات إلى تحالف مع الاستعمار واعتـــراف بالصـــهيونية، وتصفية للقطاع العام، وتخـــل عـــن الإصـــلاح الزراعـــى، وانتشار التعليم الخـــاص، وتأســـيس الجامعـــات الخاصـــة. فالرأسمالية لم تعد جريمة وانقلب الشعار من "ارفع رأسك يا

أخى فقد مضى عهد الاستعمار" إلى فيلا وعربة لكل مواطن وانتشرت البنوك الأجنبية تأخذ من المدخرات الوطنية أكثر مما تعطى. وفُتح باب الاستيراد باسم الانفتاح، وعمت البضائع الاستهلاكية وقل الإنتاج. وانعزلت مصر عن العرب وخرجت عن سياستها الوطنية الثابتة. وسلمت قيادتها إلى إسرائيل الكبرى وأمريكا، وخرجت من العرب مع معادلة النظام العالمى الجديد.

ثم اختلف الرفاق فى اليمن الجنوبى، واقتتلوا فى عدن باسم الماركسية التى تحطمت على حدود القبلية. ودخلت فى حلف مع حزب البعث فى سوريا والعراق، فبررت النظم التسلطية وتخلت عن مبادئها الماركسية لحساب الحزب الحاكم. وأصبح رجالها هم النخبة الحاكمة يتمتعون بمزاياها لا فرق بين يسار ويمين، بين ماركسية ورأسمالية. وانطوى البعض تحت كنف الاتحاد السوفيتى يأتمر بأمره، وأصبح جزء من الشيوعية الدولية، ويُطرح الكوسموبوليتانية ويُنسى الطرح الوطنى حتى بدو وكأنهم تبع للغرب الثقافى باسم الشرق الشيوعى. عادوا الثقافة الوطنية، وقلدوا التجربة الأوروبية وكأننا ألمانيا وانجلترا وفرنسا إبان الثورة

الصناعية فى القرن التاسع عشر، الدين أفيون الشعب وليس صرخة للمضطهدين، الدفاع عن حقوق العمال مع أن الأغلبية لدينا فلاحون. السلوك الشخصى للرفاق معاد للشريعة فى مجتمع مازالت القدوة الحسنة للقادة هى المدخل لقلوب الناس وحركة الجماهير. وبعد انهيار النظم الشيوعية فى أوروبا الشرقية ثم فى الاتحاد السوفيتى نفسه، انهار المركز فضاقت الأطراف. انهارت النظم الشمولية والفلسفات المادية الداروينية وإن بقت الاشتراكية كمثل أعلى للشعوب. فشلت الوسائل وبقيت الغايات. وزادت شماتة الناس فى الشيوعية والاشتراكية وحجة الواقع فى النهاية أبلغ من حجة الفكر، فالعمل أصدق دليل على النظر.

وقامت نظم رجعية فى شبه الجزيرة العربية، وسطها وأطرافها باسم الإسلام، عقائد وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود، الإسلام وسيلة للضبط الاجتماعى من أجل التغطية على نهب الثروات الطبيعية والاستيلاء على عائدات النفط، والتبعية للغرب لدرجة استدعاء قوات التحالف لحل الخلافات العربية وتدمير العراق بالسلاح بحجة تحرير الكويت، وإفساد الحكام باسم العائلات الملكية، ومآسيهم فى تبديد الثروات

والانحلال الجنسى. نظم العصور الوسطى مازالت تحكم فى العصور الحديثة، ولم تجد بعض الجماعات الإسلامية بديلا من التعاون مع هذا الإسلام المحافظ نظرا للرصيد التاريخى المشترك بينها. ولقد عاش بعض الإخوان فى عصر الاضطهاد فى مصر فى شبه الجزيرة العربية، وكونوا الثروات هناك فى بلاد النفط وأصبحوا حلقة الوصل بين السعودية والجماعات الإسلامية.

بم يؤمن الشباب؟ وبأى من التجارب الأربعة تؤمن الناس فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة: الليبرالية أو القومية أو الماركسية أو الإسلام الرجعى المحافظ المتعاون مع الاستعمار والذى يُعد نفسه للتجارة مع الصهيونية فى المحادثات المتعددة الأطراف؟ لقد ألغى بعضها بعضا بمنطق الفرقة الناجية. وبنفس منطق الاستبعاد وتقدم الجماعة الإسلامية نفسها الآن على أنها الحل أو البديل عن الأيديولوجيات العلمانية للتحديث وعن الإسلام "السعودى" وإن كان هواها مع النظم المحافظة فى شبه الجزيرة العربية ليس فقط لاشتراكهما فى رصيد المحافظة التاريخية بل فى المصالح المشتركة، القضاء على ما تبقى من الأيديولوجيات

العلمانية للتحديث.

خامسا: انهيار المشروع القومى العربى الحديث.

ومنذ أكثر من مائتى عام تكون المشروع القومى العربى الحديث وتلاقت عليه التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: التيار الإصلاحى والتيار الليبرالى والتيار العلمانى. ويتكون هذا المشروع من أهداف سبعة:

١- تحرير الأرض من الاحتلال والغزو ومقاومة الاستعمار والصهيونية كما حاول الأفغانى.
٢- تحرير المواطن من القهر والاستبداد كما عرض الكواكبى فى "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد".
٣- العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة بين الأغنياء والفقراء كما بين سيد قطب فى "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية".
٤- وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقية من أجل الوحدة العربية كما هو الحال عند القوميين أو الوحدة الإسلامية كما ينادى بها الإسلاميون.

٥- إثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، وضع الأنا فى مقابل الآخر كما هو الحال منذ "تخليص الإبريز" للطهطاوى حتى "علم الاستغراب".

٦- التنمية المستقلة والاعتماد على الذات والسيطرة على قوانين الطبيعة واستثمار الموارد الطبيعية كما بان ذلك فى التيار العلمى العلمانى منذ شبلى شميل فى "فلسفة النشوة والارتقاء" حتى "التطور اللامتكافئ" و"فك الارتباط" لسمير أمين.

٧- حشد الجماهير وتجنيد الناس حتى يتحول الكم إلى كيف ضد اللامبالاة والحياد والفتور كما عرض الكواكبى فى "أم القرى". وبعد مائتى عام من تكوين المشروع القومى الحديث انهار فى جيلنا، فبالنسبة إلى تحرير الأرض أُحتلت مزيد من الأراضى، فلسطين كلها، وأجزاء من سوريا ولبنان. وإسرائيل الكبرى على الأبواب بعد الهجرات السوفيتية الأخيرة والاستيلاء على مصادر المياه وتهجير الفلسطينيين. ثم غزو جنوب لبنان وحصار بيروت وقمع الانتفاضة واغتيال العلماء وحرق منبر المسجد الأقصى واحتلت القدس وحرمت الصلاة

فى المسجد الأقصى مما أثار الجماعة الإسلامية لهتاف: "من سيعيد القدس سوانا"، "إن الأقصى ينادينا"، وضرب المفاعل النووى فى العراق، وضُربت المقاومة الفلسطينية فى تونس، واغتيل أبو جهاد وأصبحت إسرائيل كالعصى الغليظة تعيد العرب إلى بيت الطاعة!

وبالنسبة إلى تحرير المواطن زاد القهر، وامتلأت السجون، وغصت المعتقلات بخصوم النظم السياسية فى كل البلدان العربية والإسلامية، وانتهكت حقوق الإنسان، وساد الرأى الواحد عقيدة الفرقة الناجية، سياسات الحزب الحاكم. وضعفت المعارضة، وسُنت القوانين الاستثنائية المكبلة للحريات، القوانين السيئة السمعة، قوانين الطوارئ والاشتباه والعيب، وشُكلت المحاكم العسكرية، وأتت لجان الأمم المتحدة لفحص انتهاكات حقوق الإنسان فى المجتمعات العربية فأتينا فى الصف الأول. ولم تجد الجمعيات العربية أو القطرية أى مقر لها داخل الوطن العربى. ومازالت غير شرعية مهددة بالحل.

وبالنسبة إلى الفقر والغنى ازداد فقر الفقراء وزاد غنى الأغنياء، وعظمت المسافة بين الأغنياء والفقراء، فأغنى

أغنياء الأمة السلاطين والأمراء والملوك منا وأفقــر فقــراء الأمة الذين يموتون جوعا وقحطا منا أيضا. ســاء توزيــع الدخل بين من يملكون ولا يعملون وبين مــن يعملــون ولا يملكون. عم الظلم الاجتماعى وانتشر سكان المقــابر وســاد الفقر والضنك ونام الناس على الأرصفة وافترشــوا العــراء وخرجت الجماعات الإسلامية من أفقــر الأحيــاء، إمبابــة والزاوية الحمراء والوراق وزينهم، تجد الغنى فى ملك الدنيا والآخرة معا والثورة على من يمتلكون حطام الدنيا. وظهرت صورة العربى القبيح فى لندن الذى يشترى أدوارا بأكملهــا من المتاجر الكبرى يوم الأحد بأســعار مضــاعفة ودون أن يرى البضائع إلا بعد شحنها فى قصوره فى قلب الصحراء.

وفيما يتعلق بوحدة الأمة تفرقت الأمة شيعا وأحزابــا. واشتدت هذه النزاعات الطائفية القبليــة والنعــرات القبليــة والعشائرية، ونشبت الحروب الأهلية، وسفك دماء بعضــــهم البعض، وتنازعوا على الحدود وغــزوا بعضــهم الــبعض، واستعانوا بالأجنبى على بعضهم البعض يزداد فيهم تقتيلا، لا فرق بين غاصب ومغتصــب. وانتشــرت البحــوث حــول الأقليات فى العالم العربى. وشككت الــدول القطريــة فــى

القومية العربية. عاش الأمير وعاشــت الدولــة القطريــة، وسقطت القومية العربية على أسنة الرماح. قطر يغزو قطرا، وقطر يستدعى قوات التحالف الغربى ضد قطــر، تتحــول المنطقة كلها إلى دولة طائفية، شيعة وسنة ودروز، إســلامية وقبطية، وإلى نعرات عرقية، عرب وعجم وبربــر، حتــى تصبح إسرائيل هى الدول الطائفية العرقية الكبرى، الدولــة اليهودية فى المنطقة فترث القومية العربية، وتتم المقاطعــات بين الأقطار العربية، ويُسحب السفراء، وتشتد الخصــومات وحرب الإذاعات، وتكثر التصريحات على موائــد الأجنبــى لنقد العرب والمسلمين المخالفين فى الرأى استجداء للمعونات واستعدادا لتحالف غربى جديد ضد الذين لا يسايرون النظام العالمى الجديد والسوق الشرق أوسطية، ومركزها إســرائيل وأمريكا ومصر وتركيا، أصبح الصديق عدوا والعدو صديقا. وأصبحنا أشداء بيننا رحماء على الكفار!

وفيما يتعلق بإثبات الهوية ضــاعت الهويــة، وعــم التخريب فى أساليب الحياة فى الفكر والعمل، فــى الثقافــة والسلوك وأصبحت أسامينا "محمــد موتــورز"، "منصــور شيفورليه". ونذهب إلى محلات "تيك أواى"، "كنتاكى فــراى

تشيكن". ونشأ الإسلام التجارى فـــى محـــلات "حجـــابكو"، "إسلامكو"، ومحلات التنظيف "تنظيفكو" وبدلا من "شروق من الغرب" نشأ رد الفعل الطبيعى "ظلام من الغرب".

وفيما يتعلق بالتنمية المستقلة ازدادت تبعية الأمة على الخارج فى غذائها وكسائها وسلاحها وثقافتهـــا، ٧٠% مـــن غذاء مصر يأتى من الخارج. ثم ارتهـــان الإرادة الوطنيـــة بالقمح. وأشهر سلاح التجويع. وتم الاعتماد على عدو الأمس لحل القضايا الوطنية. وقيل أن ٩٩% من أوراق اللعبة فـــى أيدى الولايات المتحدة الأمريكية، وضرورة تحييـــد العـــدو. ولتحرير الكويت تم تدمير العراق، ودخل أكثر من نصـــف العرب مع قوات التحالف الغربى لقتل الأخ لأخيـــه. وتـــتم المباحثات فى مدريد عام سقوط غرناطة ثم فـــى واشـــنطون مركز النظام العالمى الجديد الذى لا مكان للعرب والمسلمين فيه حتى بلا طاقة أو ثروة أو أسواق أو عمالة ماداموا فقدوا دورهم فى التاريخ.

وفيما يتعلق بحشد الجماهير تحولت الجمـــاهير إلـــى السلبية المطلقة. ولم تعد تهتم بشىء مهما حدث لها. تعودت على الإهانة. تبحث عن لقمة العيش، وتجرى وراء الخبـــز

دون كرامة. ولم تستطع هبات الخبز فى مصر والمغرب وتونس والجزائر والأردن أن تتحول إلى ثورات شعبية قادرة على تغيير نظام الحكم. ولو دخلت إسرائيل عمان ودمشق والقاهرة لما تحرك أحد. ولو استولت على الحرم المكى كما استولت على المسجد الأقصى لما اعترض أحد. وهنا تبدو الجماعة الإسلامية بارقة أمل بقدرتها على حشد الناس، والنزول فى الشارع وتحريك الجامعات وتثوير المساجد، وتكوين الخلايا النشطة للاعتراض والغضب والتمرد والثورة على الأوضاع.

سادسا: نقد الخطاب الدينى.

وخطاب الجماعات الإسلامية رد فعل على الخطاب الدينى المعاصر، السائد فى مؤسسات الدولة وهو الخطاب الدينى الرسمى للمؤسسة الدينية الرسمية. الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، مشيخة الطرق الصوفية، دار الإفتاء المصرية والذى يصوغه فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس. وهو الخطاب الرسمى أيضا فى أجهزة الإعلام الذى هو أيضا تحت سيطرة الدولة. المؤسسة الدينية وأجهزة الإعلام كلاهما جهازان لبسط سلطان الدولة. هو خطاب

رسمى، يدعو إلى سياسات الدولة ولا يتعرض لما تعـم بـه البلوى من قضايا الحرب والسلام، والغنى والفقر، والحريـة والقهر، والوحدة والتجزئة، والاستقلال والتبعيـة، والهويـة والتغريب، وفتور الناس وثورتهم تسوده العقائـد والشـعائر والتصوف كما يبدو فى "حديث الروح" وفى أحاديث الجمعة. لا يمس حياة الناس بدعوى لا سياسة فى الدين ولا دين فـى السياسة، وهو فى نفس الوقت خطاب سياسى مقنع لأنه يبعد الدين عن الحياة العامة ويجعله قاصرا على علاقة الإنسـان بينه وبين ربه وكأن الإسلام بوذية أو هندوكية أو مسـيحية. "حديث الروح" كل يوم قبل التاسعة مساء إلا خمس دقائق قبل نشرة الأخبار الرئيسية فى البلاد يُغرق المواطن فى عالم من الروحانيات ثم يصطدم بعد ذلك بمذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك وقتل الإسرائيليين لأطفال الانتفاضة، وكأن "حديث الروح" حقنة مخدر القصد منها تغييب المواطن عـن وعيـه السياسى والاجتماعى والوطنى. وتفسير القرآن كل أسـبوع بعد صلاة الجمعة تفسيرا لغويا بلاغيا تمثيليا بحيث يبـدو الله فى حديثه حكيما مثل ابن البلد يجعل الوحى مجرد لعبة لغوية ومعركة كلامية و"حداقة" شعبية، ويبـرر صـاحبه غـلاء

الأسعار فى يناير ١٩٧٧ الذى كان سبب الهبة الشعبية بأنـــه مثل الدواء الأمر الضرورى لتصليح مسار الاقتصاد. ويسجد لله شكرا على هزيمة ١٩٦٧ مضحيا بالوطن من أجل النظام. ويدافع عن التدخل الأمريكى فى الخليج لتدمير العراق باســم تحرير الكويت. وآخر ينادى "أرحنا بها يا بـــوش". وثالــث يبكى فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويت ويدعو قائد مسيرة الأمة لتدمير إسرائيل كلها وليس فقط نصفها ثم يعـــود بعــد الغزو إلى القاهرة سعوديا مدافعا عن الغزو الأمريكى. ورابع يبكى على حال الأمة فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويــت ويدعو الشعوب الإسلامية للتضامن مع بغداد ضد واشــنطن وفى القاهرة يدعو قوات التحالف الغربى إلى تدمير العــراق الظالم حاكمه بعد أن كان قائد المسيرة المظفر. أمـــا خطــب الجمعة فى المساجد فلا تقول شيئا، وتـــدعوا إلـــى أركـــان الإسلام الخمسة وتعلم الناس نواقض الوضـــوء أو تخبـــرهم بنعيم الجنة وبعذاب النار، والناس يسرحون بعقولهم فى هموم حياتهم اليومية، فى مآســيهم وضـــنكهم وفـــى حاضـــرهم ومستقبلهم. لذلك حرمت الجماعات الإسلامية الصـــلاة فـــى مساجد الدولة لنفاق الأئمة، وتبعيتهم للدولة وأقامت مساجدها

الأهلية لتعلن فيها كلمة الحق فتحاصرها الجند، وينهال الرصاص على المصلين. ويطلب شكرى مصطفى أثناء محاكمته أن يحاور رجال الأزهر الشريف فيرفضون جميعا خوفا من رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم فقهاء السلطان وعلماء النخاسة وحلق عانة الميت فى "نور على نور".

والخطاب الثانى هو الخطاب العلمانى، الليبرالى أو القومى أو الماركسى، وهى الأنظمة التى حكمت ومازالت تحكم الوطن العربى. هو خطاب غربى فى مجمله، تابع للثقافة الغربية. يُعادى الخطاب الإسلامى ويضع الوافد بديلا عن الموروث، ويجعل ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا. يأخذ بالنموذج الغربى نمطا للتحديث، وينكر خصوصية الشعوب والمجتمعات. هو خطاب مقلد للغرب وناقل عنه وتتهم الخطاب السلفى المضاد بالتقليد والنقل من القدماء، تقليدا بتقليد، ونقلا بنقل، ولا فضل لأحد الفريقين على الآخر. يقف من التراث موقف الرفض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد، فلكل عصر ثقافته. ولما كانت ثقافة العصر هى الثقافة العقلانية العلمية الإنسانية كانت ثقافة كل الشعوب الراغبة فى التقدم والنهضة. وكل محاولة لنقل القديم إلى

الجديد، وإعادة بناء القديم طبقا لحاجات العصر هى محاولات توفيقية تلفيقية بين ضدين، تخشى الحسم والاختيار بين بلدين متناقضتين لا يلتقيان، لا يفرق بين الخطاب الإسلامى المحافظ والخطاب الإسلامى المستنير.

كلاهما خطاب واحد. إنما توزيع الأدوار بين الاستراتيجية والتكتيك. الخطاب السلفى استراتيجية والخطاب الإسلامى المستنير تكتيك. ولا ضير أن تفسح الدولة أجهزة الإعلام فيها إلى الخطاب العلمانى ليهاجم الخطاب السلفى، استعمالا لفريق ضد فريق مادامت المصالح الآنية واحدة. وكان من الطبيعى أن يرفض الخطاب السلفى الخطاب العلمانى. يتهم الليبرالى بالعمالة للغرب، والقومى بالعنصرية والعرقية والماركسية بالمادية والإلحاد.

والخطاب الثالث هو خطاب الأحزاب الحاكمة، الخطاب السياسى الذى يقوم على إخفاء الحقائق والتمويه على الناس والكذب الصريح. هو خطاب مناسبات، تابع لإرادة الحاكم. وقد يتغير تغيرا جذريا، ويتحول مائة وثمانين درجة بين يوم وليلة مع إيران والسعودية أو أمريكا وإسرائيل. يحدد معالمه فرد واحد هو الحاكم، ورؤية واحدة

هى رؤية النظام السياسى. هو خطاب كاذب لا يسمعه أحــد لأن الناس تعرف الحقائق من محطات الإذاعــات الأجنبيــة حتى دان ولاؤها الإعلامى للخارج، وانفصل عــن الــداخل الذى تراقبه أمريكـــا والســعودية، أمريكـــا فـــى السياســة، والسعودية فى الدين، دفاعا عن السلطتين القائمتين السياسية. وحتى يصبح خطابا محبوبا للجماهير يتحول إلـــى خطـــاب إعلامى عن طريق الإعلانات التى تركـــز علـــى الجـــنس والخلاعة والرقص بما فى ذلـــك الإعـــلان عـــن المبيـــدات الحشرية والسموم القاتلة! وذاعت شـــهرة الإعلانـــات فـــى الخطاب السياسى الرسمى، وراجت بضاعة فتيات الإعلانات عند الزوار العرب. تعقبها المسلسلات التليفزيونية التى تربط المواطن بالشهور أمام الشاشـــات الصـــغيرة، مصـــرية أو أمريكية فيجد المواطن فى المسلسل المصرى تفريحـــا عـــن مآسيه، وفى المسلسل الأمريكى تسلية له وانبهارا بـــالتحرر الغربى وبحياة الغربيين تعويضا عن كتبه وحرمانه ومفـــاهيم الحلال والحرام.

الخطاب السياسى للحزب الحاكم خطاب فارغ من أى مضمون، إنشائى يعتمد على البلاغة وعلى أن اللغـــة نســـق

مستقل بذاته وليست أداة للتعبيــر عــن المعــانى، خطــاب مناسبات قومية ثورة ٢٣ يوليو، ٦ أكتوبر... الخ، يُمجد فــى إنجازات الحزب مدعما بالإحصائيات الكاذبــة أو المقــروءة قراءة واحدة. ولا يكاد يذكر شيئا عن مأساة الحاضر، يعــد بتجاوز عنق الزجاجة عما قريب. ويبدو أن عنق الزجاجــة طويل للغاية لم نتجاوزه بعد منذ عقدين من الزمان لا يستمع إليه أحد إلا رجالات الحزب الحاكم. ولا يــؤثر فــى أحــد، حاكما أو محكوما. ولا ينطوى على أحد عدوا أو صديقا. هو الخطاب الذى يدخل أذن ويخرج من الأذن الأخــرى، كــلام الجرائد، والاستهلاك المحلى ورقــة التــوت بــين الحــاكم والمحكوم.

سابعا: "المحافظة" التاريخية.

وينحو الخطاب السلفى بطبيعة الحــال نحــو الســلفية والمحافظة باعتبارها تيارا تاريخيا نشأ منذ ألف عام منذ نقد الغزالى العلوم العقلية وقضائه علــى التعدديــة، وتجريحــه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعــا عن الدولة القوية، دولــة نظــام الملــك. فــأعطى الحــاكم

أيديولوجية السلطة، والعقيدة الأشعرية. وأعطـــى الجمـــاهير أيديولوجية الطاعة، التصوف. الحاكم مثل الله، عالم، قـــادر، حى، سميع، بصير، متكلم، مريد، وللشعب الصبر والتوكـــل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة.

ثم حاول الإصلاح الدينى منذ الأفغانى إحياء العقائد فى قلوب الناس وتثوير الدين ونبذ القضـــاء والقـــدر واكتشـــاف قوانين التاريخ الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخـــارج والقهر فى الداخل. وبعد فشل الثورة العرابية فى ١٨٨٢ ارتد الإصلاح الدينى محافظا إلى النصف عند محمد عبده الـــذى آثر المصرية على الجامعة الإسلامية، والتدرج على الثورة، والتربية والتعليم على الانقلاب، وإصـــلاح اللغـــة العربيـــة والمحاكم الشرعية على الاستيلاء على السلطة السياسة "لعن الله ساس ويسوس". ومع ذلك قامت ثـــورة ١٩١٩، وأُعلـــن دستور ١٩٢٣ وقاد سعد زغلول تلميذ محمد عبـــده مســـيرة النضال الوطنى. ولكن بعد نجاح الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ارتدت الحركة الإصلاحية من جديد إلى المحافظـــة نصفا آخر عند رشيد رضا. وبدأ الخطاب الإصلاحى ســـلفيا تمتد جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب ومن ورائه ابن تيمية

وتلميذه ابن القيم ومن ورائهما أحمد بن حنبل. ثــم حــاول حسن البنا إحياء الخطاب الإصلاحى من جديد ورد الحياة له بإسلام وطنى بسيط يجمع بين النظر والعمل. الإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف فرسان بالنهــار رهبــان بالليــل. وحقق حلم الأفغانى فى تكوين حزب ثــورى فــى جماعــة الإخوان المسلمين التى كانت تنافس الوفد والماركسيين فــى الشعبى والتفاف الجماهير حولها وفى تمثيل الحركة الوطنية فى الأربعينات.

وبالرغم من مقتل حســن البنــا فــى فبرايــر ١٩٤٩ استطاع الإخوان أن يكونوا أحد الروافد الرئيســية لحركــة الضباط الأحرار التى قامت بالثورة فى ١٩٥٢. وبعد دخول سيد قطب الجماعة ذاعت أفكار "العدالــة الاجتماعيــة فــى الإسلام"، "معركة الإسلام والرأســمالية"، "الســلام العــالمى والإسلام" كما كان يبشر بظهور يسار إسلامى جديد لم يظهر إلا بعد ذلك بربع قرن من الزمان فى ١٩٨٠. وبعد الصراع على السلطة بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ خسر الإخوان، ودخلوا السجون والمعتقلات. فخرج فكر جديد يمثله "معــالم فى الطريق" يقوم على تكفير المجتمع واستحالة المصــالحة

بين الله والطاغوت، بين الإيمـــان والكفـــر، بـــين الإســـلام والجاهلية، بين الحق والباطل. ولا يمكن لطرف أن يبقى إلا بالقضاء على الطرف الآخر. ويقوم جيل قرآنى فريد تحـــت شعار "لا إله إلا الله" بتدمير النظم القائمة من الأساس حتـــى يبدأ النظام الإسلامى الجديد ليخلص العالم، ومازال "معالم فى الطريق" هو المولد الأول لفكر الجماعات لأنه مازال يعبـــر عن نفسية الجماعات المضطهدة.

وتتجلى الحافظة التاريخية فى الفكر الدينى فى الفكـــر الدينى الموروث الذى مازال يعطى القيمة للقمة على القاعدة، لله على العامل، وللراعى على الرعية، وللنص على الواقع. وللأصل على الفرع، وللرجل علـــى المـــرأة فـــى ثنائيـــة متصارعة متضادة فى محور رأسى يسيطر فيها الأعلى على الأدنى. وهو نفس البنية التى تقوم عليهـــا الدولـــة، الحـــاكم والمحكوم. ومن هنا أتى الصراع بين قمتين، رئاسة الدولـــة ورئاسة الجماعات، رئيس الدولة وأمير الجماعـــة. ومـــازال القول المأثور عند كل من الفريقين يؤثر فى النفـــوس "إن الله يُزعن بالسلطان ما لا يُزعن بالقرآن". فلا يتغير شـــىء فـــى الواقع إن لم تتغير السلطة السياسية أولا. ومـــن هنـــا أتـــت

الحاكمية لله، تطبيق الشريعة، تنفيذ الحدود. ولما كانت هذه الثنائية متضادة لا يمكن المصالحة بين أحد طرفيها ظهر حول الكل ولا شيء، هدم طرف من أجل بناء الطرف الآخر. غاب الحوار، وساد التعصب، وسادت الحجة النقلية الحاسمة حجة السلطة وليست حجة العقل. وازدادت قيمة الشعائر والطقوس التى تعلن للناس فى الخارج عن وجود الشريعة، جهاز إعلام جديد ونقاط جذب للشباب من أجل المفاصلة مفاصلة المؤمن للكافر. فإن بدأ الاضطهاد، تتحول الحركة الإسلامية إلى حركة سرية لتناضل من تحت الأرض حتى تقضى على الدولة الظالمة وتقتلع الفساد فى الأرض من الجذور. ولا توجد الحافظة التاريخية فى الجماعات الإسلامية وحدها بل فى الدولة ذاتها وفى كل القوى المعارضة وفى بنية الحياة الاجتماعية والثقافية فالكل ينهل من موروث ثقافى واحد. الدولة أيضا هرمية فرعونية رئاسية كإمارة الجماعات، وأحزاب المعارضة أيضا رئاسية إمارية سلطوية تأتمر بأمر الضابط الحر أو الباشا أو الحرس القديم. الكل نصى، الدولة من خطب الرئيس وتوجهاته وأحزاب المعارضة من أقوال رؤساء الأحزاب ومذكراتهم والجماعة

الإسلامية من الكتاب والسنة وأمراء الجماعة، الكل يبغى السلطة لأنه أحق بها من الآخر، الدولة والمعارضة والجماعات فكل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

ثامنا: نفي الآخر وإثبات الأنا.

وتزداد عداوة الغرب للعرب والمسلمين ليست فقط من خلال استمرار تشويه صورتهم فى أجهزة الإعلام وفى كتابات المستشرقين وفى العلوم الاجتماعية خاصة الاجتماع والأنثروبولوجيا السياسية التى ورثت الاستشراق بل أيضا بالعدوان المباشر: تدمير العراق، حصار ليبيا، مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك، احتلال الصومال، حتى استولى الغرب على منابع النفط، مصادر الثروة العربية والتحكم فى أسعاره، وفرض ضريبة الكربون عليه التى تعادل سعره وحمايته للبيئة، وبيعه وهو مازال مخزونا فى الأرض رهينة فى أيدى الدول والشركات الأجنبية، ووضع عائدات النفط فى البنوك الأجنبية واستثمارها فى البلاد الأوروبية. وتدمير السلاح العربى فى حربى الخليج الأولى والثانية.

لقد اختفت المنظومة الاشتراكية القطب الثانى فى نظام العالم القديم. وورثة العرب والمسلمون يجد فيهم الغرب العدو الجديد، ويخطط لنظام شرق أوسطى جديد يكون العرب فيه القوم التُبع. وتكون القيادة المحلية فيه لإسرائيل وتركيا، والقيادة العالمية للولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تخلت مصر عن دورها القيادى فى المنطقة ولم يجد العرب إلا الاستسلام.

لقد ضلت النظم القومية طريقها بعد الغزو العراقى للكويت، ودخول سوريا فى محادثات السلام. واختفت الأحزاب الماركسية العربية باختفاء الاتحاد السوفيتى. وقضينا على الليبرالية بأنفسنا باسم القومية العربية ثم قضت هى على نفسها بمعاداتها للاشتراكية ودخولها فى الانفتاح الاقتصادى. لم تبق إلا الجماعات الإسلامية كحركات احتجاج مازالت ترفض وجود إسرائيل وتعادى الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وتقاوم صنوف القهر والعدوان وتستأنف المشروع القومى العربى الحديث، وتقيله من عثرته، فتنتسب الناس إليها كطوق النجاح للحفاظ على ما تبقى من كرامة دافعت عنها الأجيال الماضية.

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه رفض الآخر يتم أيضا إثبات الأنا. فبعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩ بالرغم مما حدث لها بعد ذلك من انفصال العلمانيين والمجاهدين عن مسيرة الثورة، ونجاح الثورة الأفغانية فى ١٩٩٢ بالرغم مما حدث لها من شقاق وتقاتل بين فصائل المقاومة بدا السلاح ناجحا فى الأرض، قادرا على قلب نظام الطغيان والقهر والتبعية للقرب مثل نظام الشاه، وقادرا على إسقاط نظام القهر والطغيان التابع للشرق مثل نظم داود وحفيظ الله ونجيب الله وكارمل. فقد أعطت هذه الانتصارات ثقة للحركة الإسلامية بنفسها بإمكانية النجاح فى طريق الكفاح المسلح ضد أنظمة القهر والعمالة.

وقد نجحت الحركة الإسلامية أيضا، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق معها فكرا وممارسة فى السودان، بانقلاب عسكرى سيطر عليه الإسلاميون. ونجحت فى الجزائر بقبولها الاحتكام إلى صناديق الاقتراع وحصولها على أغلبية أصوات الناخبين أولا انقلاب الدولة عليها بدعوى الحرص على الديموقراطية ضد أعدائها. وفى حالة انتخابات حرة فى تونس تأخذ الحركة الإسلامية، حزب

النهضة ٧٠% من أصوات الناخبين، وفى مصر تأخذ ٤٠% فى مقابل ٣٠% للوفد، ٢٠% للناصريين، ١٠% للمستقلين، وفى الأردن، قبلت الحركة الإسلامية الدخول فى المسيرة الديموقراطية ولديها ثلث الأعضاء فى مجلس النواب. وانقسمت المؤسسة الدينية فى شبه الجزيرة العربية على نفسها بعد التدخل الأمريكى فى الخليج واستدعاء قوات التحالف الغربى وتدمير العراق باسم تحرير الكويت.

وقويت حركات شبه الجزيرة العربية، إسلامية أو علمانية تُعطى صورة لما يمكن أن يكون عليه نظام المستقبل. ويبزغ نظام المستقبل. ويبزغ الإسلام المستتير حثيثا فى مصر وتونس والأردن معلنا عن إمكانية إقامة الجسور بين الفريقين المتخاصمين، الإسلاميين والعلمانيين، وتكوين جبهة وطنية موحدة تحمل المشروع القومى العربى الإسلامى من جديد.

وانتشر الإسلام فى أوروبا وآسيا كما وكيفا حتى أصبح يشكل فى أوروبا الديانة الثانية بعد المسيحية، وفى أمريكا الديانة الثالثة بعد المسيحية واليهودية. وقامت الجمهوريات الإسلامية الجديدة فى أواسط آسيا تعلن عن

قدوم الإسلام الآسيوى. وتدخل فى حلف واسع مـع تركيـا وإيران وأفغانستان وباكستان والحركات الإسلامية فى العالم العربى من خلال "العرب الأفغان" على الرغم مـن مقاومـة الأنظمة فى العالم العربى لها وإيثارهـا التبعيـة لإسـرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

إن الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية بناء على قانون تاريخى. فقد بدأ الإسلام منذ أربعـة عشـر قرنـا. وقـام بحضارته فى عصره الذهبى فى القرون السـبعة الأولـى، وبلغت ذروتها فى القرن الرابع الهجـرى عصـر المتنبـى والبيرونى. أبدعت فيها شتى العلوم العقلية والعقليـة النقليـة والنقلية التى تحن إليها الجماعات الإسلامية حاليا مثـل كـل حركة أصولية تعود إلى الوراء وترى تقدمها ونموذجها فـى العودة إليه. وقد أرخ ابن خلدون لهذه الفتـرة فـى مقدمتـه الشهيرة محاولا معرفة سبب تقدم العرب وسبب انهيارهم فى نظرية الانتقال من البدو إلى الحضـر وفقـدان العصـبية. وبالتالى لا سبيل إلى التقدم من جديد إلا بالعودة من الحضر إلى البداوة، عودا إلى الأصول وتقوم الجماعات الإسـلامية بتحقيق هذا المطلب.

ثم تلت القرون السبعة الأولى قرون سبعة تالية، عصر الشروح والملخصات، لم تعد الحضارة تُبدع بالعقل بل تُدون بالذاكرة لحفظ التراث بعد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. وقامت مصر في العصر المملوكي بهذا الحفظ في الموسوعات الكبرى التي تقوم الجماعات بقراءتها، عصر ابن تيمية وابن القيم.

وفي آخر قرنين من هذه الفترة، بدأت الحركة الإصلاحية الحديثة تحاول تجديد الحضارة الإسلامية في عصر ذهبي ثان لقرون سبعة جديدة قادمة، تعود إلى الأصول فيما سمي بالحركة السلفية المعاصرة منذ محمد بن عبد الوهاب. وبالرغم من "كبوة الإصلاح" جيلا وراء جيل منذ الأفغاني حتى الجماعات الإسلامية لظروف خاصة، فشل العرابيين في ١٨٨٢، والثورة الكمالية في تركيا، والصدام بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤ حتى أصبحت النهايات غير البدايات والنتائج غير المقدمات إلا أن قوة الحركة الإسلامية وشدتها يوما بعد يوم بحيث أصبحت المحاول الأول للأنظمة السياسية القائمة تجعلها قوة تاريخية.

فالإسلام قادم وليس غاربا على عكس حديث الغرباء

المشهور "جاء الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء من أمتى". الإسلام منتصر وليس مهزوما، متقدم وليس متراجعا، فى هجوم وليس فى دفاع. وتلك روح مقدمة "الفريضة الغائبة" لفكر الجهاد.

تاسعا: العنف والعنف المضاد.

ليس العنف هو ما يبدو على السطح من المقهور إذا ما ألقى قنبلة أو أطلق رصاصة فهذا هو العنف المضاد. إنما العنف هو العنف الباطن من القاهر الذى يمارسه على الدوام حتى يفجر العنف المضاد. فالجماعة الإسلامية مطاردة مهمشة، مطالبة من قوة الأمن وأجهزة الشرطة، مستجوبة، موضع سخرية منها فى لباسها وجلبابها وذقونها وسبحها وعلاقاتها الاجتماعية. وليس لها حق فى الاعتراض أو الرد فى جريدة يومية أو مجلة أسبوعية أو شهرية أو برنامج تلفزيونى أو إذاعى. والمساجد محاصرة، والأئمة مراقبون. هذا العنف اللامرئى هو سبب العنف المرئى. ليس العنف هو العنف العضلى، أو استعمال القوة المادية، ولكنه قد يكون العنف الاجتماعى الذى يقضى على حرية الاختيار وعلى

الوجود الإنسانى ذاته. فالنظامـــان السياســـى والاجتمـــاعى مفروضان على الناس. لم يتم اختيارهما طوعا بالرغم مـــن مظاهر الديموقراطية والانتخابات المزورة ودخـــول الدولـــة كطرف فيها ضد المعارضة لإنجاح الحزب الحاكم. النظـــام الاقتصادى لم يختره الناس، سياسة الأجور، الأسعار، إيجار المساكن، مصاريف المدارس، أعبـــاء الحيـــاة، كـــل ذلـــك مفروض قسرا، والنظام الإعلامى لم يختره الناس، يفـــرض عليهم نوع الأخبار والمواقف السياســـية للدولـــة: الانفتـــاح الاقتصادى، معاداة السودان وإيـــران، مخاصـــمة الحركـــة الإسلامية، الدخول مع قوى التحالف الغربى ضـــد العـــراق، الموافقة على حصار ليبيا، الاستسلام لضغوط البنك الدولى. يشعر المواطن أنه لا حرية له فى اختيار النظام الذى يعيش فيه مقهور من الصباح حتى المســـاء. ولا تمـــتص غضـــبة أحزاب المعارضة الضعيفة التى نشأت بقرار مـــن الدولـــة وتحت رعايتها ورقابتها. فـــلا يجـــد أمامـــه إلا الجماعـــات الإسلامية كقناة للاحتجاج، يجد حريته فيهـــا، وصـــدقه مـــع النفس بانتسابه إليها، طموحه إلى الشهادة وإثبات الذات بعـــد أن همشه المجتمع وجعله مجرد معدة تستهلك ولـــيس إرادة

تختار.

ويتوجه العنف المضاد إلــى رمــوز الدولــة. فلــيس المقصود بالاغتيالات الأشخاص، فهم أبرياء، ولكن رمــوز الدولة الصورية: القبعة والنجمة والبذلة والمبنى والكنيسة من أجل القضاء على هيبتها موضوعيا، تفريق شحنة الغضــب منها والحقد عليها من نفوس الجماعات ذاتيا. وتشمل رمــوز الدولة رئيس الدولة، رئيس مجلس الشعب، مدير الأمن، كبار المسئولين، رجال الشرطة أو المتعاونين معها مــن مفكــرى السلطة وفقهاء السلطان. تهدف الجماعات إلــى النيــل مــن مواطن الضعف فى الدولة، أقباط مصر، حتى تبدو الدولــة عاجزة عن الدفاع عن مواطنيها. كما تهدف إلــى ضــرب السياحة حتى تنهار الدولة اقتصاديا. فدخل مصر من السياحة يكاد يقترب من دخلها من قناة السويس ومن حجم المساعدات الأمريكية لمصر. بعد جفاف تحويلات المصريين من الخارج بعد حرب الخليج.

من الطبيعى أن يظهر العنف المضــاد فــى ســلوك الجماعات باعتبارها جماعات مهمشــة مطــاردة بالشــرطة وأجهزة الأمن، مجرحة فى الصحف وأجهزة الإعــلام. ولا

وسيلة للدفاع عن أنفسها أو سماع أصــواتها. ليســت لهــا صحف أو مجلات. وليس لها برامجها فى أجهزة الإعلام. لا سبيل أمامها إلا المساجد المحاصــرة المقتحمــة والمداهمــة بأجهزة الأمن التى تطلق النار على المصلين الآمنــين كمــا حدث فى مسجد الرحمة فى أسوان.

عنف الجماعات إذن هو عنف مضــاد. عنــف فــى مواجهة عنف، عنف المعارضة فى مواجهة عنف الســلطة، عنف الأهالى فى مواجهة عنف الحكومة، فى مجتمع غــاب عنه الحوار، وآثر مواجهة قضايا الفكر والسياسة والسلاح.

وهو عنف يظهر فى الأحياء الشعبية حيث يسود منطق الفتوة، منطق "اللص والكلاب"، منطق "العسكر والحراميــة"، كما يبدو فى الصعيد حيث يسود الأخــذ بالثــأر، ومواجهــة العائلة بالعائلة والقبيلة بالقبيلة لا دفن للجثث ولا عزاء فــى الموتى من كلا الطرفين حتى يتم الأخذ بالثأر طبقــا لتقاليــد الصعيد. فالوطن هو الأسرة والقبيلة. وتتحول القضية العامة إلى قضية خاصة، دما بدم، وقتيلا بقتيل والكل ضحايا العنف والعنف المضاد، والكل شهداء الوطن.

عاشرا: الحوار الوطنى.

طالما أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية على ما هى عليه سيظل تفريخ الجماعات الإسلامية فكرا وممارسة، فالجماعات مظاهر احتجاج اجتماعى ينتسب أعضاؤها إلى الطبقات الفقيرة فى الأحياء العشوائية من القاهرة الهامشية والصعيد الثأرى. تلتحم بالشعب وتشارك فى حل مشاكله اليومية فى المساجد الكبرى التى تحولت إلى عيادات طبية وخدمات اجتماعية، الإبقاء على الأحياء ودفن الأموات. ولما توقف الحراك الاجتماعى، وأصبح التسليم بالأمر الواقع هو الحجة الدائمة من أجل الاستقرار وعدم هروب رؤوس الأموال الأجنبية فى عصر الانفتاح، تحولت طاقات المجتمع إما إلى الخارج فى الهجرة، هجرة العلماء إلى الغرب، وهجرة العمال إلى الخليج أو إلى ليبيا وإما إلى الداخل فى المخدرات أو الجماعات الإسلامية حتى يتسرب الحراك الاجتماعى إلى الداخل نظرا لسداد المنافذ الخارجية.

إن الجماعات الإسلامية كالطير الشارد، والأسد الجامح، والحصان الجانح، ولا سبيل إلى تهدئتها وترويضها

إلا بغطاء الشرعية، وأن تعمل مـــن المركـــز ولـــيس مـــن المحيط، ومن القلب وليس من الأطراف. صحيح أن الدستور لا يبيح إقامة أحزاب على أسس دينية ولكن ليس المطلـــوب حزبا بل جماعة أو هيئة مثل الشبان المسلمين، وكما كانـــت الإخوان المسلمون من قبل. وذلك يتطلب إلغاء قرار الحـــل الذى صدر ضد الجماعة فى ١٩٥٤، وإرجاع المركز العـــام فى الحلمية لهم الذى تحول إلى قسم الدرب الأحمر، مركـــزا لإيواء المجرمين والنشالين بعـــد أن كـــان مركـــزا للهدايـــة والرشاد ومنبرا للحركة الوطنية المصرية. طالمـــا رفـــض المجتمع الجماعات سترفض الجماعات المجتمع. وطالمـــا أن الجماعات غير شرعية فإنها ستطعن فى شرعية المجتمع. لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغـــة مـــن التكفيـــر والتخـــوين المتبادلين إلا بشرعية الجماعات كتنظيم. وأن تتحـــول مـــن نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقه المغلق إلـــى ســـلوك التنظيم العلنى الذى يحاور من منطق الشرعية، عنتـــرة بـــن شداد فى حاجة إلى اعتراف شرعى ببنوته قبـــل أن ينطلـــق دفاعا عن الحمى فى حب عبلة!

وبالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير

الجماعات فكرا وسلوكا، نظرا وعملا، عقيدة وشريعة، فبعد الاطمئنان إلى شرعيتها وتأمين ظهرها من الغدر والاعتقال والحل تتوجه نحو التحديات الرئيسية للمجتمع وقضاياه المصيرية: تحرير الأرض، وحرية المواطن، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير. ويختفى ما نُعيبه عليها من غياب البرنامج الاجتماعى والاقتصادى السياسى لها اكتفاء بالشعارات. وكيف تتقدم الجماعات إلى الأمام إن لم يكن ظهرها مؤمنا محميا؟ وبالممارسة الطبيعية للسياسة تنشأ فى الجماعات الأجنحة: وسط الجماعات، ويمين الجماعات، ويسار الجماعات. ويتم الحوار بينها أولا قبل أن يتم الحوار بينها وبين باقى التيارات والقوى السياسية وبينها وبين المجتمع. ويتخلق فكر إسلامى مستنير قادر على الحوار والتفاعل مع الواقع والدفاع عن المصالح العامة وتنتهى قصة الأخذ بالثأر من الدولة والمجتمع، وتطوى صفحة جديدة فى التاريخ. لا يحدث ذلك بين يوم وليلة، فالحافظة التاريخية رصيد طويل يمتد إلى ألف عام. والإصلاح الحديث تعثر وكبار، والنفوس مازالت تئن من عذاب الماضى وأحزانه.

المصالحة العلنيـــة إذن ضـــرورية، وأن تصـــبح الحركـــة الإسلامية مع الناصريين والليبراليين والماركســـيين إحـــدى عناصر الحركة الوطنية. وليس الماضى كله ســـلفيا. هنـــاك الماضى العقلانى العلمى الطبيعـــى الإنســـانى الاجتمـــاعى المستنير. ومن ثم لزم إبراز التعددية فى التراث، وعـــرض كل البدائل القديمة والحديثة حتى يختار المواطن بلا قهر من القدماء أو رفض من المحدثين.

لا يمكن حل قضايا الفكر بالسلاح، لا حل إلا بالحوار الوطنى، وإقامة الجسور بين الفرق المتخاصمة بين الأخـــوة والأعداء. عفا الله عما سلف ﴿**عسى أن تكرهوا شيئا وهـــو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شـــر لكـــم والله يعلـــم وأنتم لا تعلمون**﴾. ويقوم الحوار الوطنى على التعدديـــة ثـــم الحوار الوطنى بين فرق الأمة فى إطار العروة الوثقى إلـــى لا انفصـــام لهـــا. وفـــرق الأمـــة الآن أربعـــة: الليبراليـــة والناصريين والإسلاميون والماركسيون، لأربعة أطر نظرية تعبر عن تاريخ الأمة المعاصر، وهى القوى الرئيسية التـــى تحرك رجل الشارع والتى تنتسب إليها الجماهير. وتتفق فيما بينها على برنامج عمل وطنى موحد مع الإبقاء على تعددية

الأطر النظرية. وهو ما أكده الفقهاء القدماء عندما تساءلوا: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا بالإجماع: الحق النظرى متعدد والحق العلمى واحد. ومن أراد أن يحرر فلسطين باسم حرية شعب فلسطين فليفعل. ومن أراد أن يحررها باسم القومية فلا يتردد. ومن أراد أن يحررها باسم الجهاد وتحرير الأراضى المقدسة فليتقدم. ومن أراد أن يحررها دفاعا عن الطبقة الكادحة من شعب فلسطين فله ما يريد. تتعدد الأطر النظرية لتحرير فلسطين ولكن الجميع يتفق على التحرير كغاية وهدف قومى. ويحدث نفس الشىء لتحقيق حرية المواطن.

باسم الليبرالية أو القومية أو لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا أو باسم تحرير الإنسان من القهر والاستغلال، وتحقيق العدالة الاجتماعية باسم الاشتراكية الديموقراطية أو الاشتراكية الإسلامية أو الاشتراكية العلمية، وتحقيق وحدة الأمة باسم وحدة العالم الحر أو الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية أو بإعمال العالم اتحدوا، والدفاع عن الهوية باسم الحرية الشخصية أو تأكيدا للشخصية العربية أو إثباتا للهوية الإسلامية لكم دينكم ولى دينى، أو دفاعا عن

حقوق المضطهدين، والتنمية المستقلة باسم اقتصاديات السوق أو التخطيط الاقتصادى أو الاقتصاد الإسلامى أو الاقتصـــاد الاشتراكى، وحشد الجماهير باســم حريـــة الانتخابـــات أو بالجماهير العربية من المحيط الهادر إلى المحيط الثـــائر أو بالجماهير الإسلامية، الملايين فى كل مكان أو باسم الطبقات الكادحة، الأغلبية الصامتة.

بهذا المعنى كلنـــا إســـلاميون ليبراليـــون ناصـــريون ماركسيون. كلنا مع الجماهير ضد النخب الحاكمة التى تتحكم باسم الخيانة الوطنية والعمالة للأجنبى. الإســـلاميون ليســـوا خصوما للماركسيين أو الليبراليين أو القوميين فلماذا يعتبرهم الماركسيون والقوميون والليبراليون خصوما لهم؟ لا توجـــد خصومة بين المواطنين. إنما الخصومة فى الصـــراع علـــى السلطة، والسلطة فى الشعب وليست فى الحكم، السلطة فـــى الثقافة الوطنية وليست فى ثقافة التغريب. المهـــم أن يأخـــذ المثقفون حذرهم من أن تستعملهم الدولة لدرء المخاطر عـــن النظام، تضرب هذا الفريق بذاك الفريق لإضـــعاف جميـــع الفرقاء حتى يبقى النظام فى سلام يأمن أخطار الجميع.

هذه هى "مقاصد الفلاسفة" التى عرضها الغزالى ربما

أفضل مما عرض الفلاسفة أنفسهم لمن شاء أن يكتب "تهافت الفلاسفة" لنقد الجماعات الإسلامية ثم "تهافت التهافت" لنقد نقد الجماعة الإسلامية.

الإحياء الدينى

كيف يخدم التقدم حقا؟

<u>١- الإحياء الدينى ظاهرة تاريخية.</u>

الإحياء الدينى ظاهرة تاريخية فى الغرب أو فى الشرق أو فى العالم العربى الإسلامى، الوسيط بين الغرب والشرق، والذى يمتد عبر أفريقيا وآسيا فى المركز، وأوروبا وأمريكا فى الأطراف. فظاهرة الإحياء الدينى ليست مقصورة على العالم العربى الإسلامى وحده، بل هى عامة فى الغرب والشرق على حد سواء بالرغم من اختلاف الظروف فى نشأتها، والأشكال فى تكوينها، والأهداف والبواعث فى حركتها.

ففى الغرب ارتبط الإحياء الدينى بنهاية الحداثة وبسلب التنوير، أفضل ما أخرج الغرب فى القرن الثامن عشر. فبعد الإصلاح الدينى فى الخامس عشر، والنهضة فى السادس

(*) مصر فى القرن ٢١، الآمال والتحديات، تحرير د. أسامة الباز، الأهرام ١٩٩٦، ص١٥٧-١٦٩.

عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر ، وتكنولوجيا القرن العشرين، يبدو أن الغرب قد بدأ يغلـق القوسـين، قوسـى العصور الحديثة، ومُثله فـى العقـل والعلـم، وفـى النقـد للموروث، وفى معرفة قوانين الطبيعة. وبعد نقد كل شىء لم يعد شيئا، ومعرفة قوانين الطبيعة أدت إلى حربين عـالميتين طاحنتين، وصعود النازية والفاشية، وإلقاء قنبلتـين ذريتـين على هيروشيما وناجازاكى. أما الفردية وحقوق الإنسان فقـد انتهت إلى الأنانية والنسبية وضياع حقـوق الإنسـان غيـر الأبيض. كما تم انتهاك مُثل التنوير خـارج أوروبـا بدايـة بإحضار العبيد من أفريقيا إلى أوروبـا وأمريكـا وبـدايات الاستعمار الحديث والقضاء على استقلال الشعوب، ونهـب ثروات الأمم المغلوبة. وقوضت الحضارة الغربيـة نفسـها بنفسها، وانتهت إلى العدمية والنسبية والشك واللاأدرية، ولم يعد الشباب قادرا على الولاء لشىء حتى للثقافات المضـادة التى ازدهرت بعد ثورتهم فـى ١٩٦٨. فعـادت الشـعوب الأوروبية تبحث فى ماضيها عن حل لأزمة حاضرها الـذى كان مستقبلها فى بدايات العصـور الحديثـة فوجدتـه فـى

موروثها القديم، الدين أو العرق. فظهر الإحياء الدينى كنوع من الدعامة للوعى الأوروبى وهو فى مرحلة الأفول والحضارة الغربية وهى فى مرحلة النهاية، وهو اختيار ما قبل المثالية، اختيار العصر الوسيط. فإذا ما عاد الوعى الأوروبى إلى بداياته الوثنية الأولى فإنه يكتشف العرق كما هو الحال فى ألمانيا حاليا وصعود النازية. فالإحياء الدينى فى الغرب رد فعل على نهاية العصور الحديثة وإفلاسها، ومحاولة إيجاد بداية جديدة أو عود إلى البداية القديمة.

وفى الشرق بعد بدايات التصدع فى المعسكر الشرقى نظرا للحكم الشمولى القهرى، وضياع الحريات العامة وحقوق الإنسان، وتغليب قوة الدولة على حاجات الأفراد الأساسية، انهار الحكم كلية، وظهرت القومية العرقية لدى الشعوب المغلوبة أو الإحياء الإسلامى فى أواسط آسيا والتى امتد فوقها الاتحاد السوفيتى، وكما هو الحال أيضا فى أوروبا الشرقية التى كانت تعتبر فى الأطراف، العرق عند الصرب والكروات والإحياء الإسلامى فى البوسنة والهرسك وباقى دول أوروبا الشرقية عامة وفى البلقان خاصة.

وفى اليابان وكوريا، ومن أجل النهضة الاقتصادية تم

إحياء التقاليد الدينية والشـعبية تأكيـدا للهويـة واعتـزازا بخصوصية التجربة، التمسك بالذات والانفتاح على الآخـر، فظهر الإحياء الدينى الشعبى للشخصية الآسيوية فـى الفـن والأدب وأساليب الحياة وأنماط السلوك.

وفى فيتنام والهند الصينية وتايلاند والهند ظهر الإحياء الدينى فى البوذية والهندوكية من أجل الدفاع عن الاسـتقلال الوطنى ضد الاستعمار الغربى وضد القهر الـداخلى، مـرة كفاحا مسلحا فى فيتنام، ومرة مقاومة سـلمية فـى تايلانـد والهند، باستثناء بعض ولايات الهند التى يرتبط فيها الإحياء الدينى بالعرق نظرا لتعدد القوميات والأجناس واللغات.

وفى العالم العربى الإسلامى ظاهرة الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية، تتبع قانونا للتاريخ، ومن ثم لا يمكن وقـف انتشارها أو مقاومتها. فهى تمثل المرحلة الثالثة فى تطـور الحضارة الإسلامية. فقد كانت المرحلة الأولى فـى عصـر نشأة الإسلام وبناء الحضارة الإسلامية وبلوغها الذروة فـى القرن الرابع الهجرى، العصر الذهبى للحضارة الإسلامية ثم انتهائها فى القرن السابع بعد هجوم الغزالـى علـى العلـوم العقلية فى القرن الخامس وإعطائه السلطان أيديولوجية القوة،

وهى الأشعرية، ومده الناس بأيديولوجيـــة الطاعـــة، وهـــو التصوف. ولم تنفع بارقة ابن رشد فى القرن السادس فى مد المسار الحضارى. وجاء ابن خلدون فى القرن الثامن ليؤرخ لمسار الحضارة الإسلامية فى هذه الفتـــرة واضـــعا قـــانون التطور والانهيار وأسبابها، من العصبية إلى الترف، ومـــن البدو إلى الحضر.

ثم جاءت الفترة الثانية ابتداء من القرن الثـــامن حتـــى القرن الرابع عشر، فترة الغزوات مـــن الشـــرق والغـــرب، وفترة الحكم التركى المملوكى، عصر الشروح والملخصات. وفى نهاية هذه الفترة ومنذ مائتى عام فقط ظهرت حركـــات الإصلاح الدينى فى مصر والعالم العربى والإســـلامى مـــن أجل إنهاء عصر الركود والاستعمار والتخلف وبداية عصر جديد. وبعد انتصار حركات التحرر الوطنى وإنشاء الـــدول الحديثة وبداية عودة الاستعمار من الباب الخلفى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، وتبعية الدول بمحـــض إرادتهـــا للـــدول الاستعمارية القديمة بدأ الإحياء الدينى من جديد يعـــود إلـــى المواجهة بعد أن تم استبعاده بعد الاســـتقلال. وخـــرج مـــن العزلة أو السجن، من التهميش أو التعذيب راغبا فى الانتقام

من الدول ونظمها السياسية، يعلن نهاية عصـــر، الســبعمائة سنة الثانية، وبداية عصر جديد، مرحلة جديــدة للحضـــارة الإسلامية منذ القرن الخامس عشر الهجــرى حتـــى القـــرن الحادى والعشرين الهجرى. فتسود روح التفاؤل، ولا يعـــود الإسلام غريبا كما بدأ، بل يصبح الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل، وبدلا من حاكمية البشر، حاكمية الظلـــم، تـــأتى الحاكمية لله، حاكمية العدل.

وفى نفس الوقت يُعاد إلى الإصـــلاح الـــدينى حميتـــه الأولى بعد أن فقدها منذ هزيمة الثورة العرابية فـــى ١٨٨٢ والتى أدت إلى احتلال مصر، وكانت قد اندلعت بسبب تعاليم الأفغانى: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهـــر فى الداخل. وقد أدى ذلك إلى خفض حماس الإصلاح إلـــى النصف عند محمد عبده، مؤثرا التغير الاجتماعى البطـــىء على الثورة السياسية العارمة. وسار على أثره رشيد رضـــا فى تيار الإصلاح ضد السلفيين العثمانيين وضد العلمـــانيين الأتراك حتى تم النصر للثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٤، فارتد رشيد رضا سلفيا وهابيا حنبليا. ولما كان حسن البنـــا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم، أخذ الإصلاح على يديـــه،

وأراد تحقيق حلم الأفغانى فى إنشاء حـــزب ثـــورى يســـاند الإسلام الثورى ويحققه بين الناس. فأنشأ جماعـــة الإخـــوان وأصبحت بعد عقدين من الزمان أكبر تنظيم إسلامى شـــعبى جماهيرى مما جعلها تصطدم بـــالنظم القائمـــة، الأحـــزاب والقصر والاستعمار. فلما قامت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ وكان نصف الضباط الأحرار من أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم، ظن الناس أن الإسلام الثورى قد انتصـــر، الإخـــوان المسلمون والضباط الأحرار. وسرعان ما دب الشقاق بـــين أخوة الأمس فى ١٩٥٤، صراعا علـــى الســـلطة. ودخـــل الإخوان السجن، وتحت أهوال التعذيب خرجوا فى السبعينات لتصفية الحساب مع الثورة الأولى، ثم مع ثـــورة التصـــحيح التى شجعتها ودعمتها أولا، وحين سارت أبعد من اللازم فى الصلح مع إسرائيل والتبعية للغرب وقهر الحريات العامـــة، وكان الحال كذلك فى المغرب والجزائـــر وتـــونس وليبيـــا وسوريا والعراق والأردن. فالإحياء الدينى محاولـــة للحـــاق بجذور الإصلاح الأول فكرا وتنظيما من أجل إعطائه دفعـــة جديدة من جيل جديد.

٢- الدين روح مصر.

منذ ألَّهَ المصريون القدماء الشمس أو النيل أو الحيوانات الأليفة أو فرعون ظلوا حتى الآن، وكما يبدو ذلك فى دياناتهم عبر التاريخ، الفرعونية، والقبطية واليهودية، والإسلام، وكما سجلته ذاكرتهم فى الأمثال العامية، متدينين، يعتبرون الدين حياتهم الذى يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك، يجمعون بين الدنيا والآخرة، ويجعلون العمل الصالح أساس الثواب والعقاب، الرحمة فى الآخرة بعد العدل فى الدنيا. ومن الدين فى مصر القديمة خرجت الرياضيات لبناء المقابر والطبيعيات للتحنيط.

ثم تحولت الديانة الفرعونية داخل القبطية فى حسن الطوية، ومحبة الله، وحياة الروح، وكانت الكنيسة القبطية كنيسة مصر الوطنية تعبر عن نيلها فى ترانيمها، وعن زرعها وحصادها فى أناشيدها الدينية، وعن حب مصر فى قداسها.

وكانت مدينة الإسكندرية موطنا للفلسفات المسيحية واليهودية. منها خرج فيلون السكندرى فيلسوف اليهودية،

وفيها تمت الترجمة السبعينية للتوراة إلى اللغة اليونانية. وفى مصر ظهر سعيد بن يوسف الفيومى. وإليها هاجر الأنبياء يوسف وعيسى عليهما السلام. وفى مصر حفظت "الجنيزة". وأبدعت مصر حياة الروح والتأمل الصوفى فى الصحراء الغربية عند القديس أنطونيوس. وفيها ظهرت دعوة التوحيد عند موسى. وظلت مصر محور الثقافات القديمة فى شمالها فى الإسكندرية، وفى جنوبها فى أسيوط، وفى غربها فى سيوة، وفى شرقها فى جبل الطور، اليونانية واليهودية والمسيحية والديانات الشرقية.

ثم صب ذلك كله فى الإسلام بعد الفتح. وما قيل فى فضائل مصر كثير بعد ذكرها فى القرآن، بلد الخير والأمان، والقدرة على الخلاص من الطغيان، طغيان فرعون. وقد قيل أن جندها خير أجناد الأرض، وأن شعبها مرابط إلى يوم القيامة. وأوصى بأقباطها خيرا فإن فيهم رحم المسلمين. ورأى المقوقس عظيم مصر أن الفاتحين الجدد أهل وأصهار، محررين لمصر من طغيان الرومان. وظلت مصر بعيدا عن المغالاة فى العقائد، منغمسة فى الشرائع، بعيدة عن الفلسفات النظرية، مبدعة فى التشريعات العملية. ففيها قل الكلام

والفلسفة وازدهر الفقه والتصوف. وحفظت عبر العصر المملوكى المدونات والموسوعات الكبرى. ومنها حديثا خرجت نهضة العرب وحركة الإصلاح الدينى.

فالدين فى ذاته ومصر عبر تاريخها حقيقة واحدة، الدين بنيتها. والتدين تاريخها. إنما الذى حدث فى هذا الجيل هو قتال بين الأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، بين ما يظنون أن الدين هو عزلة عن الحياة والمجتمع، عقائد وشعائر لا صلة لها بالوطن ولا بالناس، حقيقة مستقلة بذاتها، غاية فى ذاتها وليس وسيلة لغاية أخرى، الحفاظ على وطن وصنع حضارة، ومن يظنون أن الغرب هو مهد الثقافة، وأن الحضارة الغربية إنما كانت انقطاعا عن الدين وانفصالا عنه، وأن هذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى عند كل حضارة ولدى كل شعب. اتهم السلفيون العلمانيين بالإلحاد واتهم العلمانيون السلفيين بالخيانة.

وبصرف النظر عن الصراع على السلطة بين الفريقين الذى قد يكمن وراء هذا الاقتتال طبقا لمنطق الاستبعاد الممثل فى "أنا وحدى" سواء الذى تمارسه الدولة أو المعارضة بجناحيها، وبصرف النظر عن مستويات الثقافة وراء هذين

التيارين، السلفى الذى يعبر عن ثقافته العامة، والعلمانى الذى يعبر عن ثقافته الخاصة، ففى الحقيقة هناك خطابان على مستوى الثقافة السياسية. الأول الخطاب السلفى الذى يعرف كيف يقول، إذ أنه يستعمل الثقافة الدينية ومفاهيمها وأدلتها ونماذجها وخيالاتها ومأثوراتها وأبطالها ونصوصها التى مازالت حية ومؤثرة فى قلوب الجماهير، ولكنه لا يعرف ماذا يقول لأن مضمونه تقليدى، ومعاركه مكسوبة من قبل مثل الإيمان والعقائد والشعائر والأخلاق. والثانى الخطاب العلمانى الذى يعرف ماذا يقول لأنه يتحدث عن الفقر والحرية والأسعار والإسكان والتعليم والمواصلات، ولكنه لا يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مفاهيم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث الليبرالى أو القومى أو الماركسى دون الاعتماد على ثقافة الجماهير، فيبدو متعالما غربيا نخبويا سلطويا علويا. والجماهير تنتظر خطابا ثالثا فيه لغة الخطاب السلفى ومضمون الخطاب العلمانى، به ثقافتها وقيمها ونماذج بطولاتها ونصوصها الدينية وأمثالها العامية كأدوات للتعبير عن مصالحها المباشرة فى الحرية والعدالة الاجتماعية والخدمات العامة والحاجات الرئيسية وهمومها اليومية. وهذا

ما يسمى بالخطاب الإسلامى المستنير، أو بالإسلام الاجتماعى، أو بالإسلام السياسى القادر على المصالحة الوطنية بين السلفيين والعلمانيين فى حوار ديموقراطى وتعددية فكرية، وفى نفس الوقت حاملا لمصالح الناس، ومعبر عنها وحاشد لقواها ومحقق لرغباتها.

٣- الأسباب الداخلية والخارجية للإحياء الدينى.

تكاد تجمع الآراء على أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت البداية العلنية فى هذا الجيل للإحياء الدينى على كافة المستويات الثقافية والطبقات الاجتماعية. فكان البعد عن الله أحد أسباب الهزيمة، وكان تمسك العدو بالدين أحد أسباب نصره. ولما كانت من طبيعة التفكير البسيط تفسير الظاهرة بعامل واحد، أصبح العامل الدينى هو الحاسم عند الجماهير.

وكانت الهزيمة أيضا عند الطبقات المتوسطة، التى كانت دعامة بناء الثورة المصرية واختياراتها الاشتراكية الوطنية، نهاية للمشروع القومى ولحلم الثورة التى بدت منتصرة على الأحلاف العسكرية فى ١٩٥٤ وفى معركة التأميم فى ١٩٥٦ وبلغت الذروة فى تجربة الوحدة مع سوريا

فى ١٩٥٨-١٩٦١ ثم فى القوانين الاشتراكية فى ١٩٦١-١٩٦٣ ثم فى مناهضة الحلف الإسلامى فى ١٩٥. ثم جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ تجهض كل شيء، الشعب، والقائد، والفكر والخيال.

وكانت إزالة آثار العدوان هو الحلم البديل الذى بدأ بمعركة رأس العش، وتدمير المدمرة إيلات فى ١٩٦٧، وفى حرب الاستنزاف فى ١٩٦٨-١٩٦٩، وفى النقد الذاتى بعد مظاهرات الطلاب فى ١٩٦٨، وفى الإعلان عن النوايا: تأميم تجارة الجملة وقطاع المقاولات، ومضاعفة الدخل القومى، وإنشاء الحزب الطليعى. وبعد اختفاء القيادة الثورية فى ١٩٧٠ وبداية قيادة جديدة اعتمدت على إعادة بناء القوات المسلحة، وتحت ضغوط الطلاب فى مظاهرات ١٩٧١-١٩٧٢، والرغبة فى رد الكرامة للوطن وللجيش وللأمة، وتحريك القضية على الصعيد الدولى تم انتصار أكتوبر ١٩٧٣. وسرعان ما تم تفسيره بالربط إيجابا بين الإيمان والنصر، ورفعت شعارات العلم والإيمان، وكثرت البرامج الدينية فى أجهزة الإعلام. وساعدت الدولة فى ذلك بالإفراج عن الإخوان المسلمين فى أوائل السبعينات، وتدعيم

الجماعات الإسلامية الناشئة فى السجون كرد فعل على استسلام الإخوان، من أجل تدعيم القيادة السياسية الجديدة والاختيار السياسى الجديد، الانفتاح الاقتصادى، والسلام الاجتماعى، والصلح مع إسرائيل، والتعاون مع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية التى بيدها ٩٩ فى المائة من اوراق الشرق الأوسط. فبعد اتفاق المصالح مع اختيارات الدولة والجماعات الإسلامية فى بداية السبعينات على تصفية اختيارات الثورة الأولى، بدأ التعارض بينهما فى أواخر السبعينات على اختيارات الثورة الثانية، الصلح مع إسرائيل والتحالف مع الغرب، والقوانين المقيدة للحريات.

وبسبب غياب الاختيارات الاشتراكية الأولى للثورة، وبداية ظهور نتائج الانفتاح الاقتصادى على الطبقات الشعبية اشتدت قضية الفقر مع غلاء الأسعار، ورفع الدعم عن المواد الأولية، والخضوع لسياسات السوق، وتفاقم أزمة الإسكان والمواصلات والتعليم مع ازدياد السكان وظهور المناطق العشوائية حول القاهرة والمدن الكبرى. وزادت البطالة بين الحرفيين العائدين من العراق والخليج وليبيا وبين الخريجين. فسهل تجنيدهم، من لا شىء إلى أمير الأمراء، فأصبح

الإسلام وسيلة للاحتجاج وحاملا للمطالب الاجتماعية، وقنـــاة للتعبير عن الغضب، وطريقا من التهميش إلى المركزية فى الواقع وفى الإعلام.

وكلما ازداد الفساد الأخلاقى والاجتماعى زادت موجة الاحتجاج الصامت والفعلى عن طريق الهروب من المجتمع والنزول تحت الأرض أو فى الصحراء وعلى حواف الوديان لتكوين مجتمع الطهارة والعفـــاف، وحـــدث الفصـــام بـــين جماعات المستقبل القادم وعموم المجتمع الكافر كما يتبـــدى فى الإعلانات التليفزيونية والسينمائية والمسرحيات الســـاقطة وأساليب الحياة العامة وعلب الليل وأفراح الفنـــادق الكبـــرى وحفلات الأندية وأغانى الحوارى والأزقة.

ووسط هذا كله تضيع الهويـــة، ولا يعـــرف الشـــباب الطاهر فى أى مجتمع هو يعيش، وأى تقاليد هو يمارس؟ هل هو مصرى أم عربى أم إسلامى، شرقى أم غربى، أفريقى، أم متوسطى، وطنى أم إسرائيلى، بلدى أم أمريكى؟

ونظرا لغياب الهويـــة ظهـــرت هويـــات مصـــطنعة، بحراوى صعيدى، أهلى زمالكى، فلاح أو أفندى. وظهـــرت رموز للهوية الضائعة تشير إلى التمسك بها مثـــل الجلبـــاب

واللحية، الطب النبوى وحياة الصحراء، والأغـانى الدينيـة الجامعية والزوايا البسيطة، والزواج المبكر وبلا تكاليف كما كان الحال أيام الرسول.

وكما ضاعت الهوية فى الحياة الفرديـة والاجتماعيـة تضيع أيضا فى الحياة السياسية بالتبعيـة السياسـية للقـوى الخارجية وفقدان القدرة الذاتية على أخذ القرار، وعدم القدرة على إطعام النفس. ويزداد العجز العربى يومـا وراء يـوم، وتتفتت قواه، ويتحول الوطن الإسلامى إلى دويلات مذهبيـة وعرقية، ويضيع مثال الأمة الواحـدة، ويقتـل المسـلمون بعضهم بعضا فى حربى الخليج الأولى والثانيـة، ويتحـالف المسلمون مع الأعداء ضد بعضهم البعض. وتتكالب الـدول الأجنبية على المسلمين كما تتكالب الحيوانات المفترسة على فريستها كما هو الحال فى فلسـطين، والبوسـنة والهرسـك والشيشان وبورما وكشمير. ويزداد العـداء للمسـلمين فـى ألمانيا وفرنسا. ويظهر عداء العالم كله فى الشرق والغـرب للمسلمين، ويؤخذ الإسلام كعدو بديل عن الاتحاد السـوفيتى بعد زوال الخطر الشيوعى، ويتم التركيز علـى المسـلمين حصارا وضربا بعد خفوت صوت لاهـوت التحريـر فـى

أمريكا اللاتينية وانشغال آسيا بنهضتها الاقتصادية. فلم يبق إلا الإسلام كإمكانية وحيدة لتحدى نظام العالم الجديد.

٤- توظيف الإحياء الديني من القوى الداخلية والخارجية.

إذا كانت الأسباب الداخلية والخارجية تبدو أحيانا مبررا للإحياء الدينى على نحو إيجابى، فإن توظيفه من القوى الداخلية والخارجية واستخدامه واستعماله يبدو على نحو سلبى نظرا لأنه لم يستطع حتى الآن أن يكون رؤيته المستقلة وتنظيمه المستقل.

فقد تم توظيفه أولا وببراعة كغطاء للانفتاح الاقتصادى، وقوة رأس المال الخاص تحت دعاوى كثيرة مثل البنوك الإسلامية التى تقوم على المرابحة وليس على الرباء، وشركات توظيف الأموال التى تعتبر أكبر عملية لنهب أموال المواطنين أمام سمع الدولة وبصرها ومن خلال إعلاناتها ورجالاتها ووجهائها. وكثرت الشركات الإسلامية، إسلامكو، إيمانكو، للملابس والمجوهرات، والزى والأفراح، والعيادات ودور المناسبات. فالإسلام ضمان للنجاح ووسيلة

للربح، والإعفاءات من العوائد فى حالة تخصيص الدور الأول فى العمارة الشاهقة كمصلى للناس، ونيل الحسنيين فى الدنيا والآخرة.

وانتشر الإسلام المحافظ الشعائرى العقائدى الشكلى العقابى الردعى، وأصبح أداة للضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية، وهو ما أصبح يسمى فى بعض الأدبيات "الإسلام السعودى" أو "الإسلام الخليجى". الإسلام فى الظاهر، والغرائز فى الباطن، التشدد على السطح والتسيب فى العمق، الصرامة فى الشكل والجنس فى المضمون. وكل ذلك باسم الشرع: تعدد الزوجات، العقود الشرعية، السُّنَّة والاقتداء، المباح والحلال. فبيعت فتيات مصر وصغار السن فى القرى والنجوع لمشايخ الحجاز والخليج، دفعا للفقر وتحت ستار الدين.

فإذا ما استولت حركة إسلامية على السلطة فى بلد ما مثل إيران أو السودان أو أفغانستان فإنها تصبح أممية، تدعو إلى الحكم الإسلامى خارج أوطانها، فتصطدم بالدول المجاورة. وقد تنشأ الحروب والنزاعات كما هو الحال بين

إيران والعراق أو إيران ودول الخليج أو إيران وأفغانستان من ناحية والجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا من ناحية أخرى، وكما هو الحال بين السودان ومصر، أو بين الفصائل المتحاربة داخل أفغانستان بعد انتصار المقاومة الإسلامية على الحكم الشيوعى. وتنشأ قضية حقوق الإنسان، وضياع الحريات العامة، وتطبيق الشريعة بمعنى قانون العقوبات، وتشجيع جماعات الإرهاب المسلح للاغتيالات وتدبير الانقلابات باسم أممية الإسلام. وتنشأ الحروب المذهبية باسم الإسلام بين شمال السودان وجنوبه، أو بين وسط العراق وبين جنوبه وشماله، أو بين قبائل أفغانستان، فإن تصل الحركة الإسلامية إلى الحكم أو كادت تصل ينقلب عليها الجيش، ويلغى الانتخابات فتنشأ الحروب الأهلية، بين جيش مغتصب للسلطة وحركة إسلامية تحت الأرض كما هو الحال فى الجزائر.

فإذا ما رأى الغرب فى الحركة الإسلامية تأييدا لاقتصاديات السوق، وللاقتصاد الحر، وأن الرأسمالية ليست جريمة، وأن الشرع مع التجارة والربح بشرط غلق الأسواق أوقات الصلوات ودفع الزكاة والتبرعات لأعمال الخير، وأنها

لا تمثل خطرا على الشركات المتعددة الجنسيات ولا على آليات السوق ولا على الرأسمالية العالمية بل هى جزء منها من خلال عوائد النفط والمضاربات فى أسواق المال، وأنه يأمن من خلالها من التأميم والمصادرة وسيطرة الدولة على البنوك، والملكية العامة لوسائل الإنتاج فإنه يؤيدها معنويا وماديا. فلا تعارض بين الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية. وإذا ما رأى النظام العالمى الجديد فى الإسلام حليفا سياسيا له سواء على مستوى الدول كما هو الحال فى شبه الجزيرة العربية وتركيا والمغرب وأواسط آسيا، أو على مستوى الجماعات الإسلامية المعارضة فإن الإسلام يصبح حليفا استراتيجيا للغرب يتبادل معه المنافع الاقتصادية والسياسية سواء على مستوى الدول الإسلامية لقمع الحركات الإسلامية المناهضة للغرب أو على مستوى الجماعات الإسلامية المسلحة لتهديد الدول المستقلة وتخويفها بها ولإجبارها على مزيد من التبعية، وتصبح الدولة المستقلة بين شقى الرحى، مجبرة على قبول أحد الاختيارين وكلاهما مر.

وإذا ما رأت الصهيونية العالمية فى الحركات الإسلامية تشددا تعيش عليه الحركات المعادية للسامية فإنها

تؤيدها من أجل إيجاد شرعية للصهيونية كحركة دفاع عن اليهودية، كما أيدت إسرائيل "حماس" فى بدايتها ضد منظمة التحرير الفلسطينية. فالإرهاب يولد الإرهاب، والتطرف يؤدى إلى التطرف. واللاعب بالنار أول من يحترق بها.

<u>٥- الإحياء الدينى والوحدة الوطنية.</u>

وعادة ما يثار موضوع الخشية على الوحدة الوطنية من الإحياء الدينى إذا ما تعددت الديانات كما هو الحال فى مصر. إذ قد يولد الإحياء الدينى الإسلامى الإحياء الدينى القبطى، ومن ثم تصبح الوحدة الوطنية فى خطر. وإذا ما أخذ الإحياء الدينى فى كلتا الحالتين شكلا سياسيا، فى صورة حزب أو تنظيم أو منصب فى الدولة- كما هو الحال فى لبنان- فهل يمثل ذلك خطورة على الوحدة الوطنية.

الحقيقة أن الأقباط فى مصر ليسوا عنصرا أو عرقا أو جنسا أو طائفة أو مذهبا أو دينا، بل هم جزء من تاريخ مصر ونسيجها الوطنى. هم مصريون أولا وأقباط ثانيا. وليس لديهم شعور دينى أو مذهبى أو طائفى بالعزلة عن الكيان الأكبر. بل إن لفظ الأقلية لا ينطبق عليهم لأنه لفظ

عددى إحصائى ولا يدل على جوهر أو هوية. هم أصــحاب البلاد عندما وفد عليهم العرب والمسلمون فاتحين ومخلصين لمصر من ظلم الرومان. هم أصهار وأهل رحم. منهم مــن تبنى الدين الجديد، الإسلام، ومنهم من بقى على الدين القديم، القبطية، المسيحية الأرثوذكسية المصرية، فى كنيسة وطنيــة تعكس مصر الأم، والوطن الأكبر.

وعلى مستوى الدين الشعبى لا يوجد فرق بين زيــارة قبور الأولياء. يذهب المسلمون إلى كنــائس الســيدة مــريم العذراء، ومارى جرجس، وسانت تريزا للتبرك والدعاء كما يذهب الأقباط إلى الحسين والسيدة زينب والشافعى للتبــرك أيضا وإجابة المطالب. الطقوس والأعياد الشعبية واحدة، من الديانة الفرعونية، عروس النيل، وشــم النســيم، والســبوع والأربعين عبر القبطية حتى الإسلام.

وكان الأقباط فى مقدمة الحركة الوطنية المصرية كما بدا ذلك فى ثورة ١٩١٩، وحدة الهلال والصــليب. وكــان أقطاب المعارضة السياسية منهم. وكان مــنهم أبطــال فــى حرب أكتوبر ١٩٧٣. فهم جزء من الكنيسة الشــرقية التــى تقوم على التراث الوطنى للشرق، وليسوا جزءا من المسيحية

الغربية التى ارتبطت كنائسها بالاستعمار والتبشير والتغريب. فهم جزء من كل واحد. لذلك لم تظهر فيهم بوادر انفصال أو انعزال ولم يتكون لديهم شعور بالعزلة أو الاستبعاد. لقد وصف القرآن مريم البتول وفضلها على نساء العالمين، ووصف المسيح بأنه روح الله وكلمة منه. وأثنى على النصارى وحواريى المسيح لما تذرف عيونهم من الدمع بما عرفوا من الحق، منهم القسيسون والرهبان، وهم لا يستكبرون. دعاهم القرآن إلى المساواة التامة مع المسلمين فى آية المباهلة، ألا يتخذوا بعضهم بعضا أربابا من دون الله، وأن يأتوا إلى كلمة سواء بينهم، عبادة إله واحد.

ولكن فى لحظات الضعف، ضعف الدولة، وضعف النظام السياسى تظهر بعض علامات التوتر خاصة فى صعيد مصر بين الأقباط والجماعات الإسلامية. ففى غياب المشروع القومى، والهدف القومى، والتحدى القومى ينقلب المواطن إلى الداخل، إلى قريته ومحافظته ومنطقته وثقافته كملاذ وملجأ له. فيصبح المواطن جيزويا بحراويا أو أسوانيا صعيديا، مسلما أو قبطيا، فلاحا أو بدويا. فى غياب المشروع الكلى تظهر المشاريع الجزئية، وفى تعثر الهوية الوطنية

تظهر الهويات العرقية والطائفية.

فإذا ما اشـــتدت جماعـــات المعارضـــة، الجماعـــات الإسلامية مثلا، ولا تقوى على مواجهة الشرطة وقوى الأمن فإنها تلجأ إلى إحراج الدولة بالاعتداء على بعض المواطنين الضعفاء، شرطيا أو أمين شرطة أو قبطيا أو علـــى رمـــوز الدولة البارزين، وزير أو رئيس مجلس نيابى أو صـــحفيا أو رئيس وزراء أو رئيس دولة. وربما تجد فى الفقه القديم مـــا يشرع لهم ذلك. فليس القبطى هو الهدف بل الهدف إحـــراج الدولة وإثبات عجزها عن حماية المواطنين ورموزها.

فإذا ما أرادت الدولة أن تقوى شوكتها عـــن طريـــق قوانين استثنائية مثل المحاكم العسكرية، فقد تقوم هى نفســـها بإشعال الفتنة حتى تجد ذريعة لسن قوانين ضد الفتنة الطائفية ولحماية الوحدة الوطنية. فالغاية تبرر الوســـيلة. وقـــد يقـــع شجار بين مواطنين لأسباب عادية ويتضـــح بالمصـــادفة أن أحدهما قبطى والآخر مسلم فيتحول الشـــجار إلـــى صـــراع طائفى. وقد يقع صدام بين عائلتين فـــى الصـــعيد لأســـباب اجتماعية أو أخذا بالثأر، ويُعطى للأمر دلالة طائفية إذا مـــا اتضح أن إحدى العائلتين قبطية والأخرى مسلمة.

أما الدفاع عن الثقافة الغربية فليس مشروطا بالقبطية. فهناك أقباط من أنصار الثقافة الوطنية والإسلام الحضارى بل والإسلام السياسى. وهناك مسلمون من دعاة الثقافة الغربية ومعادون للإسلام السياسى. كما أن القبطية ليست مشروطة بالغنى. فهناك أقباط فقراء مثل حى شبرا وصعيد مصر كما أن هناك مسلمين أغنياء. فالغنى والفقر علامتان على الطبقة الاجتماعية وليس على الانتماء الدينى.

<u>٦- الدور التاريخى للإسلام السياسى.</u>

مادامت الصحوة الدينية ظاهرة تاريخية فى مصر والعالم العربى الإسلامى بل وفى الغرب والشرق على السواء، ومادامت تتفاقم أزمة التحديث الذى تم بمعزل عن الدين والتراث القومى للشعوب أو أحيانا مناهضا له وبديلا عنه، فإن دور الدين سيظل متصاعدا باستمرار كبديل أول يجد الناس فيه هويتهم وخلاصهم من أزماتهم، حقيقة أو وهما، فعلا أو قولا، تغيرا أو شعارا. ويمكن أن يتم ذلك على مرحلتين:

- **الأولى**: تجديد التيارات الفكرية والسياسة نفسها

بحيث تعيد صياغة رؤيتها وأسسها ومصادرها وطريقة التعبير عن نفسها للجماهير فتبدأ من تراث الناس الشعبى، والتراث الدينى مكونه الرئيسى. فالليبرالية التى كونت تاريخ مصر الحديث والتى على أساسها قام مشروع النهضة الأول منذ القرن الماضى بدأت مرتبطة بالإسلام عند الطهطاوى، ثم بدأ الانفصال عنه تدريجيا عند على مبارك وطه حسين حتى تحول إلى تغريب مطلق عند سلامة موسى ولويس عوض. ولقد استطاع العقاد إعادة هذا التيار إلى الرحم الذى نشأ منه، وهو التراث الإسلامى كما وضح ذلك فى العبقريات. فإذا استطاعت الليبرالية، فكرا وسلوكا، نظرية وممارسة، نظرا وعملا، إعادة صياغة نفسها بحيث تبدأ من التراث الإسلامى، وتجعل التوحيد تحررا للوجدان الإنسانى تحت شعار "لا إله إلا الله"، وتأصيلا لليبرالية فى أقوال الصحابة مثل قول عمر "لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟" بدأت تتغرس قيمها فى النفوس، وتحمى نفسها من الوقوع فى العلمانية والتغريب، وتصبح تراثا نابعا من قلوب الناس، ومعبرا عن تراثها ووجدانها. كما تقوم القومية بتجديد ذاتها وتخليص نفسها من الظروف التى نشأت

فيها عند ساطع الحصرى وميشيل عفلــق، وكمـــا جســـدتها الناصرية فى مصر وربطها بالتراث الإســـلامى. فـــالقرآن عربى، أنزل بلسان عربى، والعروبة هى اللسان، والإســـلام أتى تحريرا للعرب ولشبه الجزيرة العربية ثم انطلاقا منهـــا إلى خارجها شرقا فى فارس وغربا عند الـــروم. والإســـلام أكبر دعامة للوحدة العربية، ورافد مكون للقوميـــة العربيـــة كتاريخ وتراث ومشترك. حدث هذا أيضا أثنـــاء الحـــروب الصليبية وأثناء حركة التحرر الـــوطنى الحـــديث. وتقـــوم الاشتراكية، والماركسية إحدى صـــورها، بتجديـــد نفســـها وربطها بالعدالة الاجتماعية فى الإسلام وبالملكية العامة، وأن الأرض لمن يفلحها كما قال ابن حزم، وأن العمـــل مصـــدر القيمة بدليل تحريم الربا، وأن الأموال والثروات مشاركة بين الناس بدليل الزكاة، وأن الملكية تصرف واستثمار وانتفـــاع وليست اكتنازا أو احتكارا. فتحمى الاشتراكية نفســـها مـــن تهمتى المادية والإلحاد كما حذر الأفغانى من قبل فى "الـــرد على الدهريين". كما يحمى الإسلام نفسه مـــن نفســـه، مـــن الوقوع فى الإسلام "المؤسسى" الذى يتبع الدولـــة وأجهـــزة الإعلام ويفقد استقلاله وثقة النـــاس بـــه، والـــذى يصـــدر

التوجيهات الإسلامية بناء على سياسات الحكم فـــى الحـــرب والسلام، فى الاشتراكية أو فى الانفتـــاح الاقتصــــادى، فـــى الوطنية أو القومية. كما يحمى نفسه من الإسلام الشـــعائرى الشكلى الصورى الذى لا يطعم جائعا، ولا يغنى فقيـــرا، ولا يعلم جاهلا، ولا يكسى عاريا، ولا يأوى يتيمـــا، ولا يعـــالج مريضا.

– **والثانية:** تجديد المشروع القومى الموحد الذى تتبناه الدولة ثم تجنيد الناس له بفعل التـــراث الإســـلامى وثقافـــة الجماهير. فقد اعتمد مشروع محمد على على سلطة الدولة، واعتمد مشروع عبد الناصر على زعامة الفرد. ولما كانـــت المشاريع القومية متجددة طبقا للظروف، وكان التاريخ يسير بحركة بطيئة للغاية فإنه يمكن إعادة صياغة مشروع قـــومى تتأكد فيه الأهداف الوطنية، ويجد كل تيار فكرى وسياسى فيه نفسه، وتتبناه الجماهير، وترى فيـــه معبـــرا عـــن ثقافتهـــا وموروثها وتأكيدا لمصلحتها ومتطلباتها. فمازالـــت قضـــية تحرير الأرض فى الوجدان القومى والتى يرمز لها القـــدس الشريف. ومازالت قضية وحدة الأمة ضد التجزئة والتفتـــت والحروب الأهلية ومخاطر الانفصال قضية واردة فى لبنـــان

وسوريا والعراق والمغرب العربى. ومازالت قضــية تنميــة الموارد البشرية والمادية واردة بحيث يســتطيع الــوطن أن يطعم نفسه بنفسه، وأن يعتمد على ذاته دفاعا عن اســتقلاله، ورفضا لارتهان إرادته. والإسلام قادر علــى تحقيــق هــذه الأهداف الوطنية للتحرر والوحدة والاعتماد على الذات. وإذا كان الشباب يعانى من الضيق والميوعة والفســاد الأخلاقــى فإن الإسلام قادر على تربية الشباب وإعطائهم مثلا جديــدة فى التقوى والعمل الصالح، بدلا من أن يصبح الإسلام مجرد رفض للواقع وانقلاب عليه وتدمير له كما هو الحــال فــى جماعات العنف المسلح. إن الإســلام المســتنير، العقلانــى الاجتماعى الوطنى هو القادر على المســاهمة فــى تجديــد المشروع القومى والمساهمة فى صياغته بما لديه من انفتاح فكرى وسياسى وقدرة على الحوار وعــدم مخاصــمة أحــد وربط الإسلام بالمصالح العامة وبحركة الجماهير، كما حدث عندما كان الإسلام المكون الرئيسى لحركة التحرر الوطنى.

<u>٧- الإسلام السياسى واحتمالات المستقبل.</u>

يتزايد دور الإسلام السياسى فى مصر وفــى أرجــاء

الوطن العربى والإسلامى بل وفى الهند والصين شرقا وفـــى أوروبا وأمريكا غربا، ولكن القضية هى: هل هــو الإســـلام المنغلق أم الإسلام المنفتح؟ الإســـلام الـــرافض أم الإســـلام المحاور؟ الإسلام الذى يريد أن يفرض نفسه بالعنف المسلح أو الإسلام الذى يعبر عن مصالح النـــاس فيختـــاره النـــاس طواعية واختيارا؟

إن التحدى الحالى أمام الإسلام السياسى فـــى الـــداخل تحديان:

– **الأول**: الرفض المطلق لكل ما هو موجود باعتباره لا إسلام فى صراع لا يمكن حله إلا بقضاء أحـــد الطـــرفين على الآخـــر، الإيمـــان والكفـــر، الإســـلام والجاهليـــة، الله والطاغوت، حاكمية الله وحاكمية البشر. ثـــم يتجـــاوز هـــذا الرفض النفسى نفسه إلى رفض للواقع والتعامل معه والعزلة عنه، ثم تكوين جماعات سرية تمارس العنف مـــن أجـــل أن تقوم بانقلاب عام فى الدولة تستولى به على الحكم وتحقـــق الإسلام لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. فـــإلى أى حد يمكن تحويل هذا الوضع النفسى الاجتماعى السياسى إلى

وضع آخر يقوم على التعددية وحق الاختلاف وعدم جواز التكفير، وحرمة دم المسلم، وان اختلاف الأئمة رحمة بينهم، وأن الكل راد وأن الكل مردود عليه.

- **والثانى**: الشعائرية والشكلية والمظهرية والفرعية، والدخول فى معارك تم كسبها من قبل والمسلمون فيها منتصرون وترك معارك مازالت قائمة والمسلمون فيها منكسرون، مثل الاحتلال والتخلف والتجزئة والسلبية. وعلى هذا الأساس يتم فهم الشريعة وتطبيق الحدود مع أن أحكام الشرع وضعية، كما يقول الشاطبى تقوم على معرفة السبب والشرط والمانع. فلا قطع يد فى حد السرقة عن جوع وبطالة وعوز. فالحدود واجبات بعد الحقوق، حق المسلم فى الغذاء والكساء والسكن والعلاج والتعليم، وهو ما يكفله له بيت المال. إن الإسلام أرحب بكثير من الشكل والمظهر والعلاقة بين الجنسين. بل هو أدخل فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والتعليم والعلاقات الدولية. صحيح أن هذه المظاهر تفيد إعلاميا وتساعد على تأكيد الهوية، ولكنها لا تكفى لتغيير الواقع الاجتماعى العريض والدخول فى تحديات العصر.

أما التحدى الخارجى، فكيف يتعامل الإسلام مع نظــام عالمى جديد ذى قطب واحد بعد انهيار القطب الأول؟ كيــف يتعامل الإسلام مع الغرب أولا، ومع الشرق ثانيا، ومع العالم الثالث، الأفريقى الآسيوى ثالثا.

صحيح أن الغرب بــدأ يأخــذ الإســلام بــديلا عــن الشيوعية، من أجل خلق عدو جديد يساعده على تجنيد قــواه وتقوية نفسه. وهذا مــا يحــدث فــى البوســنة والهرســك والشيشان، وما يقع من اضطهاد للمسلمين الأتراك فى ألمانيا. فهل الإسلام عدو للغرب؟ لقد استطاع الإسلام عبر التــاريخ أن يورّث الغرب حضارة اليونــان وأن يورّثــه حضــارته الخاصة فى العصر الوسيط وكــان باعثــا علــى النهضــة الأوروبية الحديثة. ومازال الإسلام قادرا على تجديــد روح الغرب وإعطائه نموذجا جديدا من المثل والقيم يتجاوز بهــا الغرب أزمته وخواءه الروحى، ويتعالى على نسبيته وشــكه ولاأدريته وعدميته، وتساعده على العودة إلى مثل التنــوير، العقل والعلم والإنسان والحرية والعدالة الاجتماعيــة، تلــك المثل التى كفر بها فى القرن العشرين بعد حربين عــالميتين طاحنتين، وبعد أن تفجرت العنصرية الدفينة فيه. والإســلام

يقبل الديانات السابقة، اليهودية والمسيحية، فهما جــزء منــه وهو جزء منهما. أما على مستوى المصالح فالإسلام والغرب يعيشان على ضفتى بحر واحد، المتوســط، الإســلام فــى الجنوب والشرق، والغرب فى الشمال والغرب. ومــن هــذا الجوار نشأت علاقات تاريخية تقوم على الصــراع أحيانــا وعلى الحوار أحيانا أخرى. ولما كان العالم الآن ينتقل مــن صراع القوى إلى توازن المصالح فإن مصلحة الغرب فــى ثروات العالم العربى الإســلامى فــى الطاقــة والأســواق، ومصلحة المسلمين فى التعلم والدخول فى عصــر الحداثــة تجعل الإسلام والغرب طرفى حوار وتبادل مصالح ولــيس قطبى صراع وتوازن قوى. لا يمثل الإسلام أى تهديد للغرب بل هو عامل مساعد لتجديــده وبعــث روح جديــدة فيــه. وحضور المسلمين فى الغرب وإقامتهم فيه لا يمثــل خطــرا على هوية الغرب بل تأكيد للتعددية التى تقوم عليها الحضارة الغربية والإثراء المتبادل بين حضارتين متكافئتين. فإذا مــا استطاع الغرب التخلى عن مركزيته وأسطورة تفوقه، وجاور باقى الشعوب فى أفريقيا وآسيا على مستوى الندية فإن العالم حينئذ يصبح قرية واحدة بلا مركز وأطــراف. وإن نهضــة

الشرق الحالية فـــى اليابـــان والصـــين والهنـــد والملايـــو والجمهوريات الإسلامية فى وسط آسيا وسنغافورة لتبـــين أن العالم لم يعد له مركز واحد. وفى الوقت الذى تتعـــدد فيـــه المراكز، وينهض الشرق يصبح الإسلام كما كان فى البدايـــة نقطة تعادل واتزان بين الشرق والغرب فـــى عـــالم متعـــدد المراكز ومتعدد الثقافات ومتحد فى المثل والقيم المشتركة من أجل خلق عالم أفضل تسوده الحرية ويعمه السلام.

مستقبل المنطقة العربية

والمتغيرات الدولية

أولا : مقدمة، مسار العرب فى التاريخ.

فى هذا الوقت العصيب الذى أصبح فيه الوطن العربى فى مفترق الطرق، ومؤسساته القومية فى مهب الريح، بعد العدوان على العراق وتسليم بغداد، وعجز الوطن العربى عن درأ العدوان، ومواصلة المقاومة، وتهديد سوريا ولبنان وإيران بل وشبه الجزيرة العربية، ومصر وليبيا حتى اليمن والسودان، يجدر التساؤل حول"مستقبل المنطقة العربية والمتغيرات الدولية". والحقيقة أن العرب لا يعيشون فى منطقة جغرافية فقط، شبه الجزيرة العربية وامتداداتها فى الشمال فى العراق والشام وفى الشرق، فى مصر والسودان والمغرب العربى كله بل يعيشون كشعب واحد، فى وطن

(*) المائدة المستديرة لجامعة ناصر الأممية، ٢٣-٢٦ يوليو ٢٠٠٣، طرابلس، ليبيا.

واحد، بتاريخ مشترك، وثقافة تجمع بين الوحـــدة والتنـــوع، وهموم واحدة، مصير الوجود العربى فى التاريخ.

ولا يمكن تحديد مستقبل الوطن العربـــى دون معرفـــة حاضره. ولا يمكن معرفة حاضره دون معرفـــة ماضـــيه. فالتاريخ مسار واحد متصل، من الماضى إلى الحاضر إلـــى المستقبل. ومن لا يعرف ماضيه لا يعرف حاضره. ومن لا يستطيع تشخيص حاضره ومعرفة فى أى مرحلة من التاريخ هو يعيش لا يستطيع استشراف مستقبله. وربما كانت أحـــد مثالب العرب هو وجود وعى سياسى لا يقوم علـــى وعـــى تاريخى كاف. فتلعب الاتجاهات والقوى والأحزاب السياسية أدوارا غير أدوارها. قد تقوم بدور أجيال مضت كما تفعـــل الحركة السلفية أو بدور أجيال قادمة كمـــا تفعـــل الحركـــة العلمانية. ولا أحد يقوم بجيله هو فـــى اللحظـــة التاريخيـــة الراهنة لصعوبة تشخيصها إجابة على سؤال: فى أى لحظـــة من التاريخ نحن نعيش؟ هل نحن جيل الثورة أم جيل الثورة المضادة؟ هل نحن فى عصر الاستقلال الوطنى الذى طالمـــا دافعنا عنه واستشهدنا فى سبيله أم أننا فى عصر التبعية؟ هل نحن الذين قاومنا الاستعمار والصهيونية أم نحن الذين تحالفنا

مع الاستعمار واعترفنا بالصهيونية وصالحناها، والأراضـــى العربية مازالت محتلة بما فى ذلك كـــل فلســطين والقــدس العربية؟ هل نحن الذين حاولنا توحيد الأمة على الأقل علـــى مستوى مشاعرها وأهدافها أم نحن الذين قسمناها وساهمنا فى تجزئتها بعدوان بعضنا على البعض الآخر فزادت القطرية، مما شجع الآخرين على العدوان علينا لمزيد من تفتيت الأمة إلى فسيفساء عرقى وطائفى فى وقت يتوحد فيه العالم بقيادة القطب الأوحد، الولايات المتحدة الأمريكية، باســم العولمــة وقوانين السوق، واستغلال الأمم المتحدة لحصار الشعوب، ثم العدوان عليها، وضربا بالشرعية الدولية.

ولا يوجد مسار تاريخى واحد لكل الشــعوب. ولكــل شعب مساره التاريخى الخاص. ولما أخذت أوروبــا مركــز الريادة فى عصورها الحديثة فإنها دونت التاريخ من خـــلال مسارها الخاص وأطلقته علـــى بـــاقى مســـارات الشـــعوب الأخرى. فهى المركز وباقى الشعوب الأطـــراف. وحقبـــت التاريخ إلى قديم يونانى رومانى، ووسيط مسيحى مدرســـى، وحديث ومعاصر. لم يأخذ اليونان شيئا ممن ســـبقتهم مـــن الحضـــارات المصـــرية والبابليـــة والآشـــورية والكنعانيـــة

والفارسية والهندية. ولم يأخذ الغرب المسيحى شيئا من الحضارة الإسلامية التى يرجع فضلها فقط فى نقل الحضارة اليونانية لها عندما ترجمت من اليونانية إلى العربية بفضل نصارى الشام ثم ترجمت مرة ثانية من العربية إلى اللاتينية بفضل نصارى الأندلس خاصة فى طليطلة. وبطبيعة الحال لم يأخذ الغرب الحديث شيئا من الحضارة الإسلامية التى كانت نموذجا للتخلف إبان الدولة العثمانية وكأن العمارة العربية الإسلامية لم تؤثر فى الغرب منذ أن اكتشف الغرب الشرق.

ثم وضعنا أنفسنا فى العصر الوسيط الغربى مع أن الحضارة الإسلامية لها تحقيبها الخاص، العصر الذهبى أولا عندما نشأت العلوم الإسلامية واكتملت فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون فى "المقدمة" الشهيرة. ثانيا عصر الشروح والملخصات إبان العصر المملوكى العثمانى عندما دونت الحضارة بالذاكرة ما أبدعته من قبل بالعقل خوفا على نفسها من الضياع أمام هجمات الصليبيين من الغرب وجحافل التتار والمغول من الشرق. ودونت الموسوعات الكبرى فى شتى العلوم. ثالثا العصر الحديث

الذى بدأ منذ فجر النهضة العربية فى القرن التاسع عشر بتياراته الفكرية الثلاثة: الإصلاح الدينى عند الأفغانى، والليبرالى عند الطهطاوى والتونسى، والعلمى العلمانى عند شبلى شميل.

فالغرب فى نهاية عصوره الحديثة ونحن فى بدايتها. ونحن فى بداية عصورنا الحديثة والغرب فى نهايتها. نحن مازلنا بين الإصلاح الدينى والنهضة، والغرب جاوز الإصلاح الدينى عند لوثر وكالفن، والنهضة عند جيوردانو برونو منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر. لا يعنى ذلك أن الغرب متقدم علينا أو أننا متخلفون عن الغرب، بل هى مسارات متعددة ومتعاصرة للشعوب مع اختلاف التحقيب. المهم أن تاريخ العالم لم يخل مرة من ريادة حضارة كما كانت مصر والصين والهند وفارس واليونان والعرب قبل ذلك حتى وصلت الريادة إلى الغرب الحديث.

ثانيا : الماضى القريب للوطن العربى.

بالرغم من محاولات القوميين العرب الذهاب إلى الماضى البعيد للبحث فى جذور تكوين الأمة العربية منذ نشأة الإسلام والدولة الأموية، وذهاب آخرين إلى الماضى

الأبعد فى شبه الجزيرة العربية، أقوام عاد وثمــود، وأهــل حمير، ومملكة اليمن وسبأ، بل وحضـــارات بابــل وآشــور وكنعان ومصر القديمة، فالعروبة بلورة للعبقرية السامية عبر التاريخ، أدركت مصر فى القرن التاسع عشر أن البديل عن الخلافة العثمانية فى حال تعذر إحيائها من مصر هم العرب حول مصر. وهو ما رآه إبراهيم باشا فى الشام ومحمد على فى السودان وفى شبه الجزيرة العربيــة فــى حروبــه مــع الوهابيين لدعوتهم الانفصالية عن الدولة العثمانية. فــالعرب حول مصر فى الشمال والشرق والجنوب. وقد كان المغرب العربى مواليا للعثمانيين حتى الجزائر، وكان طيعا خاليا من أى دعوات انفصالية. فالوطن والعروبة والإسلام فيه شــىء واحد.

بعد ذلك نشأت حركة القوميين العرب فى أوائل القرن العشرين ورأت فيها الدولة العثمانية حركة انفصالية فدافعت عن وحدة الخلافة، وعلقت للقوميين العــرب المشــانق فــى دمشق.

ولما هزمت تركيا فى الحرب العالمية الأولى وتقطعت أوصالها استولت القوى الاستعمارية الكبرى فى ذلك الوقــت

خاصة فرنسا وإنجلترا على الأقطار العربية، لفرنسا تـــونس والجزائر والمغرب وســـوريا ولبنـــان، ولإنجلتـــرا مصـــر والعراق والأردن وشبه الجزيرة العربية كلـــه مـــن الـــيمن وحضرموت جنوبا حتى فلسطين شمالا.

ولما انتصر الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية وأرادوا ملء الفراغ فى منطقة الشرق الأوسط بعد أن تعاطف العرب مع دول المحور وقامت ثورة رشيد على الكيلانى فى العراق تأييدا له، كما تعاطف مع بعض كبار الضباط فـــى الجـــيش المصرى مثل عزيز المصرى، أرادت بريطانيا إيجاد منظمة إقليمية تضم العرب ومعظمهم تحت إمرتها، احتلالا أم انتدابا أم وصاية. فنشـــأت فكـــرة الجامعـــة العربيـــة وتأسســـت فى ١٩٤٥ كمنظمة إقليمية تجمع العرب فـــى إطـــار مـــن التعاون مع بريطانيا. وقد نشأت كمنظمة دول وليست كتنظيم شعوب وكما يدل عليها اسمها "جامعة الدول العربية". كانـــت عاجزة منذ بداية تأسيسها. فقد واجهتها النكبة الأولـــى فـــى فلسطين فى ١٩٤٨. وكانت بعض دولهـــا مازالـــت تحـــت الاحتلال البريطانى المباشر أو غير المباشر. تتنازعها أنظمة ملكية أو إماراتية أو سلطانية. ولم يكن النفط بعد قد أعطـــى

العرب قوة اقتصادية. كما أن حركات التحرر الوطنى لم تكن قد قامت بعد بشكل واسع باستثناء ثورة ١٩١٩ فى مصـــر، وثورة عز الدين القسام فى فلسطين فـــى ١٩٣٦، وبعــض الهبات هنا وهناك مثل المقاومة المسلحة لجـيش الاحــتلال البريطانى على ضفاف القناة فى ١٩٥١، وضرب الفرنسيين دمشق بالقنابل فى ١٩٤٥.

وفى وسط الحرب الباردة قامت الثورات العربية بقيادة الضباط الأحرار فى الجيوش الوطنية منذ أواخر الأربعينات فى سوريا عام ١٩٤٩، وفى الستينات فى اليمن فى ١٩٦٤، وفى ليبيا فى ١٩٦٩. وانتهى المد الثـــورى العربـــى فـــى ١٩٧٠بوفاة الزعيم الراحل جمـــال عبـــد الناصـــر. نشـــأت معظمها كرد فعل على هزيمة ١٩٤٨ فى فلســطين وكمـــا عبرت عن ذلك المبادئ الســتة فـــى البيـــان الأول للثـــورة المصرية.

كانت العروبة فى الشام جـــزءا مـــن تاريخهـــا منـــذ الأمويين حتى حركة القوميين العرب وتأسيس حزب البعــث العربى الاشتراكى وبدء تأسيس الأيديولوجية القوميـــة منـــذ ساطع الحصرى حتى ميشيل عفلق وصلاح البيطار وأكـــرم

الحورانى وغيرهم من أقطاب البعث. ولم تكن فكرة القوميـــة منتشرة خارج الشام لظروف المناطق العربية. حمل لواءهـــا نصارى الشام. ففى العروبة يتوحد النصارى والمسلمون فى حين أنه فى الإسلام يتوحد المسلمون وحدهم بـــالرغم مـــن انتهاء ميشيل عفلق فى حزب البعث من أن الإســـلام ثقافـــة العرب جميعا نصارى ومسلمين فى خطابـــه الشـــهير عـــن المولد النبوى "إذا كان محمد كل العرب فـــإن كـــل العـــرب محمد".

وتدرجت مصر فى تبنى القومية العربية منذ مقاومـــة الأحلاف العسكرية مع سوريا فى ١٩٥٤ حتى تأميم القناة فى ١٩٥٦. وقف العرب مع مصر وتفجير أنابيب النفط إلى أول تجربة وحدوية فى تاريخ العرب الحديث، الجمهورية العربية المتحدة ١٩٥٨-١٩٦١. وبالرغم من الانفصال فقد عـــززت قوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣ التحول الاشـــتراكى فى الوطن العربى. وأصـــبحت القوميـــة العربيـــة إحـــدى أيديولوجيات التحرر فى العالم الثالث، وكان عبد الناصر هو المجسد لها. كما أصبحت ميزان الثقل فى عصر الاستقطاب، وكانت بؤرة دول عدم الانحياز مـــع الهنـــد ويوغوســـلافيا

وأندونيسيا، وركيزة العالم الثالث فى القارات الثلاث، وفيهـا المركز الرئيسى لمنظمة تضامن شعوب آسيا وأفريقيا. ولعب العرب هذا الدور باقتدار. وأصـبحت الاشـتراكية العربيـة إحدى الأيديولوجيات الرائدة فى الفكر السياسـى والعلاقـات الدولية، بين الشيوعية فى الشرق والرأسمالية فى الغرب.

ثم وقعت الواقعة، هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتى انكسـر فيها الحلم العربى، واحتلت أراضى ثلاث أقطـار عربيـة، مصر وسوريا وفلسطين. ومع ذلك صمد العرب فى مـؤتمر الخرطوم باللاءات الثلاثة الشهيرة، لا صلح ولا مفاوضة ولا اعتراف بإسرائيل. وبالرغم مـن حـرب الاسـتنزاف فـى ١٩٦٨-١٩٦٩، ووفاة عبد الناصـر فـى ١٩٧٠، وتحـت ضغط المظاهرات الطلابية فى ١٩٧٢ انتصر العرب، مصر وسوريا، فى حرب أكتوبر ١٩٧٣. وعاد التحالف العربى من جديد بين مصر وسوريا عسكريا، وبين مصـر والسـعودية نفطيا وذلك بحظر تصدير النفط. وربما ضحى الملك فيصل بحياته من أجل ذلك وبإصراره على الصـلاة فـى القـدس المحررة.

ثم تحول النصر العسكرى فى أكتوبر ١٩٧٣ إلى هزيمة سياسية مازالت آثارها تتجلى حتى الآن. فقد صدرت قوانين الاستثمار فى ١٩٧٥ لتقضى على التجربة الاشتراكية فى مصر، وتعلن بداية التحول إلى الاقتصاد الرأسمالى فيما يسمى بالانفتاح الاقتصادى. وتم حل الاتحاد الاشتراكى وتحويل المنابر فيه إلى أحزاب سياسية من كنف الحزب الحاكم. ولما اندلعت الهبة الشعبية فى يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار، وظهرت صور عبد الناصر من الإسكندرية إلى أسوان، قام السادات بزيارة القدس تحت الاحتلال فى نفس العام فى نوفمبر ١٩٧٧ للبحث عن أحلاف فى الخارج، إسرائيل وأمريكا بعد أن فقد الأحلاف فى الداخل، مصر الناصرية الإسلامية. ثم جاءت اتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨، ومعاهدة السلام فى ١٩٧٩، وقادت مصر حركة التراجع عن القومية العربية تحت شعار "مصر أولا". وقطع العرب علاقاتهم مع مصر. وانتقلت الجامعة العربية إلى تونس. وزُرع فى الجسد العربى قلب اصطناعى لم يستطع ضخ الدماء فى الأطراف. وتوقف الجسد العربى.

وقامت الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩ لتجديد الناصرية وتركيبها على الإسلام بعد أن أزاح عبد الناصر الإخوان والشيوعيين منها، فحكمت بمفردها وفى فراغ لم تستطع تنظيمات الثورة ملأه، هيئة التحرير، والاتحاد القومى، والاتحاد الاشتراكى فى الجمهورية الأولى، ولا حزب مصر، والحزب الوطنى الديموقراطى فى الجمهورية الثانية، ولا أحزاب الورق الاثنى عشر فى الجمهورية الثالثة. كان عبد الناصر من كبار المؤيدين للخمينى قبل الثورة فى معارضة للشاه عميل الاستعمار المتحالف مع الصهيونية. وكان يمد مجاهدى الخلق بالسلاح عن طريق بغداد للثورة على الشاه. ولما سقط ولم يجد له مكانا يطوى ثراه انزعج الاستعمار وارتعشت الصهيونية لإمكانية قيام جبهة شمالية من إيران والعراق وسوريا ضدها. وزاد العمق العربى بالمحيط الإسلامى، وعادت للثورة العربية روحها الأولى بالإضافة إلى حشد الملايين فى الشوارع، والأيديولوجية الإسلامية، وقيادة سياسية لا تلين ولا تساوم.

ثم قام العراق تحت ستار القومية العربية بطعن الثورة الإسلامية فى الظهر بدعوى تحرير عــرب الأهــواز فــى عربستان وهى فى ذروة صراعها مــع الولايــات المتحــدة الأمريكية. قام العراق بالعدوان بإيماء مــن أعــداء الثــورة الإسلامية، وعدوها الأول، الشــيطان الأكبــر، والطــاغوت الأعظم، الولايات المتحدة الأمريكية. واستشهد الآلاف مــن المسلمين على جانبى الجبهة. ودمــرت مئــات المركبــات والمصفحات والدبابات وقطع المدفعية. فأين الجبهــة علــى حدود إيران فى الشرق أم على حدود فلسطين فى الغــرب؟ ركب العراق الحصان الخاسر ففرق العرب. وخشــيت دول الخليج أن تساعد العراق باسم العروبة فتخاطر بعداوة إيران باسم الإسلام، أو أن تساعد إيران باســم الإســلام فتخــاطر بعداوة العراق باسم العروبة. فســاعدت الطــرفين وازدادت النار اشتعالا، وطال أمد الحرب. وانقسم العــرب فــريقين. الأول يناصر إيران المعتدى عليها ضد العــراق المعتــدى. فالحق حق. والعراق جناح خائن من حزب البعــث ومــارق عليه. والثانى يناصر العراق ضد إيران، فالعراق هو بوابــة العرب الشرقية. لو انهارت انهار الجدار الشــرقى للمنــزل

العربى. ولو انتصرت إيران لعمت الثورة الإسلامية الأقطار العربية أو على الأقل لقويت شوكة الجماعات الإسلامية فيها، وهى المطاردة من أجهزة الأمن والمقصاة من النظام السياسى.

وتوالت المصائب على العرب بعدها. فلم تكن حرب أكتوبر فى ١٩٧٣ آخر الحروب بل كانت بداية لسلسلة من الغزوات الإسرائيلية على الوطن العربى مثل غزو جنوب لبنان، واحتلال بيروت فى ١٩٨٢، وضرب المفاعل النووى العراقى فى ١٩٨٤، وتم حصار ليبيا فوق ما يزيد على العشرات سنوات، والعرب عاجزون عن فك الحصار. وكان الزعماء الأفارقة أكثر قدرة منهم عليه بزياراتهم المتكررة إلى ليبيا من الجنوب مما دفع ليبيا إلى التوجه إلى أفريقيا كبديل عن العرب، وتحويل منظمة الوحدة الأفريقية إلى الاتحاد الأفريقى.

وبمجرد ما قامت الانتفاضة الفلسطينية الأولى فى ١٩٨٧، وانتبه العالم إلى ثورة أطفال الحجارة، اغتالت إسرائيل أبو جهاد فى تونس ظانة أنها تستطيع إخماد الانتفاضة. واعتدى العراق مرة ثانية عام ١٩٩٠ على جارته

العربية الكويت، المحافظة التاسعة عشرة الجنوبية للعــراق، منكرا الوجود التاريخى الشرعى لها وتحت ذريعة شفط النفط من حقول العراق وتخزين أموال قارون. وبإيعاز ثــان مــن الولايات المتحدة الأمريكية لإيقاع العراق مرة ثانيــة حتــى يسهل ذبحه والتخلص منه احتل قطر قطرا عربيا آخر، ولــم يستطع العرب تحقيق المصالحة بينهما. وانقسم العرب مــرة ثانية فى حرب الخليج الثانية كما انقسموا أولا فــى حــرب الحليج الأولى بين مؤيد لقوات التحالف مثل مصر وسوريا، ركيزتى القومية العربية ومفجرى الثورة العربية، ومعارض لها مثل ليبيا واليمن. وانقسم العرب فى مؤتمر القاهرة عــام ١٩٩٠، وشرّعوا للعدوان على العراق بفارق صوت واحــد. ثم دخلت القوات العربية، جنبــا إلــى جنــب مــع القــوات الأمريكية. فقتل الأخ أخيه، وأراق العربى الدم العربى علــى عكس عبد الناصر الذى ضحى بالوحدة مــع ســوريا أثنــاء وقوع الانفصال وأرجع قواته المحمولة جوا والمتجهة إلــى اللاذقية التى كانت مازالت مع الوحدة حتى لا يريق العربــى دم العربى. وطُردت القوات العراقية خارج الكويت، وانهزم العراق، وحوصر دوليا بقرارات من الأمم المتحدة. وذاق مر

الهوان والجوع ثلاثة عشرة عاما. وكانت الضربة القاضية ضد العروبة والعرب بعد ان احتل قطر عربى قطرا عربيا مجاورا وبعد أن حارب العربى العربى. فأين المعركة؟

وانتهى عصر الاستقطاب فى ١٩٩١. وانهار النظام الاشتراكى الشمولى ابتداء من أوروبا الشرقية حتى وصل إلى موسكو ذاتها عاصمة المعسكر الشرقى والاشتراكية الدولية. وتفرد بالعالم قطب واحد، الولايات المتحدة الأمريكية. وبدأت تبحث عن شرعية جديدة للنظام الرأسمالى بعد انتهاء الحرب الباردة. فوجدتها فى العولمة، وقوانين السوق، ونهاية التاريخ، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة. وهى مفاهيم تعبر عن أشكال جديدة للهيمنة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. ومن يخرج على بيت الطاعة فجزاؤه أن يدخل إليه بالقوة سواء بموافقة الأمم المتحدة وبغطاء شرعى منها أو بدونها. فالقوة تصنع الحق، وتفرض شرعية المنتصر. وصدرت أمريكا للوطن العربى جدول أعمال آخر فى بنوده: الإدارة العليا Governance، المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات، التحول الديموقراطى، ثقافة السلام، تحديث التعليم.

وبدأ ضخ الأموال فى المنظمات الأهلية لتحقيق ذلك. ومع ذلك، ظل محدود الأثر، عمل نخبة من المثقفين الليبراليين. لا يجتهدون فى وضع جدول أعمال وطنى بديل مثل الدولة الوطنية المستقلة، المواطنة، تحرير الأرض، العدالة الاجتماعية، التنمية المستقلة، توحيد الأمة، الهوية الثقافية، حشد الجماهير.

وبدأ العرب يحزمون أمرهم للدخول فى عصر العولمة. ووّقع البعض منهم على اتفاقية الجات. وفتح الأسواق للاستيراد، وأسقط حواجزه الجمركية. يستورد أكثر مما يصدر. فأين لهم بقوانين السوق، المنافسة والربح، وبالدول المصنعة، مجموعة الثمانية؟ أين لدول الأطراف بالمنافسة المتكافئة مع دول المركز؟ وبدأ ابتلاع الوطن العربى فى الاقتصاد العالمى، ثرواته ونفطه وأسواقه وخبراته البشرية. وظلت السوق العربية المشتركة حبرا على ورق منذ ١٩٥٤ وحتى الآن. وظلت مجموعة الثمانية والعشرين من بعض الدول الأفريقية الأسيوية على مستوى الخطابة والشعور. ولم تقم منظمات إقليمية مثل السوق

الأوروبية ثم الاتحاد الأوروبى، تقف فى مواجهة السوق الأوحد، سوق العولمة.

وفى هذا الإطار قامت الانتفاضة الثانية، انتفاضة الأقصى بعد زيارة شارون للحرم الشريف فى القدس فى سبتمبر ٢٠٠٠، وتحول الحجر إلى سلاح. واجتاحت إسرائيل الضفة الغربية كلها، مدنها وقراها، حضرها وريفها بعد أن عجزت عن إيقاف الانتفاضة. وصمدت المقاومة، وحققت بطولات فى المخيمات وفى مقدمتها جنين. ومع تحرير جنوب لبنان بفضل حزب الله، وبفضل العمليات الاستشهادية للمقاومة الفلسطينية خاصة سرايا القدس، وطلائع فتح، وحماس، والجهاد، عاد للعرب ثقتهم بالنفس، وقدرتهم على مواصلة النضال من أجل تحرير الأرض، خاصة بعد فشل محاولات التسوية فى أوسلو ومدريد.

ثم وقعت حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، واهتز المجتمع الأمريكى. وطعنت أمريكا فى الصميم. فبعد أن كانت تنتظر العدو من أبعد الآفاق، وتخطط لحرب النجوم، وتصنع الصواريخ العابرة للقارات، جاءتها الضربة من حيث لا تتوقع، وبأسهل الطرق، وبأضخم الخسائر. ثم قام العدوان

الأمريكى على أفغانستان لرد الكرامة، وعودة الغرور. وقتل النساء والأطفال باسم القضاء على الإرهاب. وتعاونت قوات الشمال من الأفغان مع الغازى الأمريكى ضد الطالبان.

واستمراراً فى العدوان، وتحت ذريعة نـزع أسـلحة الدمار الشامل، وإيواء العراق لمنظمات الإرهاب تم العدوان على العراق وتسليم بغداد، ضد الشرعية الدوليـة، ووسـط العجز العربى. أوروبا وروسـيا احتجـت قبـل العـدوان. وكلاهما ينتظر عقود الإعمار بعد العدوان. وعجز العـرب عن مد يد العون للشقيق العربى، فلديه نظام قمعى يصـعب الدفاع عنه. وما ذنب شـعب العـراق وتاريخـه ومتاحفـه وجامعاته ومكتباته؟ ونعى البعض النظام العربى ومؤسسـاته الإقليمية. وتخوف البعض الآخر. فعلى من تـدور الـدائرة اليوم؟ وجمّـل فريـق ثالـث نظامـه القمعـى بـإجراءات ديموقراطية شكلية مثل إلغاء محاكم أمن الدولة العليا، وإلغاء الأشغال الشاقة. وطالب البعض بمجـالس شـورى أقـوى تحاسب وتقيل. وماذا ينفع الشكل الديموقراطى والمضـمون القمعى؟

ثالثا : حاضر الوطن العربى.

وحاضر الوطن العربى هو حصيلة ماضيه القريب. البعض يتوقع من المتشائمين السيناريو الأسود فى السنوات الخمس القادمة. وفى رأى الأمريكيين هو السيناريو الأفضل فى السنوات العشر القادمة. فقد يتكرر نموذج العراق على إيران حتى يقضى على النموذج الثورى الديموقراطى الإسلامى، ولا يبقى إلا نموذج القمع العربى. والذريعة حاضرة، تطوير إيران للمفاعل النووى فى خورمشهر، والتعاون النووى مع روسيا، وإيواء بعض عناصر تنظيم القاعدة، ونظام القمع الذى يفرضه المحافظون مما يستلزم القضاء على النظام الإصلاحى الذى يقوده الرئيس حتى يتم التشويه المطلق للعدو ومحو كل فضيلة فيه.

ثم يأتى الدور على سوريا حليفة إيران وبغداد. فقد هرب إليها قادة العراق. وهرّبوا إليها أسلحة الدمار الشامل. وساعدت العراق بمناظير الرؤية الليلية. وهى معبر الأسلحة من إيران إلى حزب الله فى جنوب لبنان. ومازال اسمها مدرجا فى قائمة الإرهاب. ترفض كل مشاريع التسوية للصراع العربى الإسرائيلى. ولا تبتعد كثيرا عن نظام القمع

فى العراق، وملفات حقوق الإنسان القائمة. تحتل لبنان منذ نهاية الحرب الأهلية. والفساد فى جهاز الدولة. والنظام جمهورى ملكى وراثى.

ثم يأتى الدور بعد ذلك على لبنان من أجل انسحاب قوات حزب الله من الجنوب. فمازالت تهدد إسرائيل. وتستعد لتحرير مزارع شبعا. وتطلق الكاتيوشا على شمال إسرائيل. وترفض كل مشاريع التسوية، ولا ترضى بالمقاومة بديلا. وتمثل نموذجا ناجحا للمقاومة ضد العدوان الخارجى، وللبناء الديموقراطى، والمجتمع المدنى. تزكى روح الوطنية عند اللبنانيين من أجل تجاوز المذهبية والطائفية. وتقوى الفلسطينيين، وتدفعهم إلى الصمود وعدم التنازل ليس فقط عن الأراضى المحتلة بل عن كل فلسطين. وتعادى أمريكا ونظام القطب الواحد. ولا تستسلم للعولمة وقوانين السوق. تمثل دولة داخل الدولة، ونموذجا أهليا عربيا يحتذى به فى المقاومة والبناء.

ثم تدور الدائرة على ليبيا بعد حصار لها دام حوالى خمسة عشر عاما. فهى مازالت أيضا مثل سوريا مدرجة فى قائمة الإرهاب، ومتهمة بتفجير طائرة لوكيربى. وتدعم

الإرهاب فى كل مكان، من الفلبين شرقا حتـــى الأرجنتـــين غربا. ولا توجد مصيبة تقع على الأرض إلا وكانـــت ليبيـــا ضالعة فيها. نظامها أتوقراطى، أطول نظام عربـــى قـــارب على خمس وثلاثين عاما. لا يعرف ماذا يعنى تداول السلطة. نظام متقلب المزاج من التطرف الحاد فى القومية العربية ثم الكفر بها إلى تطرف حاد آخر نحو الوحدة الأفريقيـــة، وقـــد يكفر بها، من تدعيم كامل للقضية الفلســطينية إلـــى طـــرد الفلسطينيين خارج ليبيا بعد مدريد وأوسلو وإنشـــاء الدولـــة الفلسطينية وتركهم على الحدود بين مصر وليبيا، فى العراء كما فى فيلم "الحدود" لدريد لحام. تعطى الأولوية لأيديولوجيا "الكتاب الأخضر" على مصالح الناس. ترفض الديموقراطيـــة التمثيلية لأن "التمثيل تدجيل". وتفضل الديموقراطية المباشرة عن طريق اللجان الشعبية. وهو باختصار نظام لا يتفق مـــع مقتضيات العولمة!

ثم يأتى الدور على الســعودية، الصـــديق التقليـــدى. نظامها يُفرّخ الإرهاب. فالنقيض يولد النقيض. والتأخر فـــى التحول الديموقراطى يولد إرهابا مضادا وقمعا بديلا ممـــثلا فى جماعات العنف والتفجيرات وقتـــل الأبريـــاء، أجانـــب

وعرب. هى نموذج العصور الوسطى، السلطة المطلقة للملك، وسيطرة رجال الدين، والتفسير الحرفى للنصوص، وطلب الطاعة المطلقة، وتكفير المخالفين. نظامها مثل نظام الإمامة فى اليمن قبل الثورة اليمنية فى ١٩٦٤. يعمها الجهل باسم الدين. وفتاوى علمائها خارجة من أقبية التاريخ. فمازالت الأرض ثابتة، والشمس تدور حولها. ومازالت الأرض مسطحة لا كروية. هكذا تبدو الأشياء للعيان. وهكذا يفسر القرآن تفسيرا حرفيا. وبالإضافة إلى القمع، يضاف فساد القصور، ومجون الأمراء، وفضائح لندن.

ومصر أيضا مستهدفة. وهى نموذج الحليف، مع السعودية، وربما إسرائيل، للولايات المتحدة الأمريكية. فهى تقوى الفلسطينيين، وتدفعهم إلى الصمود وعدم التنازل عن حق العودة بالنسبة للاجئين. هى التى دفعتهم إلى رفض ورقة كلينتون. وتميز بين الإرهاب والمقاومة وفى رأى الأمريكيين أن كل مقاومة إرهاب. مازال السلام بينها وبين إسرائيل سلاما باردا. شعبها يقاوم التطبيع. وإعلامها معاد لإسرائيل. سياح كثير من إسرائيل لمصر، ولا سائح مصرى واحد إلى إسرائيل. ومن تجرأ وفعل فضح وفصل من اتحاده

أو نقابته. لم تستطع القضاء على جماعات الإرهـــاب فيهـــا. ومازالت تحاول الحفاظ على الحد الأدنى من كرامة العرب. بها الجامعة العربية، بيت العـــرب. مازالـــت تلـــم الشـــمل وتحرص على استقلال الدول ووحـــدة أراضـــيها. مثقفوهـــا الوطنيون يقـــاومون العولمـــة وقـــوانين الســـوق، ويقفـــون بالمرصاد للمخططات الأمريكية فى المنطقة.

وأخيرا يأتى الدور على اليمن والســـودان. فمهاجمـــة المدمرة كول كان من تدبير اليمنيـــين. ومازالـــت تتمســـك بالقومية العربية. ساندت العراق، ومازال تـــدعم المقاومـــة الفلسطينية. حافظت على وحدة التراب الـــوطنى بالســـلاح. وتتمسك بثورة ١٩٦٤ مع أن العهد قد طال عليها. رئيســـها معمّر فى اليمن مثل الرئيس معمّر فى ليبيا. يختطـــف فيهـــا السياح الأجانب. ومازالت فيها روح الثورة، ولم تتخل عـــن مبادئها بعد.

أما السودان، فبالرغم من محادثات ماشاكوس، ونيـــة إقرار السلام بين الشمال والجنوب بمباركة أمريكية فمـــازال اسمه مدرجا فى قائمة الإرهاب. وبالرغم من التخلص مـــن أحد رأسى النظام إلا أن معســـكرات التـــدريب للجماعـــات

الإسلامية مازال مستمرا، جمع بين القمع العسكرى والقمع الدينى، بين الجيش وقريش. مؤسسات المجتمع المدنى فيه واهية. وملفات حقوق الإنسان لديه ليست براقة.

وفى غياب الحليف الروسى أو الصينى أو الأسيوى التقليدى الذى وقف بجوار العرب فى الخمسينات والستينات حتى إنشاء الدول الوطنية ببرامجها الاشتراكية والتنموية، يُخطَّط للوطن العربى مزيدا من التقسيم والتجزئة والتفتيت إلى فسيفساء طائفى أو مذهبى أو عرقى. وتنتهى قصة الدول الوطنية التى طالما قاومت الاستعمار والصهيونية ووحدت الشعب وجندت الوطن خلف مشروع قومى نهضوى.

يُخطط للوطن العربى الآن أن يكون فسيفساء من الدويلات المذهبية والطائفية والعرقية لتحقيق أهداف الحرب الأهلية فى لبنان على الصعيد العربى كله. فالعراق دويلات ثلاث، شيعة فى الجنوب، وسنية فى الوسط، وكردية فى الشمال. والخليج دويلات شيعية وسنية، إمارات مذهبية جديدة. وعمان إباضية وسنية. واليمن زيدية وشوافع. شمال وجنوب من جديد. والسعودية نجديون وحجازيون. والمغرب

العربى، عرب وبربر، والسودان مسلم فى الشمال ومسيحى وثنى فى الجنوب.

ويعم التقسيم بعض الدول الأفريقية ففى تشاد ومالى ونيجريا شمال مسلم وجنوب، أقل أو أكثر ليس كذلك. الشمال يطبق الشريعة الإسلامية ويعنى هذا التطبيق الحدود وليس الحقوق، يخرق الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، الجنوب يرفض والشمال يصر حتى ولو وقع الانفصال بين الشمال والجنوب. فالدين أولى بالحفاظ من الوطن.

وهو نفس المخطط أيضا فى الدول الإسلامية فى آسيا، فى تركيا بين الأكراد والأتراك، وفى إيران بين سنة وشيعة، فرس وأذر. وفى باكستان وأفغانستان اشتون وطاجيك. وقد بدأ الانفصال فى أندونيسيا بتيمور الشرقية وآتشيه فى الطريق. وماليزيا بين ماليين وصينيين وهنود.

وعلى هذا النحو تصبح إسرائيل هى أقوى دولة طائفية عرقية فى المنطقة. وتأخذ شرعية جديدة من الواقع الجغرافى السياسى الثقافى المحلى بدلا من أساطير التأسيس الأولى، أرض المعاد ، وشعب الله المختار. وتصبح إسرائيل، وليست فلسطين، من البحر إلى النهر. والنهر هذه المرة ليس الأردن

بل دجلة والفرات. وتتحقق لها نبــوءة أرض المعـــاد، مـــن الفرات إلى النيل، إسرائيل الكبرى التى ليس لها حدود إلا ما تستطيع أن تصل إرادتها وطموحاتها وجيشها وأجيالها إليـــه. وتقوم إسرائيل فى المحيط العربى الجديد بدور أداة التحديث للمنطقة بدلا من مصر فى شرق أوســطية جديــدة تكـــون إسرائيل فيه المركز أو فى متوسطية جديدة تكون إســـرائيل فيه أيضا القلب. وكما لها نصيب فى مياه دجلـــة والفـــرات يكون لها نصيب فى آبار نفطه ونفط الخليج. وتتحول العراق ومدن العرب إلى نماذج من هونج كونج وتايوان وسنغافورة لرأس المال الأمريكى والعقل اليهودى والسواعد والأســـواق العربية.

رابعا : مستقبل الوطن العربى.

وهو السيناريو الأفضل الذى يعبر عن نوع من التفاؤل اعتمادا على صمود العرب فى التـــاريخ. وهـــو أن العـــالم العربى سيتجاوز محنه فى الماضى القريب وســـيعلو علـــى محنته فى اللحظة الراهنة استعدادا لمرحلة قادمة بدأت تتشكل ملامحها. فقد صحا الشعب العربى بعد غزو العراق وتســـليم

بغداد. وبدأت تتجمع بوادر وحدة وطنية من أجل انسحاب قوات الغزو بعد تفويت الفرصة على المخطط الأمريكى الصهيونى بتقسيم العراق، بداية لتقسيم المنطقة كلها، ووضع خريطة جديدة للمنطقة بعد خريطة سايكس بيكو الأولى بعد الحرب العالمية الأولى. بل إن بوادر المقاومة المسلحة قد ظهرت أيضا فى العراق بطريقة حرب العصابات التى كثيرا ما تنجح أمام جحافل الغزو كما حدث فى فيتنام فى الستينات وكما يحدث الآن على أرض فلسطين والشيشان وكشمير.

وتلتقى صحوة الشعب العربى مع صحوة الشعوب الإسلامية فى أفغانستان وباكستان وآسيا الوسطى والفلبين وأندونيسيا وماليزيا والهند وإيران وتركيا وأوروبا الشرقية بل والمسلمون فى أوروبا وأمريكا وأفريقيا. ويتم توسيع مفهوم القومية العربية بحيث يضم الجبهات المساندة لها فى إيران وتركيا، فى آسيا وأفريقيا، وكما فعل عبد الناصر فى تصور الدوائر الثلاث، العربية والأفريقية الأسيوية والإسلامية، وكما تصور مالك بن نبى فكرة الأفريقية الآسيوية.

إن العرب فى حاجة إلى حركة تحرر عربية إسـلامية ثانية بعد الحركة الأولى فى الخمسينات والستينات. لقد شاخت النظم العربية الآن بعد أن جاوزت نصف القرن. بقى النظام كما هو وربما بنفس أشخاصه فى حين نشأت على الأقل ثلاثة أجيال وراءه. فلم تعد القيادة التاريخية القديمة قادرة على فهم متغيرات العصر الجديدة ومتطلبات أجياله. ومن لا يتقدم يتأخر، ومن لا يخطو خطوة إلى الإمام يتراجع خطوات إلى الوراء. والثعبان الذى لا يغير جلده يتقلص ويموت.

إن العرب فى حاجة إلى نهضة عربية ثانية بعد النهضة العربية الأولى منذ قرنين من الزمان. تبدأ بإعادة بناء الثقافة الوطنية لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية تتجاوز نخبوية رواد النهضة العربية الأولى، وتبنّى النموذج الغربى لها: الملكية المقيدة بالدستور التى تقوم على التعددية الحزبية والبرلمان والصحافة الحرة والوزارة المسئولة، وتعليم البنات والبنين، ومؤسسات المجتمع المدنى، والمنظمات الأهلية. وهو النموذج الذى تبنته التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة، الإصلاح الدينى الذى أسسه الأفغانى، والتيار الليبرالى الذى

أسسه الطهطاوى فى مصر وخير الدين التونسى فى تـونس، والتيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل فـى مصـر والشام. فبالرغم من اختلاف البدايات والمنطلقـات، الـدين والدولة والمجتمع إلا أن النهايات واحدة.

النموذج الجديد يهدف إلى نزع جـذور التسـلط فـى الموروث الثقافى من أجل إرساء قواعد الحرية فـى العقـل أولا، وفى المجتمع ثانيا. ويتم ذلك بتغيير التصـور للكـون القديم، والقضاء على التصور الهرمى للعالم الذى يقوم على التراتبية فى القيم، ويجعل العلاقة بين طرفين، علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمام والخلـف. ويتجاوز النظام المعرفى القديم الذى يقوم فيه العقل بتبريـر المعطيات السابقة دون نقـدها، وبتنظيرهـا دون تحليلهـا، وبقبولها على أنها حق دون بحث عنها. ومـن ثـم يمكـن الانتقال من التبرير إلى النقد، ومن القبول إلى الرفض، ومن الطاعة إلى الاعتراض، ومن السلطة إلى المعارضة.

وبعد إرساء قواعد الحرية فى الضمير تُرسى قواعـد التعددية السياسية على شرعية الاختلاف. فالاختلاف والتعدد جوهر الحياة الإنسانية والطبيعيـة ﴿**ولكـل جعلنـا شـرعة**

ومنهاجا﴾، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾، والتخلى مطلقا عن حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحته ابن حزم فهو ضد روح الأمة، وتعدد الصواب "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم".

ويُعاد بناء المؤسسات الإقليمية العربية كى تصبح مؤسسات شعوب لا دول، ونظماً إقليمية تضم مؤسسات المجتمع المدنى العربى. فقد ساهمت الجامعات والاتحادات فى الوحدة الألمانية. فالوحدة فى التصور والإرادة قبل أن تكون فى المواثيق والنظم.

والبداية من أسفل لا من أعلى، من حياة الناس وليس من مؤتمرات القمة. وقد بدأنا مشاريع الوحدة ومنظماتها قبل السوق الأوروبية المشتركة والاتحاد الأوروبى. يكفى إلغاء تأشيرات الدخول فى الوطن العربى، وإلغاء قوائم الممنوعين من السفر عبر الحدود، وحرية التجارة والتصدير، وإلغاء الحواجز الجمركية، وحرية انتقال المطبوعات، وإلغاء الرسوم على الطلاب العرب للدراسة فى الجامعات العربية، وإقامة شركة طيران عربية واحدة، وشركة نقل برى عربى

واحدة، وشركة بواخر لنقل الركاب والبضائع واحدة، وشبكة اتصالات عربية واحدة. فالوحدة تُصنع على الأرض بالفعل ولا تصاغ فى المواثيق بالكلام. وإلا فلماذا يُتهم العرب بأن عبقريتهم صوتية، وبأن حضارتهم حضارة كتاب، كما قال محمود درويش:

واحتمى أبوك بالنصوص

فدخل اللصوص.

إن العالم كله يصحو بعدما رأى من مخاطر العولمة كأحد الأشكال الجديدة للهيمنة. فقامت مظاهرات سياتيل وجنوه ولندن وباريس وبراج ودافوس ضدها دفاعا عن حقوق الشعوب المنهوبة، ودفاعا عن حقوق العمال المهضومة باسم الثورة الآلية الصناعية الجديدة. وتصحو أوروبا ضد مخاطر الهيمنة الأمريكية الاقتصادية والسياسية والثقافية. والثورة الفرنسية لم تمت بعد. كما تصحو أفريقيا خاصة جنوب أفريقيا كى تناضل من جديد دفاعا عن حقوق الشعوب.

وتصحو آسيا ابتداء من اليابان والصين وروسيا، أكبر تجمع بشرى صناعى. الصناعة اليابانية والسوق الصينية،

والمواد الأولية الروسية. وستتجاوز هونج كـونج وتـايوان النماذج البريطانية الأمريكية القديمة لتصبح جزءا لا يتجـزأ من نهضة الصين الحديثة. وستظل النمور الأسـيوية قـادرة على القيام من كبوتها، والمؤامرات الأمريكية على عملتهـا. وتنهض ماليزيا وأندونيسيا وسنغافورة وأواسط آسيا بـالرغم من القواعد الأمريكية فى قازكستان لحصار الصين وروسيا، والوجود بالقرب من نفط بحر قزوين فى الشمال.

إن قطبا جديدا يتشكل الآن فى الشـرق، ابتـداء مـن المنطقة العربية الإسلامية فى أفريقيا وآسـيا حتـى اليابـان والصين فيما يعرف باسم "ريح الشرق". وهو قـادر علـى التشكل كقطب ثان فى مواجهة القطب الأوحـد، الولايـات المتحدة الأمريكية، لـذلك يـتم التركيـز عليـه بالحصـار الاقتصادى والعدوان العسكرى، والتـآمر علـى الاسـتقلال الوطنى. ومستقبل الوطن العربى مرهون بالتحالف مع هـذا القطب الصاعد بعيدا عن المفهوم الضيق للقوميـة العربيـة الذى ساد إبان القرن العشرين.

إن العولمة لن تبقى. وقد تجهض وهى مازالـت فـى بدايتها، فالمجتمع الرأسمالى يحتوى على تناقضاته فى داخله

بين الشركات المتعـددة الجنسـيات، والفسـاد، والركـود، والجريمة المنظمة، والعنف الداخلى، ونسق القـيم المـادى الاستهلاكى. المهم أن يعى العرب قوانين التاريخ لمسـارهم ومسار غيرهم، من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل.

الحوار مع الذات شروطه ومعوقاته، لغته ومضمونه، هدفه وغايته

أولا: أولوية الحوار مع الذات على الحوار مع الآخر.

كثر الحديث فى الفكر العربى المعاصر عن الذات والآخر، صراع أم حوار؟ وتعنى الذات العرب أو المسلمين. ويعنى الآخر الغرب الأوروبى أو الغرب الأمريكى وليس الشرق الأسيوى خاصة اليابان والصين. لذلك تحول الحوار مع الآخر إلى حوار مع الحضارات. وكثر الحديث عنه بمناسبة مقال هانتنجتون الشهير "صدام الحضارات". وأحيانا يأخذ الحوار مع الآخر طابعا دينيا، فينشأ حوار الأديان، خاصة الحوار الإسلامى المسيحى أكثر من الحوار الإسلامى اليهودى نظرا للتوحيد بين اليهودية والصهيونية، واحتلال الكيان الصهيونى الأرض العربية فى فلسطين وسوريا

(*) جامعة فيلادلفيا، ٢٨-٣٠ يوليو ٢٠٠٣، عمان، الأردن.

ولبنان. ولا حوار مع المحتل قبل أن تتحرر الأرض. وقد وجد قديما عند ابن حزم وابن تيمية وغيرهم من المتكلمين.

كما انتشر فى الثقافة العربية المعاصرة الحوارات السياسية مع الآخر وليس مع الذات مثل الحوار العربى الأوروبى. فالعرب هم الأنا وأوروبا هى الآخر، والحوار المتوسطى حول حوض البحر الأبيض المتوسط، فالعرب على ضفته الجنوبية، وأوروبا على ضفته الشمالية. والحوار بين الشمال والجنوب، الشمال أى أوروبا الأكثر تصنيعا وغنى وتقدما، والجنوب أفريقيا الأقل تصنيعا وتقدما، والأكثر تخلفا وفقرا. والعرب مع الجنوب والمغرب العربى مع مصر فى شمال أفريقيا. وفى أثناء الحرب الباردة كان الحوار بين الشرق والغرب. ولما كانت غالبية المسلمين فى الشرق، وكانت روسيا والصين حليفين لنا فقد توحدنا مع الشرق فى حواره مع الغرب، أوروبا وأمريكا.

غلب الحوار مع الآخر على الحوار مع الذات مع أن الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر، ومعرفة النفس سابقة على معرفة الآخر. والتساهل فى معرفة الذات يؤدى إلى تساهل فى معرفة الآخر. وبالتالى يعز الحوار، ويقع

سوء التفاهم. لذلك لم ينجح الحوار مع الآخر حتى الآن لأنه لم يقم على الحوار مع الذات أولا.

وفى الفلسفة يسبق قانون الهوية قانون الاختلاف. الأنا = الأنا تسبق الأنا ≠ الآخر طبقا لمصادرات "نظرية العلم" الشهيرة عند فشته[1]. بل إن تخارج الأنا عن ذاتها إلى الآخر هو أحد مظاهر الاغتراب، أن يتحول الأنا إلى آخر، ويفقد ذاته كليا أو جزئيا فى الآخر.

الحوار من الذات هو نوع من ترتيب البيت من الداخل، وإعادة حساب الأوراق قبل التحول إلى الحوار مع الخارج وصرف الأوراق. خطوة إلى الوراء قبل الخطوة إلى الأمام. وحساب الإمكانيات قبل تحقيقها فى الواقع. والتهيؤ والاستعداد وتجميع القوى قبل المناظرة والتحدى والسجال، وهى أشكال متعددة للصراع.

وقد أصبح "الحوار" أسلوبا فلسفيا وشكلا أدبيا منذ أن دون أفلاطون فلسفته فى شكل "محاورات"، سقراط أستاذه فيها المحاور الرئيسى. واستمر الشكل عند أوغسطين فى

---

(١) انظر دراستنا: فشته فيلسوف المقاومة، ط١ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، ط٢ الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

"المحاورات الفلسفية" ضد الأكاديميين، من مؤلفات الشباب. واستمر فى العصر الوسيط عند ابيلار فى "محاورات بين يهودى ومسيحى وفيلسوف"، ثم فى العصور الحديثة عند بركلى فى "حوار بين هيلاس وفيلونوس" وآخرون غيرهم.

ولفظ "الأنا" يعادل لفظ الذات. ولقد ظهر اللفظ على التبادل فى تاريخ الفكر الفلسفى. فلسفة الأنا هى فلسفة الذاتية. إلا أن "الأنا" يحيل إلى الذات الميتافيزيقية الخالصة قبل أن تتجسد فى الذات. والذات تتجلى فى الثقافة والسياسة والأخلاق(١). ويطلق لفظ الأنا فى مقابل الآخر كما يطلق لفظ الذات فى مقابل الموضوع. ومع ذلك يظل تعبير "الحوار مع الذات" أكثر سلامة فى اللغة العربية من "الحوار مع الأنا". فالذات تاريخية وثقافية وسياسية واجتماعية وأخلاقية فى حين أن الأنا هو الأنا الخالص، لا يتجلى إلا فى ذاته أى فى "أناه".

كما يسهل تحويل الذات إلى صفة فى "الذاتى" وإلى اسم فى "الذاتية" وتعنى فى هذه الحالة Subjectivity. فى حين لا يشتق من الأنا شىء إلا بصعوبة. فالصفة "إِنِّى"

---

(١) فى اللغة الفرنسية، الأنا Le Je، الذات Le Moi. وفى اللغة الإنجليزية لا تستعمل كثيرا The I بل The Self. وفى اللغة الألمانية Dass Ich. ويستعمل لفظ الذات The Subject فى مقابل الموضوع فى اللغات الثلاث.

والاسم "إنِيَّة" أو "أنانة". وهى ألفاظ لــم تتعــود الأذن علـــى سماعها ولم تتحول بعد إلى مصطلحات فلسفية للاســتعمال إلا عند بعض أنصار "القربة" اللغوية. كما أن اللفــظ قــد يخــتلط باللفظ العربى "إنّ"، حرف توكيد ونصب أو اللفظ اليونـــانى εῖναι وهو فعل الكينونة. وقد بدا هذا الغموض فى "كتـــاب الحروف" للفارابى.

والحـــوار مـــع الـــذات لـــيس هـــو حـــديث الـــنفس Monologue فى مقابل الحوار مع الآخر Dialogue لأن حديث النفس قد يكون مجرد حديث داخلى بصوت أو بـــدون صوت، الحديث بالصوت مثل التعبير عن النفس والمناجـــاة فى الاعترافات، وبدون صوت مثـــل حـــديث الضـــمير أو التأملات[1]. الحوار مع الذات هو حـــوار مـــع مضـــمونها

---

(١) وقد ظهرت هذه الأنواع الثلاثة فى تاريخ الفلســفة، الاعترافـــات مثـــل "الاعترافات" لأوغسطين و"المنقذ من الضلال" للغزالى. وحديث الضمير عند كانط فى "نقد العقل العملى" وبتلر فى "الضمير الأخلاقى". والتأملات مثل حديث النفس لانسيلم "بروسلوجيون" و"التأملات فى الفلسفة الأولـــى لديكارت". أنظر "الإيمان باحثا عن العقل" لانسيلم فى "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، طـ١ دار الكتب الجامعيـــة، الإســـكندرية ١٩٦٨، طـ٢ دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢، طـ٣ الأنجلو المصـــرية، القاهرة ١٩٨٧.

الداخلى ومع الآخر الذى هو الوجه الآخر للذات. فكل شعور هو شعور بشىء، والأنا والآخر طرفان للذات، الذات الأنا، والذات الآخر. وهو التشبيه القرآنى بان الآخر يخلق من الذات ﴿**سبحان الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾.

وقد شاع لفظ "الحوار" فى التراث الغربى أكثر من شيوعه فى التراث القديم. ويعنى فى الاشتقاق اليونانى، الحديث المزدوج أو الحديث بين طرفين. وهو مكون من لفظين λογος و δια أ أى الكلام "عبر" أو "من خلال" أو "مع" أى الحديث فى الزمان. ولا يشير بالضرورة إلى الآخر αυτρος. استعمله سقراط فى الحوار مع السوفسطائيين، وأفلاطون فى الجدل الصاعد والجدل النازل أى فى العلاقة بين الفكر والواقع، بين المثال والمادة، بين العقل والحس كما هو الحال فى نظرية المثل الشهيرة. كما استعمله أرسطو فى المنطق كأحد أجزاء منطق الظن مع السفسطة أو المغالطات والخطابة والشعر. وظلت هذه الاستعمالات الثلاثة سارية فى العصر الوسيط بمرحلتيه، عصر آباء الكنيسة الأفلاطونى والعصر المدرسى الأرسطى.

ثم استعمله كانط فى "نقــد العقــل الخــالص" بمعنـــى التناقض الذى لا يمكن حله عقلا مثل خلق العــالم وقدمــه، خلود النفس وفناؤها، حرية الإنسان وجبريتــه. ولا توجــد براهين على صحة أحد النقيضين وخطأ الآخر. والحل هــو طريق الإيمان. ثم تحول عند هيجل إلى منهج عقلى منطقـــى واجتماعى تاريخى فى آن واحد، يكشف عن التناقضات فـــى الأشياء قبل حلها فى مركبات بينها، من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع. ثم حوله ماركس إلى جدل مادى تاريخى فيما يعرف باسم "المادية الجدلية". ثــم عــاد الجدل إلى مفهوم الحوار السقراطى فى الفلسفة الوجودية بعد أن تحول الصراع بين النقيضين إلى تناقض لا مركب فيــه كما هو الحال عند كيركجارد، وتجليا للاشتباه Ambiguity فى الوجود الإنسانى. لذلك سمى جابريــل مارســل فلســفته "السقراطية الجديدة".

واللفظ مذكور صراحة وبطريق مباشر فـــى القــرآن الكريم بمعنى الحوار بين شخصين، مؤمن وغير مــؤمن أى بين طرفى نقيض. مرة يبدأ الحوار من غير المؤمن اعتزازا بالمال والرجال، والإجابة واضحة أن القوة المعنوية أفضـــل

من القوة المادية. ومرة ثانية يبدأ الحوار من المؤمن بالتعجب من كفر غير المؤمن الذى خلقه من تراب. ولو كـــان غيـــر المؤمن يعرف الخلق من التراب لآمن. فالتعجب هنا دعـــوة إلى التساؤل حول إجابة بديهية دون حاجة إلـــى برهـــان[1]. فالحوار هنا ليس بين متكافئين من حيث المعرفـــة أو عـــدم المعرفة بل هو حوار بين من يعرف ومن لا يعـــرف، بـــين الصواب والخطأ، بين الحق والباطل. وهـــو نفـــس الحـــوار السقراطى القديم بين سقراط والسوفسطائيين. فسقراط يعرف، والسوفسطائيون يجهلون. سقراط على حق، والسوفسطائيون على باطل. وفى هذه الحالة يكون الحوار أداة لإقناع طـــرف للطرف الآخر حتى يتحول الخطأ إلى صواب، والباطل إلـــى حق. فالحوار وسيلة لا غاية. أما الحوار بين المتكافئين فهو ما يورده القرآن فى آية أخرى **﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو**

---

(١) ذكر اللفظ ثلاث مرات، مرتان فى الحوار بين المؤمن وغيـــر المـــؤمن، حوار غير المؤمن **﴿فقال له صاحبه وهو يحاوره، أنا أكثر منـــك مـــالا وأعز نفرا﴾** (١٨ : ٣٤). حوار المؤمن **﴿قال له صاحبه وهو يحـــاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب﴾** (١٨ : ٣٧). والثالثة **﴿قد سمع الله قـــول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير﴾** (٥٨ : ١).

فى ضلال مبين﴾ دون تحديد لطرف دون آخر يمتلك الهدى أو الضلال. وهو نفس الحوار الذى أقره لسنج فى "ناثان الحكيم" بين الطوائف المسيحية الثلاث[1].

ويكون الحوار بين "الزوجة" والرسول وهى تشتكى زوجها الذى ظاهرها، والله يسمع هذا التحاور لأهميته فى حسن العلاقة بين الزوجين، وضرورة إشباع الرجل للمرأة. فالحوار حق مشروع للمظلوم والمضطهد والمهمش والمستبعد. وفى حالة الخصام يكون الحوار مع طرف ثالث لنصرته.

ثم اشتق من الفعل اسما جمعا "الحواريون" أى الذين يحاورون السيد المسيح، ويلتفون حوله، ويتعلمون منه، ويؤمنون به، وينصرونه. وقد أوحى لهم الله بالإيمان به وبرسالته فاستجابوا للوحى. وقد يعنى الوحى هنا الإلهام والإيحاء والحث لأن الوحى هو كلام الله المنزل على الرسل فى صيغة كتاب، مثل صحف إبراهيم وموسى والزبور والألواح والقرآن. كما طالب الحواريون من المسيح إنزال مائدة من السماء عليهم طبقا لعادة بنى إسرائيل، الإيمان عن

---

(١) انظر لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

طريق المعجزات، وليس عن طريق البرهان. وقد استجاب الله لدعائهم طلبا للإيمان والتصديق(1).

وقد استعملت اشتقاقات اللفظ مجازا فعلا مثل" يحور" أي يعود أو يرجع في مقابل يبدأ. وهما طرفا الحركة: البدء والعود، البداية والنهاية(2). واستعمل اسما في "حور" لوصف الحور العين أيضا لطرفي الحور، البياض والسواد، العين والجفن أو العينان أو الزوجان(3).

ثانيا: الأنا التاريخي (المعوقات والشروط).

---

(1) ورد لفظ "الحواريون" خمس مرات، ثلاثة بالرفع واثنان بالنصب بمعنى الإيمان بالمسيح ونصرته **﴿قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا به﴾** (٣ : ٥٢)، **﴿قال الحواريون نحن أنصار الله﴾** (٦١ : ١٤)، **﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا﴾** (٥ : ١١١) ، **﴿كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله﴾** (٦١ : ١٤). وطلب المعجزة في **﴿إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء﴾** (٥ : ١١٢).

(2) آية واحدة، **﴿إنه ظن أن لن يحور. بلى، إن ربه كان به بصيرا﴾** (٨٤ : ١٤).

(3) أربع آيات، **﴿كذلك وزوجناهم بحور عين﴾** (٤٤ : ٥٤)، **﴿متكئين على سرر مصفوفة، وزوجناهم بحور عين﴾** (٥٢ : ٢٠)، **﴿وحور عين، كأمثال اللؤلؤ المكنون﴾**، **﴿حور مقصورات في الخيام﴾** (٥٥ : ٧٢).

إن الحوار مع الذات يكشف الأنا التاريخى أى مضمون الذات والتراكم التاريخى الثقافى فيه من الموروث القديم. فهو حوار بين الحاضر والماضى، بين الرغبة فى التحرر والقيد المكبّل للحرية. يحاور التاريخ نفسه فى الذات على أنه تواصل فى الزمان، فى ثقافة لم تقطع بين الحاضر والماضى كما يدعى أصحاب "القطيعة المعرفية" أسوة بالغرب الذى قطع فى عصر النهضة بين القديم والجديد نظرا لاستحالة التواصل بين أرسطو وبطليموس والكنيسة من ناحية وبين العقل والعلم والعقد الاجتماعى من ناحية أخرى. وربما كان أحد أسباب إخفاق عصر النهضة العربية الأولى منذ القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين، وإجهاض الحلم القومى الناصرى فى النصف الثانى منه هو غياب الحوار مع الذات، ومعرفة مكونات الأنا التاريخى بل والاصطدام معها خاصة مع ثقافة المعارضة فى الموروث القديم بعد أن تمثلت النخبة الحاكمة ثقافة السلطة.

وأول ما يبرز من الوعى التاريخى هو ثقافة السلطة، الثقافة المهيمنة، ثقافة القمع والتسلط، ثقافة الفرقة الناجية. وهى التى تعطى الشرعية التاريخية والثقافية والسياسية لنظام

التسلط والقمع بدعوى ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾ أو "من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه". وقد ترسبت ثقافة القمع فى بؤرة الوعى التاريخى حتى أصبحت هى التى تتحكم فى الواقع الاجتماعى والسياسى من خلال أجهزة الإعلام. النظام السياسى يحكم، وثقافة القمع تتحكم.

هى ثقافة "الفرقة الناجية" طبقا للحديث المشهور الذى يشكك فى صحته ابن حزم بناء على تحليل صحة السند وصدق المتن فى آن واحد. فهو معارض لروح الإسلام "كلكم راد وكلكم مردود عليه"، "أصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم"، "للمخطئ أجر وللمصيب أجران". فلا أحد بمفرده يمتلك الحقيقة المطلقة. وشرعية الاختلاف واجبة بالشرع. وهى قائمة على الاختلاف فى الطبيعة، الليل والنهار، والنور والظلمة، والسماء والأرض، وفى الطبيعة الإنسانية، الألسنة والألوان، المناهج والشرائع، العادات والتقاليد ...الخ.

وتتجلى ثقافة القمع فى التصور الهرمى للعالم والتراتبية الكونية، وتصور العلاقات بين الأطراف على أنها علاقات رأسية بين الأعلى والأدنى، وليست علاقات أفقية

بين الخلف والأمام. فى العلاقة الرأسية لا ينشأ حوار بين الأطراف بل سيد ومسود، حاكم ومحكوم، آمر ومأمور، عالم وجاهل. فى حين أنه فى العلاقة الأفقية ينشا حوار بين طرفين متكافئين[1].

كما تتولد آليات التبرير لثقافة القمع من تصور وظيفة العقل على أنها تبرير للمعطيات السابقة، الحقيقة المطلقة التى يتم التسليم بها دون نقاش أو برهان أو حتى إقناع، بل يتم ذلك بفعل الطاعة المطلقة والتصديق الخالص، بعمل الإرادة وليس بتحليل العقل. ولا فرق فى المعطى المسبق أن يأتى رسالة للتبليغ أو وحيا إلهاما أو صوتا من وراء حجاب.

تتولد الأخلاق أيضا من ثقافة السلطة، سلطة الحاكم ، "لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع". و"الإنسان فى التفكير والرب فى التدبير" إلى آخر ما تزخر به أمثالنا العامية والأقوال المأثورة. كما تتولد فى التصوف أنساق من القيم

---

(١) انظر: حق الاختلاف، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨. وأيضا: طه عبد الرحمن: الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى، المركز الثقافى العربى، بيروت ٢٠٠٢. على أومليل: فى شرعية الاختلاف، طـ١ المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١.

السلبية مثل الرضا والصبر والتوكل والورع والخوف والخشية. وهذا ما فعله الغزالى تأييدا لسلطة نظام الملك فى بغداد. أعطى للسلطان أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" وكما يقول "وهذا ما أعاننى السلطان عليه". وأعطى الناس أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين". فلا فرق بين صفات الله وصفات السلطان. كلاهما عالم قادر حى، سميع بصير متكلم مريد. كما أُعطى حاكم بغداد السابق أسماء تسعا وتسعين تشبها بأسماء الله الحسنى. وقد تصور الفلاسفة أيضا رئيس "المدينة الفاضلة" كامل الأوصاف. وكما قال الفارابى: سواء قلت الله أو الملك أو الإمام أو النبى أو الفيلسوف فإننى أعنى نفس الشيء.

ويتولد من ثقافة السلطة ذات الطرف الواحد خطاب للناس يقوم على الازدواجية أو الهمس أو اللامبالاة. الخطاب المزدوج مؤيد للسلطة فى الظاهر، ومعارض لها فى الباطن. فأصبح المواطن فى حديثه يقول م لا يعتقد، ويعتقد ما لا يقول. وهى سمة النفاق، فيغيب الحوار لغياب طرفى الحوار، ووجود طرف يحاور نفسه. والبعض يدير ظهره تماما للسلطة ويأخذ منها موقفا سلبيا ومن ثم لا تجد السلطة من

تحاوره بعد أن غاب الطرف الآخر المحاور. وفريق ثالث يهاجر البلاد، ويهش على غنمه، ويرعى مصالحه، ويحن للوطن والعودة إليها سائحا لا مواطنا.

ومن ثم يكون السؤال: هل يمكن إعادة بناء الموروث الثقافى وتحويله من ثقافة السلطة إلى ثقافة المعارضة بعد أن تم تشويهها فى أذهان العامة أو تهميشها حتى تورات إلى هامش الشعور أو ترسبت فى اللاشعور أو استبعادها كلية وتكفيرها وإزاحتها حتى تظل الهيمنة الأبدية لثقافة السلطان؟

هناك ثلاثة أنواع من ثقافة المعارضة ترسبت فى وعينا التاريخى من خلال الموروث الثقافى. المعارضة المسلحة فى الخارج التى تنقض على المدن من الأطراف والى قلب الأسواق لتقتل وتدمر وتخرب بعد أن كفرت الحاكم لظلمه، والمحكوم لقبوله الظلم. وهى معارضة الخوارج. وتتهم جماعات العنف المسلح الآن بأنهم خوارج العصر. وسرعان ما يتم القبض عليهم ومحاكمتهم وإدانتهم بالخروج على النظام ومقاومة رجال الأمن بالقوة المسلحة. وهو ليس حوارا بين طرفين بل صراع قوى بين حاكم ومحكوم، وقاتل ومقتول، وجلاد وضحية. والثانى المعارضة السرية تحت

الأرض انتظارا للفرصة عندما تحين للانقلاب على الحكم فتمتلئ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وهو أيضا سلوك بعض الجماعات الإسلامية الجهادية والأحزاب الشيوعية العربية وجميع التنظيمات السرية. ولأن عيون الدولة فى كل مكان سرعان ما يتم اكتشاف هذه الخلايا السرية ومحاكمتها واتهامها بتدبير انقلاب على النظام وإدانتها إن لم يكن بالإعدام شنقا فبالأشغال المؤبدة. والثالث المعارضة العلنية بالفكر، الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان. وهى معارضة المعتزلة ضد الدولة الأموية وإفرازاتها لثقافة السلطة مثل عقيدة الجبرية. وهى المعارضة الشرعية التى يحتاجها العرب المعاصرون حتى ينشأ حوار بين الحاكم والمحكوم، وبين الخصوم السياسيين من المحكومين، تنافسا على السلطة أو صراعا عليها.

إن شرط الحوار هو التعددية فى الرأى، وتجاوز منطق الخطأ والصواب، والحق والباطل، وجدل الكل ولا شىء، والتعصب والحنق والغضب، واتهامات التكفير فى الله، والتخوين فى الوطن. فالكل مؤمن بإله واحد، والكل أبناء وطن واحد. لا يوجد زعيم أوحد، رئيس مدى الحياة،

مخلص ومنقذ بل هناك تعددية سياسية، وتـــداول للســـلطة، والاحتكام للناس أيهما أقدر على تحقيق مصالحهم.

ثالثا: الأنا السياسى (اللغة والمضمون).

وعندما ما يتم الحوار مع الذات التـــاريخى لاكتشـــاف الموروث الثقافى القديم يكون الحوار آنـــذاك مـــع الماضــــى القابع فى الحاضر، وفى الوعى التـــاريخى أســـاس الـــوعى السياسى، ينشأ الحوار بين الأنا السياسى والواقع السياسى أى بين الذات الحالية والحاضر السياسى. ولما كانـــت السياســـة ثقافة، وكانت الأحزاب السياسية فى البلاد تيارات ثقافية فإن الأنا السياسى يجد نفسه فى مواجهة حوار بين تيارات فكرية وسياسة أربعة: التيار الإسلامى، والتيار القـــومى، والتيـــار الليبرالى، والتيار الماركســـى. وهـــى التيـــارات السياســـية الرئيسية فى الشارع العربـــى. لا تتســـاوى جميعهـــا فـــى الشرعية. ففى بعض الأقطار يحذر التيار الإســـلامى مثـــل مصر وليبيا وتونس والجزائر وسوريا والســـعودية وعمـــان والإمارات لأنه يمثل تحديا بل وخطـــورة للـــنظم السياســـية القائمة فى هذه البلدان. وفى معظم الأقطار يحظر أيضا إقامة أحزاب ماركسية باستثناء الأردن ولبنان والمغرب والعراق.

أما الليبراليون والقوميون فهم حاضرون فى معظم البلدان العربية، الليبرالية التى حكمت فى النصف الأول من القرن العشرين، والقومية التى حكمت فى النصف الثانى منه.

وبعد هزيمة ١٩٦٧ بدأت محاولة النقد الذاتى لكل تيار. فالكل مسئول عن الهزيمة لا فرق بين سلطة ومعارضة. نقد التيار القومى نفسه لأنه كان فى الحكم وهو المسئول المباشر عن الهزيمة. ونقد الماركسيون أنفسهم. ونقد التيار الإسلامى نفسه داخل السجون وخارجها، فما جدوى العنف والوطن محتل؟ وما الصلة بين العدو فى الخارج والعدو فى الداخل، بين المحتل للأرض فى الخارج والمغتصب للسلطة فى الداخل وكما صوره نجيب محفوظ فى رواية "الكرنك"؟ كما بدأ بعض الماركسيين ينقدون أنفسهم بعد انهيار الأنظمة الشيوعية فى أوروبا الشرقية وفى الاتحاد السوفيتى ذاته فى ١٩٩١. ولم يبق إلا الليبراليون الذين لم ينقدوا أنفسهم لأنه أهل النقد الفكرى ولأنهم ضحايا الثورة والذين استبعدوا منها باسم القومية والاشتراكية. والكل يحن إلى الليبرالية القديمة ويتوق إلى عودتها حتى تعود الحرية الفكرية للناس، والديموقراطية السياسية لأنظمة الحكم.

وقامت عدة محاولات للحوار بين التيارات والقوى السياسية المختلفة. فنشأ حوار بين الإسلاميين والقوميين. وهم قوتا المعارضة الرئيسية فى الشارع العربى بعد انقلاب الثورة العربية على نفسها وتحويلها إلى ثورة مضادة. وتم تأسيس المؤتمر القومى الإسلامى لهذا الغرض. ومازال الحوار القومى الليبرالى، والقومى الماركسى، والإسلامى الماركسى، والإسلامى الليبرالى لم يتم بعد. فمازالت الخصومة شديدة بين طرفى الحوار كما هو الحال فى الصراع الدائر فى الجزائر بين الدولة التى تمثل العلمانية والحركات الأصولية التى تمثل الإسلام لدرجة نشوب حرب أهلية بين الأخوة الأعداء على مدى عشر سنوات وكلفت مائة ألف شهيد.

وقامت عدة محاولات نظرية خالصة فى الفكر العربى المعاصر لا تقوم على السجال القديم بين "لماذا أنا ملحد؟" و"لماذا أنا مؤمن؟" بل على التقابل بين وجهات النظر دون خطأ وصواب مثل "حوار المشرق والمغرب" وسلسلة

"حوارات القرن العشرين"[1].

ويعز الحوار بين فرقاء النضال والأخوة الأعداء ربما لخلاف فى اللغة، الألفاظ والمصطلحات، فى حين أن الدلالة والمعانى والمقاصد واحدة. يقول الإسلامى مستشهدا بحديث الرسول "أعطوا العامل أجره قبل أن يجف عرقه"، "خيركم من أكل من عمل يده"، ويستشهد بعديد من النصوص عن قيمة العمل وهو أساس تحريم الربا لأنه كسب بلا عمل، والمال لا يولد المال، والأخ العامل أقرب إلى الله من الأخ العابد. كما يتحدث عن ضرورة غرز الأرض واخضرارها مستشهدا بقول الرسول أيضا بضرورة غرس الفسيلة لو كانت بيد إنسان يحتضر. وهو ما يقوله الماركسى دفاعا عن طبقة العمال والفلاحين ضد أصحاب رؤوس الأموال والإقطاعيين. وهو ما يقوله الاشتراكى القومى أيضا من أن العمل قيمة، والعمل عبادة، والعمل حياة، ضمن شعارات الناصرية، وسن قوانين حماية العمال، وإصدار قرارات

---

(١) محمد عابد الجابرى، حسن حنفى: حوار المشرق والمغرب، ط١ الدار البيضاء، طوبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، ط٢ مدبولى، القاهرة ١٩٩١، ط٣ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن ١٩٩٥، وسلسلة "حوارات القرن العشرين" تصدر من دار فكر، دمشق، بيروت.

الإصلاح الزراعى، وتمليك الفلاحين.

وما الفرق بين ما تؤكده الليبرالية من قيم للحرية والديموقراطية وبين شهادة لا إله إلا الله عند الإسلامى. فالشهادة إعلان صريح برفض العبودية لكل طاغوت على الأرض، المال والجاه والسلطة والشهرة والمنصب وملاذ الدنيا، أى المال والبنون حتى يتحرر الإنسان منها ويصبح حرا أمام الواحد القهار وبين إعلان الحرية عند الليبرالى؟ وما الفرق بين الشورى عند الإسلامى ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾، ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، وفى الحديث "لا خاب من استشار"، وبين مظاهر الديموقراطية عند الليبرالى، وكلاهما ضد التفرد بالرأى والاستئثار بالسلطة؟ والإمامة عند الإسلامى "عقد وبيعة واختيار" وهو مضمون "العقد الاجتماعى" عند الليبرالى.

وما الفرق بين حقوق الإنسان عند الليبرالى، حق الحياة، وحق التفكير، وحق العبادة، وحق العمل، وحق الانتقال بين مقاصد الشريعة الخمسة التى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء، الدفاع عن الحياة والعقل والمعيار (الدين)، والكرامة الوطنية وحقوق الإنسان (العرض)، والثروات الوطنية وحقوق الشعوب (المال)؟ ولا فرق بين الأمة العربية

عند القومى والأمة الإسلامية عند الإسلامى إلا فى رقعة الاتساع. والإسلام ثقافة العرب عند القوميين، والعرب ركيزة الفتوحات عند الإسلاميين. وإذا قال الماركسى بالصراع فإن الإسلامى يقول بالتدافع. وإذا نقدت الماركسية تسلط رأس المال يقرأ الإسلامى ﴿**كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم**﴾. وإذا نادى الماركسى بالعدالة الاجتماعية فإن الإسلامى يقرأ ﴿**والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم**﴾. كما تنهار المجتمعات لديه بترف الأغنياء وحرمان الفقراء ﴿**وبئر معطلة وقصر مشيد**﴾. والله يعطى الشبع من الجوع، والأمان من الخوف ﴿**فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾[1].

يغيب الحوار إذن بسبب اللغة وعدم التفرقة بين اللفظ والمعنى والشىء. فقد يدل لفظان على معنى واحد أو يشيران إلى شىء واحد. وهنا تأتى أهمية فروع علوم اللسانيات الحديثة، السمانطيقا، والسيميوطيقا، والهرمنطيقا، والأسلوبية،

---

(١) انظر: "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١"، جـ٨ اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ونشرت منه أجزاء بعنوان "دعوة للحوار" فى مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣.

وعلوم النص بوجه عام. كما تبدو أهميـة اسـتعمال اللغـة الإنسانية المفتوحة وليست لغة العقائد المغلقـة بحيـث يـتم الحوار على مستوى العقل الخـالص والبحـث الحـر دون التعصب لعقيدة أو اختيار مسبق لمذهب.

ويصعب الحوار أيضا داخل الاتجاهات المختلفة لكـل تيار، بين المحافظين والإصلاحيين فى التيار الاسلامى، وبين القوميين المنغلقين والقوميين المنفتحين فى التيـار القـومى، وبين الماركسيين الحرفيين والماركسيين الليبراليين فى التيار الماركسى، وبين الليبراليين الانفتاحيين العولميين الأمريكيين والليبراليين الوطنيين. بل إن كل جناح يستبعد الجناح الآخر باعتباره خصما. ولما كان الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر فإن الحوار داخل أجنحة كل تيار سابق على الحـوار بين التيارات الأربعة الرئيسية.

وقد يكون الخلاف فـى المـنهج والرؤيـة. فالجنـاح المحافظ يدافع عن القديم والتراث والأصول الأولـى الثابتـة بينما يدافع الجناح الإصلاحى عن الجديد والعصر ومصـالح الناس المتغيرة. يستعمل المحافظون طرق الاستنباط، استنباط مصالح الناس من النصوص ثم تطبيقها على الجزئيات، فـى

حين يستعمل الإصلاحيون طرق الاستقراء، استقراء مصالح الناس الجزئية لمعرفة الأصول الكلية مثل "المصلحة أساس التشريع". ينصّب الاتجاه المحافظ نفسه مدافعا عن الله أو الزعيم أو القادة التاريخيين أو المؤسسين الأوائل ويجعل نفسه شارحا لهم مدافعا عن حقوقهم فى حين يقوم الاتجاه الإصلاحى بالدفاع عن الإنسان والمجتمع وتجدد الأجيال، "هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم لا نقتدى بهم". يتمسك الاتجاه المحافظ بالثوابت فهى الأبقى والأخلد والأصح فى حين يسعى الاتجاه الإصلاحى إلى إبراز المتغيرات الأهم والتى تمثل التحدى للفكر وتتطلب الاجتهاد. يغرق المحافظون فى النظريات والعقائد والإلهيات والغيبيات والسمعيات وهو ما لا يرى فيه الإصلاحيون نفعا كبيرا فيتجهون نحو العمليات والمعاملات والإنسانيات والحسيات وأمور الدنيا. يعشق المحافظون الكليات والمبادئ العامة وكأن المعركة هناك خارج العالم فى حين يحلل الإصلاحيون الجزئيات والمواضع الخاصة. فالمعركة هنا فى هذا العالم. وقضاء مصالح العالم خير من النقاش حول الغيبيات. وتغيير الواقع قيد أنملة أفضل من استدعاء عظائم النظريات

وكبريات المبادئ. ولا يرضى المحــافظون إلا بالكــل أو لا شيء فى حين يسعى الإصلاحيون إلى تحقيق مصالح الناس تدريجيا وعلى فترات دون تكفير أو إدانــة لأحــد. يطالــب المحافظ الناس بواجباتهم دون حقــوقهم فــى حــين يعطــى الإصلاحى للناس حقوقهم قبل أن يطالبهم بواجبــاتهم. فــلا حقوق بلا واجبات، ولا واجبات بلا حقوق. يحنق المحــافظ ويغضب ويتضجر عندما يتصــور أن الإصــلاحى ينكــر بديهياته ويؤثر الدنيا على الآخرة فى حــين أن الإصــلاحى أكثر تسامحا وتفهما لمن يبيع الدنيا ويشترى الآخرة. ويحزن أنه يعيش فى عصر اشترى فيه الآخر الدنيا بعد أن باعهــا المسلمون، وباع الآخرة التى اشتراها المسلمون.

رابعا : الأنا الأخلاقى (الهدف والغاية).

إذا استطاع الحوار مع الذات اكتشاف الأنا التــاريخى أى الموروث الثقافى القديم المتراكم فى أعماقه، مــن أجــل إعادة بنائه لكى يكون دافعا على التقدم ولــيس معوقــا لــه، وباعثا على التحرر وليس قيدا عليــه، ثــم اكتشــاف الأنــا السياسى من أجل الدخول فى حوار مع التيــارات السياســية والفكرية الأربعة الموجودة فى الواقع السياسى فى اللحظــة

الراهنة، الإسلامى والقومى والليبرالــى والماركســى فإنهــا تتوجه بعد ذلك لاكتشاف قدراتها وإمكانياتها علــى الفعــل، والتحول من النظر إلى العمل، ومن الحوار إلى الفعل، ومن الفهم إلى الحركة. الأنا التاريخى يمثل الماضــى الحاضــر فيها. والأنا السياسى يمثل الحاضر الماضى أمامها، والأنــا الأخلاقى يمثل إمكانياتها النظرية والعملية، القولية والوجدانية بالنسبة إلى مستقبل تحركها فى العالم. وتعنى الأخلاق هنــا العمل والسلوك والعادات بالمعنى الاجتماعى عند ابن خلدون وكومت وليس بالمعنى المعيارى عند مسكويه وكانط.

والأنا الأخلاقى له داخل وخارج. يتمثل الــداخل فــى الفكر والوجدان، والخارج فى القول والعمل. طاقاته الداخلية، التفكير والشعور وحركته الخارجية، مــن خــلال الإعــلان والممارسة. الأنا المفكر مهمتــه التحليــل والنظــر والفهــم والمعرفة. والأنا الوجدانى مهمته تحويل الفكر إلــى تجربــة معاشة وإلى خبرة حياتية. والأنا القولى يعلن بالكلام الحقائق، ويكشف عن الموضوعات. فاللغــة عــالم مــن الإشــارات والدلالات والإيحاءات والإيماءات لإيصــال المعــانى إلــى الآخرين من أجل التوجه المشترك فى العالم. وأخيرا الأنــا

العملى يحقق الداخل، الفكر والوجدان فى الخارج فى العمل بعد القول، وفى الشهادة بعد التشهد.

الهدف النهائى هو مطابقة الداخل مع نفسه أى مطابقة الفكر والوجدان حتى لا يصبح الفكر مجردا، مجرد معلومات دون علم، ونقل دون إبداع. ومطابقة الوجدان مع الفكر حتى لا يصبح الوجدان عاطفة هوجاء وانفعالا فارغا. ثم تأتى مطابقة الخارج لنفسه القول والفعل. فالقول بلا فعل كلام مجانى، صراخ فى الهواء، فرقعة بلا تصويب. لذلك اتهم العرب بأنهم ظاهرة صوتية، يحسنون الكلام، بضاعتهم القول، يصدرون البيانات كالإعلانات التجارية دون ضمان للشراء والقبض على الأشياء. وهى سمة نقدها القرآن ﴿**يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾، وكذلك نداء ﴿**وقل اعملوا**﴾، والبداية بالذات ﴿**قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل**﴾.

ومطابقة الداخل، الفكر والوجدان، مع الخارج، القول والعمل هى أعلى درجة من تجليات الذات. فالخارج دون الداخل يؤدى إلى النفاق وهى سمة للأعراب ﴿**الأعراب أشد كفرا ونفاقا**﴾، وأيضا ﴿**وممن حولكم من الأعراب منافقون**﴾.

القول بلا تصديق داخلى أيضا خصلة مـن النفـاق ﴿**قالـت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولـم يـدخل الإيمان إلى قلوبكم**﴾. والقول بلا تصـديق داخلـى وفعـل خارجى هو تخلف. لذلك نقد القرآن المتخلفين عـن القتـال بالأعذار ﴿**سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنـا وأهلينا فاستغفر لنا**﴾، وأيضا ﴿**وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهـم**﴾. ويدين القرآن هذا التخلف ﴿**مـا كـان لأهـل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عـن رسـول الله**﴾. الجهاد إذن ومقاومة العدو والاستشهاد أعلى درجة من درجات الصدق والتوحيد بين الداخل والخارج، ضد التخلف والنكوص والتراجع ﴿**قل للمخلفين من الأعـراب سـتدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون**﴾. وهو معنى التوحيد العملى[1].

إن الحوار مع الذات يكتشف حدود الأنا العربى بالنسبة إلى وحدة الشخصية العربية والتردد بين الصمت والصراخ،

---

(١) انظر: "من العقيدة إلى الثورة "، جـ٥ الإيمان والعمل والإمامة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص٥-١٦١، وأيضـا: "التفكيـر الـدينى وازدواجيـة الشخصية، قضايا معاصرة"، جـ١ فى فكرنـا المعاصـر، دار الفكـر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١١١-١٢٧.

والتباين بين القول والفعل، والخلف بين القول والتصديق كما هو الحال فى الفكر التبريرى لنظم الحكم، والفصم بين الوجدان والفكر مما يؤدى إلى الوقوع فى تعصب البعض باسم الوجدان أو نخبوية البعض الآخر باسم الفكر. والفعل دون تصديق يحول الفاعل إلى موظف أو عامل لا يصدّق بما يفعل بل ينفذ الأوامر. والفعل بلا عقل قد يوقع فى العنف وقتل الأبرياء. إن نقد الذات العربى ضرورة ليس بمعنى جلد الذات بل لبيان حدودها أى إمكانياتها بالمعنى الكانطى. وهو ما حاوله علال الفاسى من قبل فى "النقد الذاتى"(١).

ليس الحوار مع الذات حالة تفاوضية كى نصل فيه إلى حلول وسطى بين طرفين متعارضين فهذا هو الحوار مع الآخر السياسى "الدبلوماسى"، الآخر النقيض ولكنه حالة لإثراء الذات برصيدها التاريخى ورؤيتها للواقع وقدرتها على وضع التعددية السياسية كأطر نظرية لبرنامج عمل وطنى موحد، تعددية فى النظر ووحدة فى العمل. فالحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد كما قال قدامى الفقهاء.

---

(١) انظر: نقد "النقد الذاتى"، قراءة مصرية لعلال الفاسى فى ذكراه العشرين، هموم الفكر والوطن، جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٣٠١-٣٣٤.

إن الغاية القصوى للحوار مع الذات هو فك حصـــار الزمن عن الذات العربية. الأول حصـــار الماضـــى بتقليـــده والعودة إليه، ورد الحاضر إلى الماضى والسير ضد عجلـــة الزمن ومسار التاريخ. ومن ثم لزم إعادة بناء علومه التـــى مازالت حية فى وجدان النـــاس طبقـــا لتحـــديات العصـــر، واعتمادا على الثقافة الشعبية، وتحليل الأمثال العامية لإعادة توظيفها لصالح التحرر من قيد الماضى والانعتاق من سجنه.

والثانى حصار المستقبل والانبهار بنموذجـــه الغربـــى وكأنه النموذج الأوحد للتحديث فى حين تتعدد النمـــاذج فـــى الشرق فى تاريخنا القومى وفى وعينا الثقافى. فـــإذا اختـــار الغرب نموذج القطيعة بين الماضى والحاضر، وبين التراث والحداثة فإن الشرق قد فضل نمـــوذج التجـــاور والتنـــاغم والانسجام وتقسيم العمل بينهما، التـــراث للفضـــاء الـــداخلى والحياة الخاصة، والحداثة للفضاء الخارجى والحياة العامـــة، دون صراع بين العالمين أو خلط بينهما. وفى تاريخنا الثقافى اخترنا نموذج التغيير من خلال التواصـــل، تجديـــد القـــديم، وتأصيل الجديد. فالمسيحية قراءة روحية أخلاقية لليهوديـــة. والإسلام جمع بين ألواح موسى وإنجيل عيسى، بين الشريعة

والمحبة، بين الناموس والعفو "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". والإسلام هو هذا الاختيار الحر بين الشريعة والحقيقة، بين القانون والمغفرة، بين شعائر الأطراف وشريعة القلب ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾. وبدلا من الانبهار بالنموذج الغربى، يتحول هذا النموذج إلى موضوع للدراسة وليس للتقليد أو الرفض أو الانتقاء، بحيث يصبح الغرب ليس مصدرا للعلم بل موضوعا للعلم.

والثالث حصار الحاضر الذى يصعب تشخيصه ومعرفة فى أى عصر من التاريخ نحن نعيش بحيث لا تقوم الأجيال الحاضرة بدور سبق أن قامت به الأجيال الماضية فتقع فى السلفية أو تقوم بدور قادم تقوم به الأجيال القادمة فتقع فى العلمانية. بل أن تقوم بدورها وهو الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن الإصلاح الدينى إلى النهضة الشاملة. وتعى تحديات الحاضر وتقبلها دون الهروب منها تحت الأرض فى التنظيمات السرية أو بعيدا عن الأرض فى الهجرة خارج الأوطان أو تبرير نظم الحكم القائمة بغية تحقيق مصالح شخصية باسم الخدمة العامة أو الانقباض والحسرة والعزلة،

ونعى الزمن الردئ.

إن الغاية القصوى من الحوار مع الذات هو النظر فى الآفاق وفى النفس ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾، البداية بالعصر، والنهاية بالنفس. أولا الرؤية الخارجية وثانيا الرؤية الداخلية ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسهم أفلا يبصرون**﴾. فالعالم جزء من الذات، والذات وجود فى العالم. والحوار مع الذات هو الحوار مع عالمها أيضا. ليست الذات قوقعة أو محارة بل هى مجداف يصارع الأمواج أو ربان يبخر عباب الماء للوصول إلى منتهاه.

صـــراع الحضـــارات أم حـــوار الثقافـــات؟

نمـــاذج متبادلـــة

أولا: ملاحظات أولية.

إن الحديث عن حوار الحضـــارات وموقـــف الثقافـــة العربية فيه يتطلب أولا عـــدة ملاحظـــات أوليـــة للمفـــاهيم وسياقاتها التاريخية. فمن الملاحظ أنه فى العقد الأخير بعـــد انهيار المعسكر الشرقى فى ١٩٩١ إن تسارع الغرب الـــذى أخذته العزة بالنصر، والثقة بالرأسمالية فى إبـــداع مفـــاهيم جديدة شغل بها العالم، وانشغل بها المثقفون العرب وغيرهم

(*) محاضرة ألقيت بمناسبة معرض الكتاب العربى الخامس عشر فى مكتبة الأسد الوطنية، دمشـــق ١٩٩٩/٩/١٩، وقـــد ألقيـــت ارتجـــالا باللغـــة الإنجليزية دون نص مكتوب فى المركز الثقافى الســـوفيتى بكاتمانـــدو، نيبال فى ١٩٩٨/٢/٢٦.

انظر أيضا دراستنا بالإنجليزية:

"Cultures, in Conflict or Dialogue?", Islam in the Modern World, Vol.٢, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo ١٩٩٥, p.٤٩٣-٤٩٩.

من الشعوب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينيــة يهمشــون ويكتبون الحواشى والتخريجات وهم ما زالوا قريبــى عهــد بعصر الشروح والملخصات أيام الخلافة العثمانية. ولما كان معدل إفراز المفاهيم والتصورات والمصطلحات فى المركز أسرع من تهشيمها وشرحها والتعليق عليها وتفسـيرها فــى المحيط لم تعد هناك فرصة لشعوب المحيط لإبداع مفاهيمها وتصوراتها الخاصة التى تعبر عن رؤيتها للعــالم، وتظــل تلهث وراء فهم ما يعطى كطعم لها. وهى فرحة بأنها علــى مستوى العصر، تدخل فى عصر الحداثة، وتفكر فيما يفكــر فيه الغرب فيقل الإحساس بالدونية أمامه، عصره صــورها، وتفكيره تفكيرها، وهمومه همومها، وألفاظه ألفاظهــا، ودون أن تدرى أن متونه شروحها، وأن إبداعــه اســتهلاكها، وأن الإحساس بمركب العظمة والتفوق لديه يزيد.

ومن هذه المفــاهيم "صــراع الحضــارات"، "حــوار الثقافات"، "نهاية التاريخ"، "العولمة"، الحكم" Governance، "المجتمع المــدنى"، حقــوق الإنســان"، "حقــوق المــرأة"، "الخصخصة"... الخ. وكلها مفاهيم موجهة، غير بريئة فــى ظاهرها الفكر وفى باطنها السياسة، فى ظاهرها الرحمة وفى

باطنها العذاب. "صــراع الحضــارات" المقصــود منــه أن الصراع بين المعســكرات وبــين الأيــديولوجيات والــنظم السياسية، الاشتراكية والرأسمالية، الشرق الغــرب، الشــمال والجنوب، الأغنياء والفقراء، المركز والمحيط، الاســتعمار الجديد وحركات التحرر الجديدة قد انتهى لصالح طرف واحد هو الطرف الأول، فقد كان الطرف الأقوى. وعلى الطــرف الثانى أن يعترف بالهزيمة. الصراع الآن لم يعد بــين نظــم سياسية وقوى اقتصادية بل صراع حضارات. والمتفوق فــى السياسة والاقتصاد يكون بالضرورة متفوقا فــى الحضــارة لأنها هى التى جعلته متفوقا وحتى يتم زعزعة ثقة شــعوب الأطراف فى ثقافتها ونزعها عن حضارتها. ومن يخسر فى الواقع يخسر فى الذهن. ومن ينهزم فى الحاضر ينهزم فــى الماضى.

وربما يكون المقصود هو اشغال شــعوب الأطــراف بشئ عزيز عليها، متمسكة به، ترى فيه سبب بقائهــا فــى التاريخ واستقلالها وهويتها وهو الحضارة، وبيــان أن هــذا الشئ العزيز فى خطر يتهدده صــراع حتــى تتمســك بــه الشعوب وتشغل نفسها بالدفاع عن هويتها حتى تشيح بوجهها

عن الصراع الحقيقى وهو الصراع الاقتصادى فـــى عصـــر العولمة، واقتصاديات السوق، والشركات المتعددة الجنسيات. وكأن العالم قد انقسم قسمين، للمركز الاقتصاد وللأطـــراف الحضارة.

وربما يكون القصد حقيقيا، وهو إعلان ما كان الغرب يخفيه دائما، العنصرية والمركزية الحضارية كدافع دفين. فلم يكن دافع الاستعمار اقتصاديا سياسيا فقط بل قام أيضا علـــى النظريات العنصرية فى القرن الماضى التى كانت تقوم علـــى التفرقة بين الأبيض والأســـود، بـــين الســـامى والآرى، بـــين المتحضر والمتوحش، بين الحضر والبدو.

وقد تنبأ هنتنجتون بمستقبل يتحد فيه الإسلام بالبوذيـــة فى الشرق فى مواجهة المسيحية واليهودية فى الغـــرب. قـــد يكون الهدف هو إبعاد المسلمين عن الأخذ بأسباب القوة فـــى الغرب، وزيادة ثقافتهم ثقافة، وإيمانهم إيمانـــا، وروحـــانيتهم روحانية بعيدا عن حضارة العقل والعلم والعالم.

ويقال نفس الشئ على باقى المفـــاهيم مثـــل "حـــوار الحضارات". فالمقصود منه فى الغرب أن يخف التوتر بـــين الشعوب فى حوار على مستوى الثقافة بعيدا عـــن السياســـة

ومشاكلها والاقتصاد وهمومـــه. الثقافـــة توحـــد الشـــعوب والاقتصاد يفرقها. فبدلا من كل أشكال الصراع بـــين مـــن يملكون ومن لا يملكون، بـــين الأغنيـــاء والفقـــراء، بـــين المستغلين والمستغلين، بين القـــاهرين والمقهـــورين، بـــين المركز والمحيط يمكن عقد حوار بين الطرفين تآلفا ومحبـــة وإخاء كما هو الحال فى "حوار الأديان".

أما "نهاية التاريخ" فتعنى إيقـــاف الزمـــان، واكتمـــال التاريخ، وتحقق النبوة. فالرأسمالية المنتصرة بعـــد هزيمـــة "الاشتراكية" فى ١٩٩١ هى خاتم النبوة، ونهايـــة المطـــاف. فعلى كل الأنظمة التكيف معها وتبنيها. وهى قـــادرة علـــى تجديد نفسها، وتغيير أشكالها حتى لا تتحجر وتنهـــار كمـــا حدث للاشتراكية. وقد بلغت نظرية "نهاية التاريخ" أوجها فى القرن الماضى عند هيجل فى ألمانيا اعتزازا بالروح الألمانى وبدولة بسمارك الموحدة. وكانت تلك النهاية قد تحققت مـــن قبل فى "الثورة الفرنسية". وقد لا تعنـــى "نهايـــة التـــاريخ" الانتصار بالضرورة. فقد لاحظ فلاسفة التاريخ فى الغرب أن القرن العشرين هو نهاية الغرب. ولما كـــان الغـــرب هـــو التاريخ، والتاريخ هو الغرب فقد انتهى التاريخ فـــى "أفـــول

الغرب" عند اشبنجلر، و"افلاس الفلسفة" عند هوسرل، و"قلب القيم" عند شيلر، و"الغرب فى قفص الاتهام" عند رسل، و"الغرب مصادفة" عند جارودى، و"موت الإله" عند نيتشة. وفى حضارات أخرى قد تعنى "نهاية التاريخ" فى الغرب "بداية التاريخ"، تاريخ أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فى دورة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة فى حركات التحرر الوطنى، وفجر النهضة العربية، والصحوة الإسلامية، والنمور الآسيوية، وريح الشرق.

وتعنى "العولمة" نهاية عصر الاستقطاب، وبداية العالم ذى القطب الواحد، تحت شعار "العالم قرية واحدة"، اقتصاديات السوق، مجموعة الثمانية، الشركات المتعددة الجنسيات، ثورة المعلومات، الثورة التكنولوجية الثانية، نهاية الأيديولوجيا، ويعنى "الحكم" Governance نهاية الدولة الوطنية، وأنها فى حاجة إلى إدارة عليا من موظفى بنوك قادرين على تحويل الأموال من الداخل إلى الخارج. فالبنك الدولى وصندوق النقد، واتفاقية "الجات" والأمم المتحدة كلها حكومات بديلة عن الحكومات الوطنية. لا جمارك ولا حدود ولا حماية. فالأحلاف موجودة، وقوة الولايات المتحدة

منتشرة فى كل مكان تدخل كل العصاة والنشاز إلى بيت الطاعة.

وتقوم "ثورة المعلومات" على احتكار المعلومات وحجبها أو نقلها، وتظل مراكز السيطرة فيها لمن أبدعها. فالمعلومات قوة. والأقمار الصناعية كلها فى أيدى مبدعيها. واصبح تسرب المعلومات من أكبر الجرائم. فالمعرفة ليست حقا للجميع، بل لمن يملكها فحسب. ثورة المعلومات من ناحية يقابلها احتكار المعلومات من ناحية أخرى. وتزدهر صناعة نظم المعلومات وصناعتها بحيث أصبحت تفوق الصناعات العسكرية.

و"الخصخصة" للشعوب فى الأطراف فقد فشلت هذه الشعوب فى التحول من الثورة إلى الدولة. كلفت الثورة المعسكر الشرقى الملايين ثمنا للسلاح حتى انهار، وكلفت الدولة الولايات المتحدة والغرب مليارات فى التنمية والخدمات حتى تفاقمت مشكلة ديون العالم الثالث. أصبحت "الخصخصة" عنوانا لفشل التجارب الاشتراكية العربية والأفريقية فى الستينات، نهاية للقطاع العام، تدعيم الدولة للمواد الأولية رعاية للفقراء ومحدودى الدخل، ونهاية

التخطيط والملكية العامة لوسائل الإنتاج، واتباع قوانين السوق، العرض والطلب، وحرية سعر الصرف والبنوك الخاصة، ومجانية التعليم، وخصخصة الماء والكهرباء والمواصلات، ولم يبق إلا الهواء والصرف الصحى. وفى نفس الوقت وفى اتجاه مضاد تتحول الحياة الخاصة إلى حياة عامة، فتزدهر تجارة الجنس الإعلانات الفاضحة والعلاقات الخاصة بما فى ذلك حياة الرؤساء. وتأتى مفاهيم أخرى مثل "المجتمع المدنى"، "حقوق الإنسان"، "حقوق المرأة" كى تساعد المفاهيم الأولى كبديل عن "الدولة" و"الأمة" و"الشعب" و"المواطن". فالمجتمع المدنى أو الأهلى مجتمع خاص، حر، ينشط من خلال الجمعيات الأهلية للخدمات العامة والدولة غائبة. فأزمة الحريات فى دول العالم الثالث هى سيطرة الدولة على المجتمع. والحل هو أولوية المجتمع المدنى على الدولة، أزمة وحل على طرفى نقيض. مع أن الحل هو ألا تكون قوة أحد الطرفين على حساب الآخر. وأن يكون النظام السياسى منتخبا من الشعب، ومن ثم تخف حدة التناقض بين الدولة والمجتمع. أما مفاهيم "حقوق الإنسان" و"حقوق المرأة" فإنها اسقاطات غربية صرفة على باقى الشعوب. فحقوق

الإنسان تقوم على فلسفة فردية، أن الإنسان الفــرد محــور الكون. فى حين أنه فى ثقافات العالم الثالث أن الجماعة هى البداية بما تمثله من تعاون وتراحم وألفة ومحبة. فــإذا كــان الغرب قد أعطى العالم "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" فى ١٩٤٨ فان العالم الثالث قد أعطى العــالم أيضــا "الإعــلان العالمى لحقوق الشعوب" فى الجزائر ١٩٧١. أمــا "حقــوق المرأة" فإنها أيضا تقوم على مفهوم فــردى جنســوى، بعــد تجزئة الفردية إلى فرديات. رجل، امرأة، طفل، شيخ، شاب. وهذا كله تفتيت للمجتمع الواحد، وقضاء على مفهوم المواطن الذى لا يتمايز فيه الإنسان جنسيا أو طبقا للأعمار.

وكلها مفاهيم أحادية الطرف، تظهر جانبا واحدا مــن الحقيقة وتخفى الجانب الآخر عــن قصــد. تظهــر جانــب المركز، وتخفى جانب الأطراف. مثلا "صراع الحضــارات" يقابله "حوار الثقافات"، "نهاية التاريخ" تقابلها "بداية التاريخ"، "الحكم"، تقابله "المشاركة الشعبية"، "حقوق الإنسان" وجهها الآخر "حقوق الشعوب"، "الخصخصة" فى مواجهة "القطــاع العام". وقد يشتق مصطلحان مــن نفــس الاشــتقاق مثــل "الخصخصة" Privatization وتعنى تحويل القطــاع العــام

إلى القطاع الخاص، و"الخصوصية" Specificity وتعنى الهوية والأصالة فى مقابل العولمة Globalization.

وهى فى الحقيقة ليست مفاهيم أو تصورات بل هى أحداث وقعت تحاول أن تجد شرعية لها فى مفهوم. "صراع الحضارات" مثلا حدث فى تاريخ الغرب الحديث وهو العنصرية الأوروبية التى قضت على ثقافات الشعوب المغلوبة. و"العولمة" تشريع للرأسمالية بعد انهيار المعسكر الاشتراكى فى ١٩٩١. و"نهاية التاريخ" تبرير للرأسمالية وانتصارها بعد انهيار الاشتراكية وإيقاف الزمن حتى تظل الرأسمالية هى المطلق الثابت والمرحلة النهائية لتطور البشرية لإخفاء تناقضاتها الداخلية وأى حركات منهاضة لها. و"الحكم" يعنى سيطرة جهاز الإدارة العليا الممثل فى المؤسسات المالية الدولية من أجل إدارة اقتصاد الدول بصرف النظر عن حاجات الشعوب ولصالح الرأسمالية العالمية.

ولا يقوم بإخراج هذه المفاهيم العلماء بدافع نظرى خالص وبهم علمى صرف بل تخرج من مراكز أبحاث تخطط للسيطرة على العالم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وفنيا.

فهى مفاهيم موجهة. ومن الطبيعى فى الغــرب أن تتفاعــل مراكز الأبحاث والجامعات والمؤسســات العلميــة والفنيــة الخاصة مع مراكز إصدار القرارت فى الدول الكبرى كنوع من التنسيق بين العلماء والقادة بما فى ذلك الاستشراق. ويتم ذيوعها ونشرها على نطاق واسع ومن خلال أجهزة الإعلام ودور النشر والترجمة والرحلات وتجنيد كل وسائل الاتصال لذلك.

بل أن هذه المفاهيم ليست آراء ووجهات نظر بل تعبر عن لحظة من لحظات تغير نظم العالم، من نظام قديم إلــى نظام جديد. فهى سلاح فكرى مثل باقى الأسلحة الاقتصــادية والحربية. وظيفتها إعلان نهاية النظام القديم وبداية النظــام الجديد، والمساعدة على القضاء على مخلفات النظام القــديم التى مازالت رافضــة للنظــام الجديــد واتهامهــا بــالعنف والإرهاب والقتل والتعصب والتخلف والجهل وبقايا الماضى البعيد أو خطاب الستينات القريب. ومن هنا أتــت ضــرورة القضاء على بقايا حركات التحرر الوطنى أو تطويرها فــى الحركات الأصولية أو غيرها من الحركات الشعبية Grass-Root Movements بما فيها الصحوة الإسلامية فى إيــران

والسودان وأوروبا الشرقية والجمهوريات الإسلامية المستقلة فى أواسط آسيا والفلبين.

موضوع "صراع الحضارات" إذن موضوع فى ظاهره الثقافة، وفى باطنه السياسة. الشكل ثقافى لدى الشعوب التقليدية التاريخية التى ما زالت مرتبطة بماضيها. والمضمون سياسى لدى الشعوب التى انفصلت عن ماضيها باسم الحداثة لإلهاء شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية عن أوضاعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وشغلها بما تحب وتعشق. هو جزء من كل، أحد أبعاد الصراع الدائم والمستمر بين المركز والمحيط فى العصور الحديثة فى الغرب.

ثانيا: "صراع الحضارات"، نموذج الغرب الحديث.

مر الغرب بثلاث مراحل، القديمة والوسطى والحديثة، اليونانية الرومانية، واليهودية المسيحية، ثم أوربا ذاتها مسترجعة تاريخها الوثنى الأسطوري القديم. وهى نفس المكونات البنيوية ومصادر تكوين الوعى الأوروبى، المصدر اليونانى الرومانى، والمصدر اليهودى المسيحى، والبيئة

الأوروبية ذاتها بأساطيرها القديمة وثقافاتها الشعبية[1].

في المرحلة اليونانية الرومانية كانت هناك عقدة التفوق اليوناني والتقابل بين اليوناني والبربري. كانت أحلام الاسكندر، تكوين إمبراطورية تجمع بين الغرب والشرق من اليونان الحديث حتى الشرق القديم. وانتشرت الثقافة اليونانية في مصر والشام، وأصبحت اللغة اليونانية لغة الحاكمين وليست لغة المحكومين. وكانت تصطدم بقوى أخرى في الشرق مثل فارس على زعامة العالم القديم ومركزيته في اليونان أم في فارس. كإن هناك تناقض ثانوى بين أثينا وإسبرطة، بين العقل والساعد، بين الثقافة والحرب، بين القلم والسيف. كان تناقضا فرعيا تجاوزه الإسكندر بتوحيد بلاد اليونان في مواجهة البرابرة.

واستأنف الرومان ما بدأه اليونان. وكان التوسع أكثر نحو الغرب في حوض البحر الأبيض المتوسط شمالا وجنوبا. كانت اللغة اللاتينية لغة المحتلين. وظلت الثقافات الوطنية في الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط باقية.

---

(١) انظر كتابنا: مقدمة في علم الاستقراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص١٠٧-١٥٠.

وورثت المسيحية الرومانية المسيحية اليونانية ونشرتها في شمال أوروبا مع اللغة اللاتينية بعد أن تحولت روما من عاصمة للإمبراطورية الرومانية إلى عاصمة الإمبراطورية المسيحية بعد تحول قسطنطين فى القرن الرابع الميلادى.

ولما انتشر الإسلام على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، وأسس حضارة جديدة ورثت الحضارة اليونانية الرومانية والحضارة اليهودية المسيحية، ودخلت المستعمرات الرومانية فى آسيا وأفريقيا فى الإسلام، وساهمت فى تكوين حضارته بدأ عداء الغرب فى العصر الوسيط للعالم الإسلامي بالحملات الصليبية المتتالية التى لم تحقق أهدافها النهائية، بل حدثت للصليبيين. أجداد الغربيين المحدثين، صدمة حضارية عن مدى تقدم المسلمين ثقافة وعلما وفنا وصناعة وعمرانا وحربا. وكانت أحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. إذ بدأت الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية فى طليطلة وفى صقلية وفى بادو ثم عبر القسطنطينية فيما بعد.

وبعد سقوط غرناطة بعامين، وبفضل الخرائط الجغرافية التى تركها العرب فى الأندلس تم الالتفاف حول

العالم من الغرب بعد أن فشل الدخول إليه من الشرق واحتلال القلب فى فلسطين، واللحاق بالهند من الغرب فتم اكتشاف القارة الأمريكية. وبدأ النزوح إلى الأراضي الجديدة غربا وشمالا وجنوبا. وتم القضاء على السكان الأصليين، عرقا وثقافة. ومن تبقى منها يوضع فى محميات فولكلورية لسينما هوليوود وللسياحة الأجنبية كالمحميات الطبيعية.

ولبناء "العالم الجديد" تم التوجه نحو أفريقيا بالالتفاف نحو البحار جنوبا وصولا إلى الهند شرقا عن طريق "رأس الرجاء الصالح" للأوروبي الأبيض وبداية الاستعمار للأفريقي الأسود. وحدث أكبر نزح للسكان من أفريقيا إلى أمريكا خطفا وعبودية وأسرا لتشييد الطرق، وزراعة الأرض، وتعمير القارة، من ساحل أفريقيا الغربى إلى ساحل القارة الجنوبى. بل قامت حرب أهلية بين الشمال والجنوب، بعد الاستقلال حول تحرير الزنوج. ومازال الاضطهاد قائما حتى بعد إعلان "وثيقة الحقوق"، والتعليم المختلط، والتوظيف المشترك. وبالرغم من تاريخ أفريقيا العريق، مملكة مالى، ومملكة غانا إلا أن ثقافتها قد تم اقتضابها فى الرقص والتماثيل وطبول الإيقاع. ودخلت ثقافة الرجل الأبيض فيها

لتحل محل ثقافاتها التقليدية عبر التبشير والاستعمار والتغريب حتى حركات التحرر الحديثة والعودة إلى "الزنجية" واستعادة تاريخ الصراع بين روما وقرطاجنة.

وما تم غربا من انتشار الغرب الحديث عبر القارتين فى نصف الكرة الغربي وما تم جنوبا من التفاف الرجل الأبيض نحو القارة السمراء تم أيضا شرقا بالالتفاف نحو آسيا عبر الهند وجزر الهند الشرقية حتى أواسط آسيا والصين. وتم القضاء على إمبراطورية المغول فى الهند والاستيلاء على أندونيسيا والملايو والفلبين والهند الصينية وهونج كونج. شاركت فى ذلك معظم القوى الغربية فرنسا وإنجلترا وهولندا والبرتغال وأسبانيا من الجنوب، وإمارة موسكو من الشمال لوضع العالم الإسلامي فى آسيا بين المطرقة والسندان كما وضعت أفريقيا من قبل باستعمار فرنسا وإيطاليا لها من الشمال وإنجلترا لها من الجنوب وشق رؤوس طريق يربط بينهما "من الرأس إلى القاهرة"(١). وقضى على ممالك بخارى وسمرقند وطشقند ودهلى وكابل

---

(١) From Cap to Cairo.

ولاهور. وبدأت عملية إحلال الثقافة الغربيــة ليبراليــة أولا وماركسية ثانيا محل الثقافات التقليدية الإســلامية والبوذيــة والهندوكية والكونفوشيوسية.

ولما كانت استراليا ونيوزيلاندا امتــدادا لآســيا مــن الجنوب الشرقى فقد تم احتلال إنجلترا لهما والقضـــاء علـــى السكان الأصليين، وتحويلها من قارة صــفراء إلــى قــارة بيضاء. وتم تشريح آخر التسمانيين وتحويلــه إلــى متحــف التاريخ الطبيعى. وما زالت الأزمــة حاليــا فــى اســتراليا وهويتها، أوربية أم آسيوية؟

وكان من آثار هذا النموذج الغربي الحديث "صــراع الحضارات" محاولة القضاء على الثقافات الوطنية، واللغــات المحلية باسم التثاقف أو المثاقفة Acculturation. وتعنــى فى الظاهر التحديث والتمدن والتفاعــل الثقــافى، والحــوار المتبادل والأخذ والعطاء. وفى الحقيقــة تعنــى التغريــب، وانتشار ثقافة المركز على ثقافة الأطراف ابتداء مــن اللغــة حتى انقسمت أفريقيا وآسيا إلى انجلوفونية وفرانكفونية. ولم يستطع الأفارقة الحديث بين أنفسهم إلا عبر لغــات الرجــل الأبيض أو الاتصال جغرافيا بين مناطقهم إلا عبر عواصــم

"المتروبول". وباسم أسطورة "الثقافة العالمية" يتم الترويج للحضارة الغربية وكأنها آخر ما وصلت إليه البشرية من تقدم، وان قيمها هى قيم لكل البشر بما فى ذلك الفردية والشك والنسبية واللا أدرية، وأن مراحل تاريخها هى مراحل تاريخ كل الشعوب، القديم والوسيط والحديث، وأن لغاتها هى اللغات الدولية. كل ذلك فى الحقيقة تعبير عن لحظة واحدة فى التاريخ هو الغرب الحديث وكأن تاريخ البشرية الذى يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغرب الحديث. بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. التقدم التكنولوجى هو مقياس تقسيم الشعوب إلى متقدمة ومتخلفة أو نامية وفى طريق النمو. ونموذج الانقطاع بين القديم والجديد، بين التراث والحداثة هو نموذج كل الحضارات. فقد تقدم الغرب بهذا النموذج وأثبت نجاحه. مع أن اليابان والصين وكوريا وكثيرا من البلاد الأسيوية قد تقدمت بنموذج مخالف، نموذج التجاور، تجاور القديم والجديد، القديم للحياة الخاصة، والجديد للحياة العامة فى حالة من التجانس والوئام دون خلط بينهما أو تدخل أحدهما فى الآخر تماما مثل وظيفة المرأة ووظيفة الرجل. وتتبنى

الحضارة العربية الإسلامية نموذجا ثالثا، نموذج التواصـــل، الجديد من القديم استمرارا له وتجديدا فيه. المســيحية مــن اليهودية، والإسلام من المسيحية. لــذلك كــان "الاجتهــاد" مصدرا من مصادر التشريع، وظهور مجدد فى كل عصــر طبقا لحديث المجددين الشهير.

وقد أدى هذا النموذج الغربى لصراع الحضارات فــى العصور الحديثة إلى خلق عقدة عظمة لدى الغــرب، فهــو حضارة العقل والعلم والحرية والعدالة والتقــدم والعمــران. التاريخ تاريخه، والعلم علمه، والقيم قيمه، والثورة ثورتــه، والحاضر حاضره، والمستقبل مســتقبله. واللغــات لغتــه، والثقافة ثقافته. وخلق عقدة نقــص لــدى الشــعوب غيــر الأوروبية أنها ناقلة ومقلدة وتابعة ومتعلمة وهــامش علــى المركز وفى محيطه. الغرب يبدع وهى تســتهلك. الغــرب يفكر وهى تنقل.

وكلما زاد النقل من حضارة المركز الــى حضــارات المحيط زاد التغريب. وكلما زاد التغريب يبدأ رد الفعل فــى الظهور، الدفاع عن الهوية ضد التغريب، والتمســك بثقافــة الأنا ضد ثقافة الآخر. وتنشأ الحركات الأصولية ضد تيارات

الحداثة. وربما يشق الصف الوطنى بين جناحين متقاتلين وقوتين اجتماعيتين، العلمانية والسلفية، أنصار الجديد وأنصار القديم، الصفوة والجماهير، النخبة والشعب. وقد يصل الفصام إلى خصام واقتتال بين الأخوة الأعداء كما هو حادث فى الجزائر.

ويبدأ تشويه ثقافات الأطراف فى الاستشراق وعلوم الأنثروبولوجيا الغربية المعاصرة. فبعد أن أصبح الغرب ذاتا عارفة ووعيا خالصا حول غيره إلى موضوع للمعرفة، فنشأ الاستشراق. الغرب ملاحظ (بكسر الحاء) والشرق ملاحَظ (بفتح الحاء). فنشأت علوم الصينيات والهنديات والإيرانيات والإسلاميات والمصريات تعبر عن رؤية الذات أكثر مما تكشف الموضوع[١]. وبدأت نظريات التشيؤ للآخر التى تكشف عن العنصرية مثل "العقلية البدائية" (ليفى بريل)، "الفكر البرى" (كلود ليفى شتراوس)، "العقلية السامية" (رينان).

وقد تبدو بعض المظاهر "الإيجابية" لصراع

(١) Sinology, Indialogy, Iranology, Islamology, Egyptology.

الحضارات فى الظاهر ولكنها فى الحقيقة كانت لخدمة الغرب فى المركز أكثر منها لصالح شعوب الأطراف. فإذا كانت فرنسا قد نشرت اللغة والثقافة الفرنسية فقد كان ذلك على حساب اللغة والثقافة العربية الإسلامية، ونزعا لشعب الجزائر من جذوره التى هى مصدر حركات التحرر مثل "جمعية العلماء". وبقدر ما تم تعميم اللغة الفرنسية والتعليم الفرنسى بقدر ما تم تدمير مدارس اللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم. وكان من الطبيعى بعد الاستقلال أن تنشأ حركة إعادة تعريب الجزائر بل وحركة أصولية شعبية كرد فعل على فرنكفونية النخبة. وما تم فى الجزائر تم أيضا فى عديد من الدول الأفريقية الفرنكفونية أو الأنجلوفونية حتى قضى الأمل على تطوير اللغات الأفريقية الوطنية بما فى ذلك "السواحيلى" كى تصبح لغة أفريقية وطنية يتم التخاطب بها بين شعوب أفريقيا التى ما زالت لغويا وثقافيا مرتبطة بالغرب حتى بعد الاستقلال. وبقت اللغات المحلية للأسواق وللفنون الشعبية أو مكتوبة بالحروف اللاتينية. وإذا كانت الهند قد توحدت لغويا بفضل الإنجليزية فان ذلك منع من تطوير اللغة الهندية قد تصبح لغة قومية لأكثر من مائة لغة

وطائفة.

وقد يقال أن من مآثر "صراع الحضارات" تحديث المجتمعات وبناء الدول، شق الطرق، وبناء المدن الحديثة، وتأسيس العمران، وإقامة الجامعات، وإدخال شعوب الأطراف عصر الحداثة وتأهيلها إلى وسائل العلم والتكنولوجيا والى أساليب الحكم التى تقوم على الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والمرأة والطفل والشيخ والشباب والحقيقة أن هذه الإيجابيات كلها إنما كانت بالقصد الأول لصالح دول المركز. فالاتصالات لخدمته، والتصنيع للغرب من المواد الأولية والأسواق والعمالة الرخيصة، والتعليم لتكوين أطر مهنية وفنية لجهاز الدولة الذى تحكم دول المركز من خلاله، وحقوق الإنسان الفردى تعمية وغطاء لانتهاك حقوق الشعوب.

ثالثا: "حوار الثقافات"، النموذج العربي الإسلامي القديم.

فى مقابل نموذج "صراع الحضارات" الذى تبناه الغرب هناك نموذج "حوار الثقافات" الذى تبناه الشرق القديم

حتى ظهور الحضارة العربية الإسلامية. وهو نموذج يقــوم على الأخذ والعطاء على مستوى الندية بين الطرفين.

بدأ فى الصين القديمة عندما انفتحــت علـــى البوذيـــة الوافدة من الهند جنبا إلى جنب مع الكونفوشيوسية والطاوية. وبدأت فى اليابان القديمة عندما انفتحت أيضا على البوذيـــة جنبا إلى جنب مع الشنتوية ثم مع المسيحية والإســـلام فيمـــا بعد. وتتجاور الديانات الأربعة فى الأسرة الواحدة للصلاة فى نفس الحجرة. وانفتحت فارس القديمة على ديانات الشـــرق، المانوية والمزدكية والزرادشنية أولا وعلى ديانـــات الـــوحى ثانيا، اليهودية والمسيحية والإسلام.

كما ظهر هذا النموذج فى حضارات ما بين النهـــرين وكنعان ومصر القديمة مع حضـــارات اليونـــان والرومـــان غربا، والهند وفارس شرقا، والنبط جنوبا. وحـــدث تـــداخل حضارى بين مصر والشام، بين العبرانيين والكنعانيين، بين مصر والعبرانيين، وبين اليونان وبابل، فارس وبابل.

وقد تأكد هذا النموذج وبلغ الـــذروة فـــى الحضـــارة العربية الإسلامية. فقد نزل الوحى بلسان عربى مبين. مؤكدا البلاغة العربية ومتجاوزا الشعر العربى وأســـاليب بيانـــه،

معطيا إعجازا أدبيا بطريقة العرب. ولم يقض الوحى علـــى الثقافات الموجودة فى شـــبة الجزيـــرة العربيـــة، اليهوديـــة والنصرانية والحنيفية والوثنية بل حاورها ووصف تطورهـــا التاريخى ومذاهبها وانحراف بعضها عن الأصول الأولـــى. أكد بعض القيم العربية القديمة مثل نجدة الغريب، والشجاعة، والكرم، والشهامة، والصدق فى القول، والاحساس بالطبيعة. وفى نفس الوقت غير قيما أخرى وعادات جاهلية مثـــل وأد البنات، وعلاقة الرجـــل بـــالمرأة، والتمـــايز بـــين العبيـــد والأشراف.

ولما بدأ عصر الفتوحات، وانتشر الإسلام كدين لـــدى الشعوب المفتوحة حدث أكبر حوار حضارى بين الحضـــارة الإسلامية الناشئة والحضارات القديمة، يونانيـــة ورومانيـــة غربا، وفارسية وهندية شرقا. وقام النصارى العـــرب فـــى الشام فى الرها ونصيبين، وفى بغداد فى "ديـــوان الحكمـــة" الذى أسسه المأمون بأكبر حركة ترجمـــة عرفهـــا التـــاريخ القديم. فقد كان المترجمون عربـــا لغـــة، ونصـــارى دينـــا، ومسلمين ثقافة. كان ولاؤهم للثقافة العربية، فنقلـــوا التـــراث اليونانى فى العلم والحكمة إلى اللغة العربية مباشرة أو عبـــر

السريانية، لغة الأديرة.

ولا توجد ثقافة غالبة عظمت ثقافات الشعوب المقلوبة قدر الثقافة العربية الإسلامية. فأرسطو هـو المعلـم الأول، والفارابى المعلم الثانى، وأفلاطون صاحب الايـد والنـور، وسقراط أحكم البشر، وأفلوطين الشيخ اليونانى، وجـالينوس أفضل المتقدمين والمتأخرين، وابقـراط فاضـل الأطبـاء، وهرمس الحكيم، وابن الهيثم بطليموس الثانى.

بل أن ترجمة كتب اليونان تمـت بنـاء علـى حلـم المأمون، فقد ظهر أرسطو له فى المنام يسأله عـن الحسـن والقبح، وبان اتفاق العقل والشرع، منطق اليونان وأسـاليب القرآن. فاستيقظ المأمون، وأسس ديوان الحكمة برياسة حنين بن اسحق وبدأ بترجمة كتب أرسطو.

ولقد بلغ من إعجاب الحضارة العربية الإسلامية به أن وضعت أحاديث على لسان الرسول تعظيما له مثل "والله لـو كان أرسطو حيا لكان أخلص أتباعى" أو قول ارسـطو "لـو كنت حيا أيام الرسول لكنت أحد أتباعه" ممـا يرمـز إلـى الاتفاق التام بين الفلسفة والدين، بين الحكمة والشريعة. وهو ما يتفق عليه الفلاسفة جميعا الكنـدى، والفـارابى وإخـوان

الصفا وابن سينا وابن رشد. وترمز قصة "حي بن بقظان لهذا الاتفاق". وقد جعل إخوان الصفا حكمة اليونان شرط صحة تفسير الإسلام.

وبدأ الشرح والتلخيص ثم التأليف في موضوعات اليونان حتى حدث التراكم الفلسفي الضروري. فبدأ الإبداع الفلسفي الخالص. نشأت الثقافة العربية الإسلامية إذن بفضل ترجمة الثقافة اليونانية أولا واللاتينية ثانيا. ولم يجد الحكماء أي غضاضة في استعارة الألفاظ اليونانية للتعبير بها عن المعاني الإسلامية الموروثة كنوع من "حوار الحضارات" بين اللفظ والمعنى، فالله هو المحرك الأول، والعلة الأولى، وواجب الوجود بلغة أرسطو، وهو مثال المثل، والخير الأقصى بلغة سقراط وأفلاطون، وهو الواحد بلغة أفلوطين وفيثاغورس. وفي نفس الوقت ترجم لفظ "آلهة" في النصوص اليونانية "ملائكة" حرصا على التوحيد. وعربت كثير من الألفاظ اليونانية وأصبحت عربية مثل جغرافيا، هيولى، اسطقس، موسيقى، فلسفة. كما دخلت ألفاظ عربية في عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية مثل جبر، كلام، شريعة، صوفى.

وتم إكمال الفلسفة اليونانية وأحكامها والجمع بين آرائها. فإذا نقصت أرسطو إلهيات بالإضافة إلى المنطق والطبيعيات نسبت إليه أجزاء من تاسوعات أفلوطين حتى يصبح الفيلسوف الكامل. وإذ اختلف أفلاطون وأرسطو عند الشراح جمع الفارابى بينهما فى "الجمع بين رأيى الحكيمين" ثم أوضح كليهما فى رؤية إسلامية يونانية جامعة فى "تحصيل السعادة" و"فلسفة أرسطو طاليس" و"فلسفة أفلاطون".

كانت الفائدة إذن متبادلة بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة اليونانية، حوار على مستوى الندية نحو غاية واحدة وهى الحقيقة التى يمكن الوصول إليها بالعقل والوحى. كانت علوم الوسائل وعلوم العرب علوم الغايات. والوسائل متاحة للجميع أى أدوات البحث والتطوير، والغايات كمال النفس واكتشاف الحقيقة.

وفى نهاية العصر الذهبى للحضارة الإسلامية فى القرن السابع الهجرى الذى يقابل القرن الثالث عشر الميلادى بدأت الترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية فى طليطلة وفى بادو وبالرمو وفى القسطنطينية فيما بعد للفلسفة والعلم العربى. بل كانت اللغة العربية هى لغة

البلاط عند فردريك الثانى والذى كتب له ابن سبعين "المسائل الصقلية" ردا على أسئلته الفلسفية حول خلق العالم وخلود النفس التى لم يستطع أحد من الفلاسفة الغربيين الرد عليها(١).

وكان من آثار ترجمة الفلسفة أن ظهر نموذج فكرى جديد فى أواخر العصر الوسيط وفى أوائل عصر النهضة يوحد بين الفلسفة والدين كما هو الحال فى علم الكلام الاعتزالى والفلسفة الإسلامية عند الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجة وابن رشد. ونشأ تيار عقلانى جديد مشابه يرفض الحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه فى العقائد ويقول بالتنزيه، ويرفض الجبرية والقدرية بل والتوماوية وهى نوع من الأشعرية اللاتينية دفاعا عن حرية الإرادة الإنسانية وخلق الأفعال، وإقامة العقائد المسيحية على أصلى التوحيد والعدل. ونشأ صراع بين الجدليين، اتباع المسلمين، واللاهوتيين فى القرن الحادى عشر لصالح الجدليين. وظهر أبيلار فى القرن الثانى عشر ليؤسس النقل

(١) انظر دراستنا: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن حـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٤٥-١٦٤.

على العقل، ويبين تناقض النقل فى أقوال الكنيسة فى كتابه "نعم ولا"، ويوحد بين الفلسفة والدين فى أول حوار بين الأديان فى كتابه "حوار بين يهودى ومسيحيى وفيلسوف"، والفيلسوف هو المسلم.

وكان من آثار ترجمة العلم العربى أن نشأت العلوم الغربية الحديثة الرياضية، الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية والفيزياء والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن. فترجم "الجبر والمقابلة" للخوارزمى و"المناظر" للحسن بن الهيثم. وترجمت رسائل ابن حيان فى الكيمياء. وظل الطب الإسلامي يدرس فى الغرب. حتى القرن السابع عشر بعد ترجمة "الحاوى"، للرازى، و"القانون" لابن سينا، و"الكليات" لاين رشد. أعطت الحضارة الإسلامية أساسا جديدا للعلوم الطبيعية وهو اتفاق نظام العقل ونظام الطبيعة. فاتحدت الأنساق الثلاث، العقل والوحى والطبيعة. وكان هذا النسق الجديد هو العامل الرئيسى وراء النهضة الأوروبية الحديثة بعد تحرير العقل من كل مظاهر الخرافة.

بل أن الإصلاح الدينى فى الغرب عند مارتن لوثر فى

القرن الخامس عشر إنما تم بناء علــى نمــوذج الحضـــارة العربية الإسلامية. الكتاب وحده مصدر العقيــدة والشـــريعة وليس أقوال آباء الكنيسة، وأن لكل مجتهد الحق فى التفســير وليس الكنيسة وحدها، وأنه لا واسطة بين العبــد والــرب. وكلها مبادئ من الحضارة الإسلامية. وقد رغب لــوثر فــى تعلم العربية لمعرفة التراث الإسلامي من أصــوله الأولــى. وظل هذا النموذج هو أيضا نموذج الإصلاح اليهودى عنــد اسبينوزا، رفض تسلط الأحبار والدولة الثيوقراطيــة التــى يحكم فيها الملوك باسم الله، وأثبت تحريف التوراة، ورفــض عقيدة شعب الله المختار والميثاق الأبدى الذى عقده "يهوه" مع بنى إسرائيل يعدهم بالأرض والنصر والمعبد دون أن يقابــل ذلك عمل صالح أو تقوى وإيمان.

وفى فجر النهضة العربية بدأ الاتصال بالغرب الحديث فى عصر ترجمة جديد بفضل رواد النهضة فى الشام ومصر سواء العلمية مثل شبلى شــميل وفــرح أنطــون ويعقــوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود أو الليبراليــة مثل الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين والعقــاد، أو الإصلاحية مثل الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمــين ينقلــون

الثقافة الغربية ويترجمون أمهاتها. وتأسست مدرسة الألسن شبيهة بديوان الحكمة، أيام المأمون. وذاعت مفاهيم التنوير، العقل والحرية والإنسان والطبيعة والعلم والتقدم والعمران. ما أخذه الغرب منا فى نهاية نهضته وبداية نهضتنا. وما زال الحوار قائما، بالرغم من انبهار البعض بالغرب وتبنى العلمانية مما سبب رد فعل فريق آخر رافضا للغرب ومتبنيا السلفية. وانقطع الحوار بين الفريقين، ووصل إلى حد الخصام والاقتتال كما هو الحال فى الجزائر.

وذاعت ألفاظ الحرية والديموقراطية والدستور والشعب والبرلمان والدولة والكفاح والنضال والصراع والقومية والاشتراكية والليبرالية حتى أصبحت من مكتسبات الثقافة العربية المعاصرة. وتم تعريب عديد من الألفاظ مثل الأيديولوجيا والتكنولوجيا والبرجماتية. عندما يكون حوار الحضارات بين طرفين غير متكافئين، يعطى الطرف لغته للطرف الآخر. وهذا ما تم فى فجر النهضة العربية منذ القرن الماضى كما تم من قبل فى أوائل النهضة الأوروبية وأيضا فى عصر الترجمة الأول فى القرن الثانى الهجرى. وقد تم ذلك أيضا فى أوائل عصر النهضة الأوروبية بدخول

المصطلحات العربية اللغات الأوروبية القديمة والحديثة. فحوار الحضارات مشروط بصراع القوى بينها ثقافيا وليس عسكريا. ففى حركة الترجمة الأولى كان العرب فاتحين عسكريا ومتلقين ثقافيا. وفى عصر الترجمة الثانى كانت مصر فاتحة عسكريا ومتلقية ثقافيا. وإبان عصر النهضة الأوروبى كان العرب منتصرين عسكريا فى نهاية الحروب الصليبية وكان الغرب فى نكوص، وكانت الثقافة تنتقل من الطرف الأقوى إلى الطرف الضعيف.

رابعا: حوار نظرى أم حوار عملى؟

ان حوار الثقافات كبديل عن "صراع الحضارات" ليس فقط حوارا نظريا حول القيم والمبادئ والعلوم والفنون. بل هو حوار يتضمن هذا المستوى النظرى كنوع من التقارب بين طرفى الحوار، واكتشاف العناصر الإنسانية المشتركة بينهما عبر تاريخ طويل من التفاعل المشترك على ضفتى البحر المتوسط، مرة من الشمال إلى الجنوب فى عصر الإمبراطورية الرومانية، ومرة من الجنوب إلى الشمال فى عصر الفتوحات الإسلامية، ومرة من الشمال إلى الجنوب

أثناء الاستعمار الأوروبي الجديد، ومرة من الجنوب إلى الشمال أثناء حركات التحرر الوطنى.

ربما يعنى حوار الحضارات الآن، لا غالب ولا مغلوب. فقد جربت شعوب البحر الأبيض المتوسط هذا النموذج عبر التاريخ. إذا قوى الشمال فاض على الجنوب، وإذا قوى الجنوب فاض على الشمال.

وما يحدث من صراع بين الشمال والجنوب يحدث أيضا بين الشرق والغرب. إذا قوى الشرق العربى الإسلامي امتد نحو الغرب الأوروبي حتى الأندلس من أجل تحويل البحر الأبيض المتوسط إلى بحيرة عربية وعودة الفاتحين من دمشق إليها من جديد عبر شمال المتوسط، أوروبا، بعد أن أتوا إلى الأندلس، عبر جنوبه، شمال أفريقيا. وإذا قوى الغرب امتد إلى الشرق كما حدث أيام الحملات الصليبية من الغرب إلى الشرق والاستيلاء على الأراضى المقدسة. وبعد رد العدوان الصليبى وامتداد الدولة العثمانية من الشرق إلى الغرب حتى قلب أوروبا عاد الاستعمار الغربى الحديث من الغرب الأوروبى الصهيونى إلى الشرق من جديد للقضاء على دولة الخلافة واحتلال أراضيها. وبعد حركات التحرر

تم تحرير الشرق من جديد فى جنوب المتوسط وشرقه ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية شمال البحر وغربه وربما عبر الأطلنطى، امتداد الغرب القديم إلى العالم الجديد.

تم "صراع الحضارات" حول البحر الأبيض المتوسط، قلب العالم القديم، بين شماله وجنوبه، وشرقه وغربه مرتين. وكل طرف غالب مغلوب مرتين. مما يجعل عقدة التاريخ قابلة للحل عبر الزمن، طالما تم التخفف من ثقل الماضى والعمل المشترك من أجل تحديات الحاضر نحو مستقبل تتساوى فيه الأطراف ومع نموذج جديد بديل، من "صراع الحضارات" إلى "حوار الثقافات"، وهذا هو معنى الحوار بين الشمال والجنوب، الحوار العربى الأوروبي، والحوار بين الشرق والغرب الحوار العربى الأمريكى، فالغرب يمتد عبر الأطلنطى، والحوار العربى الأسيوى.

لم ينجح حتى الآن الحوار العربى الأوروبى لأن أوروبا ما زالت تنظر إلى العرب كمجال حيوى لها، أسواقا وطاقة وعمالة ومناطق نفوذ تكرارا لصورة الغرب الاستعمارى القديم. والعرب ينظرون إلى أوروبا باعتبارها المتحكمة فى أقدار البشر، اقتصادا وسياسة وثقافة. تريد

أوربا الاقتصاد قبل السياسة. ويريد العــرب السياســة قبــل الاقتصاد، تفهم قضايا العرب فى رفع الحصار عــن ليبيــا والعراق واسترداد حقوق شعب فلسطين. وتقدم إيران وهــى ظهير الوطن العربى، والثورة الإيرانية رصيد الثورة العربية الحوار الثقافى. للعرب رصيد تاريخى طويل فى الثقافة قبــل ثقافة الغرب فى العصور الحديثة. والتفاهم الثقافى سابق على التبادل الاقتصادى والتعاون السياسى. وكما ســاعد الشــرق الجنوب إبان حركات التحرر يســتطيع الغــرب أن يســاعد الجنوب لبناء الدول الحديثة والتنمية خاصــة وأن الجنــوب يعانى من مشاكل التصحر والفقر والتخلف ومعظمها من آثار الاستعمار الأوروبى.

وما زال الحوار العربى الأمريكــى متعثــرا نظــرا لحصار ليبيا والعراق والتأييد شبه المطلق لإسرائيل، والعمل على تفتيت الوطن العربى وشرذمته وتفتيتــه حتــى تبقــى العولمة نظام العالم الجديد فى عالم ذى قطب واحد. ويبقــى للعرب صراعاتهم بين العرب والبربر والأكراد والمســلمين والشيعة والأقباط، نزاعات عرقية و طائفية ومذهبيــة فــى مصر والسودان والعراق ولبنان والخليج والمغرب العربــى

كله والسودان. ان وطنا عربيا موحدا فى مقابل أوربا موحدة على شاطئى المتوسط لقادر على أن يحيل قلب العالم القديم إلى قلب العالم الجديد. فالشمال والجنوب على شاطئ المتوسط متكاملان تاريخيا وجغرافيا وثقافيا. وكلاهما مفتوحان على آسيا من الشرق وعلى عبر الأطلنطى من الغرب. فهما مركز الثقل فى العالم.

والحوار العربى الأسيوى هو استئناف لتضامن شعوب أفريقيا وآسيا وباندونج وقلب العالم الثالث مع أمريكا اللاتينية. والشرق امتداد طبيعى للوطن العربى. ليس بين الاثنين إرث استعمارى كما هو الحال مع الغرب. ساهما فى حركة التحرر العربى، وكونا كتلة عدم الانحياز. وكان الإسلام أول ما انتشر انتشر شرقا نظرا للامتداد الجغرافي للوطن العربى فى آسيا . بل ان ما يزيد على ثلاثة أرباع المسلمين فى آسيا. وأكبر دولة إسلامية فى آسيا. وأصبحت النهضة الآسيوية اليوم مظهر إعجاب ومنافسة من النهضة الغربية التقليدية بالأمس. وأصبحت النمور الآسيوية بالرغم من الأزمة الأخيرة نموذجا يحتذى به فى التنمية فى وسط عالم متبادل المصالح مع المحافظة على الاستقلال الوطنى.

ويتحدث الغربيون أنفسهم عن "أفول الغرب" و"ريح الشرق". إذ يبدو أن العصور الحديثة الغربية قد أوشكت على النهاية بعد أن بدأت منذ الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والثورة الصناعية الأولى فى التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية فى القرن العشرين مع حربين عالميتين طاحنتين أدت إلى الإحساس ببداية النهاية. وتحدث الفلاسفة عن "قلب القيم" (شيلر)، و"إفلاس الفلسفة" و"أزمة العلوم الأوروبية" (هوسرل)، و"الآلة التى تصنع آلهة" (برجسون). وإذا كان نيتشه قد أعلن فى نهاية القرن الماضى "موت الإله" وحياة الإنسان فان كارل بارت قد أعلن فى نهاية هذا القرن موت الإنسان. فسادت العدمية والشك والنسبية واللاإرادية. وظهرت فى فلسفات ما بعد الحداثة والتفكيكية التى تنكر النظام والعقل والقانون والنسق فى العقل والطبيعة والفن والمجتمع. البداية فى "مقال فى المنهج" عند ديكارت، والنهاية فى "ضد المنهج" لفايرآبند. البداية فى "العقل النظرى" عند كانط والنهاية فى "وداعا

للعقل" لفاير آبند، البداية فى "البناء العظيم" لبيكون، والنهايــة فى "التفكيكية" لدريدا أو "الكتابة فى درجة الصفر" لبارت.

ليس صعبا أن يكون لحضـــارات الشـــمال والجنـــوب والغرب والشرق برنامج مشترك. فالاهتمامات واحدة ولكـــن على درجات متفاوتة ونظام للأولويات متفاوت. فـــإذا اهـــتم الشمال بتلوث البيئة وبعيوب مجتمعات الوفرة، وبالمخدرات والشذوذ الجنسى والجريمة المنظمة وغياب المثل والعنصرية ومظاهر الرأسمالية فان الجنوب يهتم أيضا بالفقر والبطالـــة والتخلف والتعليم والإسكان والنظافة وكل مظاهر الحاجـــات الأساسية التى استطاع الغرب توفيرهـــا. وإذا كـــان البشـــر يعيشون فى عالم واحد، وكان العالم قرية واحدة فانه يمكـــن صياغة مبادئ كوكبية واحدة. فالعدالة الاجتماعية لا تتحقـــق فقط فى المجتمعات والدول بل أيضا على مستوى العالم بين الشمال والجنوب، والشرق والغرب. فما يســـتهلكه الشـــمالى قدر ما يستهلكه الجنوبى عشرات المرات. وأقلية فى الشمال لا تتجاوز ٥% من مجموع سكان الأرض يملكون ويتحكمون فى ٩٥% من سكان العالم. ذلك ســـوء توزيـــع للثـــورات. فالعولمة ليست فقط اقتصاديات السوق وتصدير الســـلع بـــل

أيضا توفير الخدمات على قدر متساو على شعوب العالم. وأن ما ينفق فى صناعات السلاح فى الدول الرأسمالية ليكفى فى إشباع الحاجات الأساسية للشعوب إلتى ما زالت تحت خط الفقر.

إن التحول من "صراع الحضارات" القديم إلى "حوار الثقافات" الجديد ليس فقط على مستوى النظر، العلوم والفنون والآداب، ولكن أيضا على مستوى العمل فى صياغة برامج عمل مشتركة تسترد فيها الإنسانية وحدتها، وتتكامل إمكانيتها، بحيث تتساوى كل أطراف الحوار وتتجه نحو هدف مشترك يحقق مصالح الجميع بداية بالمنظمات الدولية وعلى رأسها الأمم المتحدة ونهاية بشعوب العالم، أطفالا ونساء وشيوخا، المهمشين فى الأرض، ولو على مستوى الصراخ والأنين.

الإســلام والعـولمـة

١- مقدمة: الموضوع والمنهج.

يسهل تحديد التصورات وتعريف المفاهيم طبقاً لمنطق الجواهر وهو لب المنطق القديم. ويصعب تحديد العلاقات ومعاملات الارتباط وهو لب المنطق الحديث. لذلك يمكن تعريف "الإسلام"، وتعريف "العولمة" ولكن يصعب تحديد معنى "واو" العطف لربط الإسلام بالعولمة[1].

وقد أصبح هذا الربط شائعاً فى الفكر العربى الاسلامى الحديث والمعاصر "الإسلام والتنمية"، "الإسلام والتقدم"، "الإسلام والعلم"، "الإسلام والتكنولوجيا"، "الإسلام وحقوق الإنسان"، "الإسلام والمرأة"، "الإسلام والمجتمع المدنى"، "الإسلام والحداثة" .. الخ. وهى أسوأ طريقة للجمع فيها بين

(*) ندوة جامعة بيرزيت- فلسطين "الثقافة فى الوطن العربى، تحديات الألفية الجديدة وآفاق التنمية الثقافية"، الجامعة الأردنية، مركز الدراسات الإستراتيجية، عمان ١٩-٢١ يناير ٢٠٠١.

(١) العنوان ليس من وضعى بل من اقتراح الدكتور مضرقيس، رئيس دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية بجامعة بيرزيت - فلسطين.

القديم والجديد. إذ توحى بأن الطرف الأول، وهو الإسلام، قديم، وأن الطرف الثانى، التنمية والتقدم والعلم والتكنولوجيا وحقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدنى والحداثة حديث. فلا القديم قادر على أن يتحول إلى الحديث، ولا الحديث تمتد جذوره فى القديم. فينشأ صراع بين غير متصارعين، ويقع تناقض بين غير متناقضين. والقديم من الأنا، والحديث من الآخر، والمسار بالضرورة من قدم الأنا إلى حداثة الآخر مما يساهم فى نشأة عقدة نقص فى الأنا من الآخر، وعقدة عظمة فى الآخر تجاه الأنا. وقد يتحول الأمر إلى نقد الأنا وجلدها وسلخها والقطيعة معها، ومدح الآخر والانبهار به واعتباره نموذجاً للحداثة والارتباط به. فتنشق الثقافة الوطنية إلى قسمين، أنا جماهيرى قديم يدافع عن نفسه، وأنا نخبوى حديث يدافع عن غيره. ويتحول الانشقاق إلى فصام كما هو الحال فى وسط شبه الجزيرة العربية وعلى الأطراف، والخصام إلى عداء، كما هو الحال فى المغرب وتونس ومصر وسوريا والعراق واليمن والكويت، والعداء إلى حرب بين الاخوة الأعداء كما هو الحال فى الجزائر[١].

---

(١) هناك نصان آخران للعولمة. الأول "العولمة بين الحقيقة والوهم" مع

ولا يوجد مدخل واحد للموضوع أو طريقة واحدة لتناوله(١). فالإسلام موضوع لعدة علوم: العقلية النقلية مثل العقائد والفلسفة والأصول والتصوف، والعلوم النقلية الخالصة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، بل والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية مثل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية مثل الطب والصيدلة والطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن. والإسلام له مرحلتان تاريخيتان. الأولى فى عصر تكوين العلوم واكتمالها فى القرون السبعة الأولى، والثانية عصر الشروح والملخصات والموسوعات فى العصر المملوكى التركى العثمانى فى القرون السبعة التالية. والإسلام ليس فقط علوماً وحضارة. بل هو تاريخ عمران وسكان ودول وفتوحات وحروب

تعليق "من مثقف وطنى إلى مثقف غربى" فى "ما العولمة؟" حوار مع صادق جلال العظم، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠. والثانى Islam and Globalization جامعة هلسنكى، قسم العلوم السياسية، ندوة "الكوسموبولية" Cosmopolis ٢-٤ يونيو ٢٠٠٠ التى أقامتها جمعية النظرية، والثقافة، والمجتمع Theory, Culture and Society برئاسة ميكل فيذرستون M. Featherstone.

(١) انظر المداخل المتعددة للموضوع فى صادق جلال العظم، حسن حنفى: ما العولمة ؟ دار فكر، دمشق ٢٠٠٠، ص٧٢-٨٧.

وصراعات. فأى إسلام يُقرن بالعولمة؟

والعولمة فى الغرب موضوع لعدة علوم، السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصالات. هى ظاهرة مركبة ذات أبعاد متعددة، تاريخية فى التراكم الرأسمالى للغرب، واقتصادية فى الهيمنة، هيمنة الدول الصناعية الكبرى، مجموعة السبع والشركات المتعددة الجنسيات على أسواق العالم، وسياسية فى تخطى حدود الدول الوطنية باسم العالم قرية واحدة أى سوقاً واحدة، وثقافية، ثقافة الاستهلاك والجريمة والعنف وقيم البذخ والغنى والترف، وعسكرية، فى استعمال الولايات المتحدة الأمريكية المنظمات الدولية لفرض الحصار على الشعوب وتهديد أخرى بالغزو والعقاب الجماعى إذا ما شقت عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذى القطب الواحد. فأى جانب من جوانب العولمة فى علاقة مع الإسلام؟

لا يوجد ارتباط واحد بين الإسلام والعولمة. فالاختيارات متعددة. ولا يوجد مدخل واحد أفضل من الآخر، كلها اجتهادات تنير الموضوع. إنما الاختيار الأفضل هو ما تبقى فى الموروث الثقافى والوجدان الشعبى من صور

للإسلام والعولمة. تقدم الدول وتنهار، وينشأ العمران ثم يعمه الخراب. وما يبقى من الإسلام، ثقافته ورؤيته وقيمـــه، مـــا يجعل التاريخ حياً قائماً. وتأتى العولمة وتذهب كما أتت كـــل أشكال الهيمنة للوعى الأوربى المركزى منـــذ مـــا يســـمى "الكشوف الجغرافية" عندما التفت أوربا حول العالم والقـــديم، أفريقيا وآسيا من أعالى البحار والمحيطـــات بعـــد أن فشـــل غزوها الصليبى من البحر المغلق، البحر الأبيض المتوسط، واكتشفت العالم الجديد واحتلته وتنافست عليـــه وهـــى فـــى طريقها إلى استعمار العالم القديم، ونشأة المدن التجارية على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وتصدير الثـــورة الفرنســـة وتحويلها إلى استعمار جديد باسم الجمهوريـــة العالميـــة ثـــم الاستعمار الأوربى الحديث الذى بلغ الذروة فى القرن التاسع عشر وخلافته للأمبراطورية العثمانية بعـــد هزيمتهـــا فـــى الحرب الأولى، والعنصرية الدفينة المستمرة عبـــر أشـــكال الهيمنة، روما التى ورثت أثينا، وأسبرطة التى مازالت تنبـــع فى أعماق الوعى الأوربى وإن بقيـــت أثينـــا فـــى عقلـــه، واليهودية التى شكلت رؤيته للعالم ومعايير سلوكه وإن كـــان مسيحى الدين واللسان.

والمنهج هو تحليل التجارب الشعورية الحية الفردية والجماعية لكل من الإسلام والعولمة اللتين يعيشهما العالم الغربى الاسلامى اليوم دون إعطاء النفس أقل مما تستحق أو إعطاء الغير أكثر مما يستحق، ودون إحساس بالأقلية وقهر الأغلبية لها مما يدفع إلى الاحتماء بأغلبية أكثر، العولمة، ودون نفسية السجين الذى ينتفض ضد العولمة كأحد أشكال القهر والذى تتبعه النظم الحاكمة، ودون نفسية المهاجر الذى يجد فى غزل العولمة مصدر رزق وإبرام عقد فى جامعة بحثاً عن عمل بعد أن فقد العمل داخل الأوطان للتعالى عليها والكفر بها والبحث عن وطن بديل. ليس المنهج هو نصوص الإسلام فهذه تخضع للانتقاء والتأويل أو جداول إحصائية تخضع أيضاً للانتقاء والقراءات المختلفة. إنما المحك هو التجربة المشتركة، وتطابق التجربة الفردية مع التجربة الجماعية. وهو أحد معانى الموضوعية، التطابق مع الواقع من خلال التطابق مع الآخرين. ففى التجربة المشتركة يكمن الأنا والآخر فى الزمان.

ويمكن تناول الموضوع بطريقتين. الأولى رؤية الإسلام من خلال العولمة إجابة على سؤال هل هناك عولمة

إسلامية؟ والثانية رؤية العولمة من خلال الإسلام إجابة على سؤال هل هناك إسلام عولمى؟ ولا يكفى فقط الحكم على العولمة من وجهة نظر إسلامية أو الحكم على الإسلام من وجهة نظر العولمة. وهو استئناف للعبة المرآة المزدوجة رؤية الآخر من خلال الأنا، ورؤية الأنا من خلال الآخر كما مارسها الطهطاوى فى "تخليص الابريز". ولا يمكن رؤية الإسلام والعولمة من منظور ثالث يتجاوزهما معاً فلا يستطيع ذلك إلا شعور كلى محايد، وهو ما يستحيل على البشر.

وتصعب الأحكام "العلمية" الصارمة نظراً لأن الإسلام والعولمة تجربتان حيتان فى وجداننا المعاصر. الموضوع من الذات، والذات من الموضوع. فالإنسان العربى المعاصر محاصر بين الإسلام والعولمة، بين الأنا والآخر. هما صورتان لوعيه، النفس والبدن، الروح والمادة ومن ثم يستحيل إصدار الحكم. المهم أن تبعد الأحكام عن التقريظ للنفس والدفاع عن الإسلام، وهجاء العولمة ونقد الغرب ورفض الآخر كما تفعل بعض الاتجاهات الإسلامية الغالبة أو العلمانية المتطرفة، وأن تبعد أيضاً عن مدح العولمة

وتقريظها وبيان فوائدها وهجاء النفس وبيان تخلفها وانطلاقها كما تفعل بعض الحركات المستحدثة.

والمهم أيضاً أن تحليل ظاهرة العولمة من منظور فلسفي وعلى مستوى فكرى. فالفلسفة تخصص ونوع أدبى وإلا تحول الفلاسفة إلى اقتصاديين وسياسيين وإعلاميين خلّص. الفلسفة ماهية التاريخ. وكل الظواهر الاجتماعية والسياسية هى ظواهر فلسفية فى أسسها النظرية. هى رؤى فردية وجماعية. لذلك ركز بعض المفكرين العرب المعاصرين على نظرية المعرفة والبحث عن الوحدة المعرفية episteme وراء الظواهر تحت أثر فوكو والبنيوية فتنفصل المعرفة عن الوجود وتستقل بذاتها فى عالم نظرى مغلق. الفلسفة ماهية التاريخ تعنى فقط البحث عن الجذور المعرفية لظواهر التاريخ دون أن تنفصل عنها.

٢- العولمة الحضارية.

العولمة الحضارية هى السمة الغالبة على حضارة الإسلام منذ نشأته الأولى بالرغم من نشأته فى شبه الجزيرة العربية حمله العرب شرقاً إلى فارس وشمالاً إلى

بلاد الشام وغرباً إلى المغرب العربى. فقد حول الإسلام العرب إلى قوة تاريخية صاعدة بين إمبراطوريتى الفرس والروم اللتين أنهكتهما الحروب ودون أن ينتصر أحدهما على الآخر، يوم له ويوم عليه. ﴿**الم غلبت الروم فى أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون، فى بضع سنين**﴾.

وبالرغم من أن الإسلام نشأ فى شبه الجزيرة العربية كدين وطنى لها، ولسانه العربية إلا أن عقيدته الأولى، التوحيد، لا حدود لها. انتشرت خارج الوطن واللغة بلا حدود، فى ربوع الشام وفى سهول آسيا الوسطى وجبال المغرب العربى. كما انتشر عبر المحيطات إلى جنوب شرقى أسيا وعبر مضيق جبل طارق إلى أوربا وفيما بعد إلى أفريقيا جنوب الصحراء عبر وادى النيل أو السواحل الشرقية والغربية والجنوبية. التوحيد عولمة فى تصور العالم، العالم قرية واحدة، والبشر جميعاً بلا حدود يتساوون جميعاً أمام الإله الواحد، ويتمثلون قيماً إنسانية واحدة "كلكم لآدم وآدم من تراب"، "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح"، "وأنا شهيد على أن عباد الله إخواناً". نشأوا من أصل واحد، النفس، ويعودون إلى أصل

واحد، الاستحقاق.

إعلانه الأول الشهادة التى تتكون من فعلين: نفى فى "لا اله" واثبات فى "إلا الله"، نفى كل مظاهر التسلط والهيمنة الطبيعية والبشرية حتى يتحرر الوجدان الانسانى فى كل مظاهر القهر والطغيان "الله أكبر قاصم الجبارين". التوحيد يعنى الحرية الإنسانية، خلق البشر جميعاً من نفس واحدة، ومعادهم معاد واحد، الاستحقاق طبقاً للأعمال. وتتضمن الحرية المساواة الطبيعية فى الحقوق والواجبات. فإذا حدث تفاوت فى الدخول بين الأغنياء والفقراء يبدأ التكافل الاجتماعي لتحقيق وحدة المجتمع. وحدة الأمة انعكاس لوحدة الله فى البشر والنظامى الاجتماعى(١).

هذه الوحدة الشاملة لا تنفى التعددية. فالوحدة لا تنفى التنوع. والتنوع تناغم يؤدى إلى الوحدة ﴿**يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾. الوحدة والتنوع كلاهما حقائق فى الوجود. العالم واحد

---

(١) أنظر دراستنا "ماذا يعنى: أشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٤٧-١٦١.

ومتنوع فى آن واحد. البداية من أصل واحد، والنهاية إلـــى أصل واحد، وما بينهما يعــيش البشــر مــع مبــدأ واحــد. والاختلاف سنة الكون وقانون الطبيعة. والتكثر مبدأ الأشياء. ويتفرد الإنسان عن الله بالحرية والمسئولية. والملل والنحــل كثرة داخل الوحدة كما عبر عن ذلــك "دســتور المدينـــة"، اليهود، والنصـــارى، والصـــابئة، والبراهمـــة، والحنيفيـــة، والمجوس وأضاف القاضى عبد البر "عبدة الأوثان". كل منها أمة واحدة، لها كيانها المستقل، لغتها وأعرافهـــا وعقائـــدها وشرائعها داخل الأمة الواحدة.

وقد نشأت بعض مقولات ومصطلحات وتعبيرات الفقه القديم فى عصر الفتوحات من أجل تقوية الأمة الناشئة ولـــم تعد دالة على هذا العصر مثل "أهل الكتاب، "أهــل الذمـــة"، "الإسلام أو الجزية أو القتال". تعبير "أهل الكتاب" الآن يعنى مساواة جميع المواطنين فى الحقوق والواجبات ومستمدة من آية المباهلة ﴿**يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمـــة ســـواء بيننـــا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضـــنا بعضاً أرباباً من دون الله**﴾. "وأهل الذمة" مفهـــوم أخلاقـــى، ارتباط الجميع بقانون خلقى وليس تبعية المـــولى. فالقـــانون

الخلقى يعم الجميع، قانون السلام بين البشر دون اعتـــداء أو عـــــدوان. و"الإســــــلام أو الجزيـــــــة أو القتــــــال" تمت صياغته فى العلاقات الدولية فى عصر الفتوحات للقوة الجديدة الصاعدة التى تبرز للعـــالم بـــين الامبراطـــوريتين القديمتين اللتين أنهكتهما الحروب دون غالـــب أو مغلـــوب، الفرس والروم. مفهوم الأقليات إذن مفهوم كمـــى لا ينطبـــق على الإسلام لأن الملل والنحل مفهوم كيفى حتى ولو كـــان صاحب النحلة فرداً واحداً ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فـــرداً**﴾، "لئن يهدى إليك الله رجلاً واحداً خيراً لك من الدنيا وما فيها".

والمحددات الداخلية للفقه القديم أيضاً محددات تاريخية مرتبطة بروح العصر مثل ما يتعلق بالحريـــات الشخصـــية ووضع المرأة. فقانون الردة قد تمت صياغته من أجل تقوية الدين الجديد وعدم الرجوع إلى مراحل الوحى الســـابقة فـــى التشريع بعد أن اكتملت النبوة طبقاً لمبدأ ﴿**لا إكراه فى الدين**﴾ و﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشـــرق والمغـــرب**﴾ و﴿**أينما تولوا فثم وجه الله**﴾. والقصاص جزء من قـــوانين الشعوب القديمة والحديثة باستثناء بعض الأنظمـــة القانونيـــة التى لا تبيح القصاص بناء على التوحيد بين الذات والصفات

والأفعال فى الشخصية الإنسانية وهو الموقف الاعتزالى. فى حين أن المذهب الأشعرى وهو المذهب السائد فـــى الأمـــة يجعل الصفات والأفعال زائدة على الذات مما يبـــيح إعـــادة النظر فى موضوع القصاص. فمهما كانت صـــفات القاتـــل وأفعاله إلا أن ذاته تتجاوزها. ويمكن أن يقال نفس الشىء فى عذاب البدن مثل قطع اليد والرجم. فالبدن جزء من حقـــوق الإنسان، والتعذيب وآلام البدن منافية لحقوق الإنسان بـــدليل العفو والشبهات والمجتمع الصالح الذى تمحى فيه الســـرقة، والزواج المبكر الذى يمنع الانحراف.

ومحددات وضع المرأة تفهم أيضاً فى سياق تـــاريخى تدريجى من أجل تغييره وليس لمجرد الإعلان عن النهايـــة قبل أن تبدأ البداية. فالمرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق الحياة ﴿**وإذا الموؤودة سئلت بأى ذنب قتلت**﴾ فأعطاها الإسلام حق الحياة فى مجتمع ذكورى حربى المرأة فيه عـــورة ونقطـــة ضعف تؤخذ سبية فى حالة هزيمـــة القبيلـــة. وكـــان تعـــدد الزوجات بلا حدود فوضع الإسلام له شرطاً مستحيلاً وهـــو العدل بينهن دلالة على أن النهاية هى الزوجة الواحدة للرجل

الواحد كقاعدة إلا فى حالات الاستثناء العامة[1]. وهى نصف وارثة لأنها لم يكن لها حق الوراثة على الإطلاق. والــزمن كفيل بتطوير الوضع إلى حد المساواة، بالإضــافة إلــى أن الوحدة الحسابية فى قانون الميراث الأسرة وليس الفرد. وفى هذه الحالة تتساوى الأسر فى قانون الميــراث، لكــل منهــا نصيب ونصف على الأقل. وهى نصف شاهدة لأنها لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق. والتطور والزمن والتــاريخ، فى ثقافة أمية كل ذلك كفيل بأن يجعلها شاهدة كاملة.

٣- العولمة الثقافة.

ولما اتسعت الفتوحات الأولى أصبح البحــر الأبــيض المتوسط مركزاً للعالم القديم بشاطئيه الشــمالى والجنــوبى، أوربا وأفريقيا، وحافتيه الشرقية والغربية، فلســطين وجبــل طارق. إذ ورث الحلف الإسلامى ***Pax Islamica*** الحلف الرومانى ***Pax Romana*** . أصبح البحر الأبــيض بحيــرة عربية لربط أفريقيا بأوروبا عبر البحر الأحمر رابطاً أفريقيا

---

(١) مثل زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعــد الحــرب، عقــر المــرأة، المرض الذى يمنعها من القيام بمسئوليات المنزل.

بآسيا. كان حلم عبد الرحمن الداخل هارباً من دمشــق إلــى مصر إلى المغرب العربى العودة إلى دمشق من الشمال عبر أوربا. وقد وصل المد الإسلامى بالفعل من الأنــدلس حتــى "تور" بفرنسا من الغرب، ومن تركيا حتى فينا من الشــرق. وفى مرحلة متأخرة عبر الإسلام فوق الأطلنطى إلى "العــالم الجديد" من أفريقيا. كما عبر إلى جنوب القارة الأفريقية مــن آسيا. وقد أصبح المسلمون الآن سدس سكان العــالم، الــدين الثانى بعد المسيحية. يمتد على أسواق متراميــة الأطــراف، ويمتلك مواد أولية وعوائد نفطية وقدرات بشرية ما تسمح له بأن يكون كتلة اقتصادية عالمية، مركزاً وسط أطراف، أوربا الشمالية، وآسيا الشرقية والعالم الجديد ما وراء الأطلنطــى، بل واستراليا ونيوزيلاندا عبر إندونيسيا والفلبين، دون تبعية الأطــراف للمركــز. فــالوطن هــو الأســاس ولــيس الكوسموبوليتانية. وهناك الخلافة المركزية فــى المدينــة أو دمشق أو بغداد أو القاهرة أو استانبول، وهنــاك الأمصــار. وقد كانت اللامركزية أحد الاتجاهات الإصــلاحية للخلافــة المركزية العثمانية. وحتى الآن فى بعض الأنظمة السياســية العربية هناك وزارات للحكم المحلى.

ولا توجد ثقافة قائمة احترمت وأكدت وحافظت على وعظمت ثقافات الشعوب المفتوحة مثل الثقافة العربية الإسلامية، اليونانية والرومانية غرباً، والفارسية والهندية شرقاً. فأرسطو هو المعلم الأول، والفارابى المعلم الثانى. وبطليوس هو الأول، وابن هيثم بطليوس الثانى. وسقراط أحكم البشر، وأفلاطون صاحب الأيد والنور، وجالينوس فاضل المتقدمين والمتأخرين، وأرسطو هو الحكيم، وأفلوطين الشيخ اليونانى. وسمى مسكويه "جاويدادخرد" الحكمة الخالدة. وكتب البيرونى أفضل ما كتب عن الهند "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة".

وساهمت الدولة نفسها فى ذلك. كان التعرف على ثقافات الشعوب المفتوحة وترجمة أعمالها مشروع الدولة والأمة معاً. وفى الخيال التاريخى أن المأمون رأى أرسطو فى المنام فى حوار حول الحسن والقبح، واتفاق العقل والشرع وضرورة ترجمة كتب أرسطو التى تقوم على العقل المتفق مع الشرع. فأسس المأمون ديوان الحكمة. وعين حنين بن اسحق رئيساً له. وساهم نصارى العرب فى هذا النقل من اليونانية إلى العربية مباشرة أو عبر السريانية.

فالمترجمون كانوا عرباً، نصارى ديناً، ومسلمين ثقافة. كان ولاؤهم للثقافة العربية، يطّوعون النص اليونانى المترجم إلى ثقافة المتلقى وتصوراته للعالم. فالآلهة جمعاً تترجم "إلـه" بالمفرد، و"الملائكة" جمعاً، والناموس بترجم الشريعة. لم تكن الترجمة نوعاً من "التغريب" أى الانبهار بالاغريق كما هـو الحال الآن فى بعض الترجمات الشامية والمغربية التى تقوم على "التغريب" أى الانبهار بالغرب إعجاباً بالثقافة الغربيـة مما يحدث رد فعل أصولى لدى أصحاب الثقافـة الموروثـة باسم الهوية ضد الثقافة الوافدة باسم التحديث [١]. بـل عـن الترجمة تجاوزت الحرفية إلى المعنوية. ثم تجاوزت المعنوية إلى التعليق حذفاً وإضافة. واستعملت النقل أكثر من التعريب حرصاً على نقاء اللغة العربيـة[٢]. ولـم تعـرب إلا أقـل

---

(١) ونموذج هؤلاء المترجمين جورج طرابيشى السورى الأرثوذكسى المقيم فى باريس.

(٢) مثل قاطيغورياس = المقولات، بارى هرمنياس = العبـارة، أنالوطيقـا الأولى = القياس، أنالوطيقا الثانية = القيـاس. ريطوريقـا = الخطابـة. سوفسطيقا = المغالطة، التبكيت. بويتيقا = الشعر. تراجوديا = المأسـاة، =كوموديا = الملهاة. فوزيقا الطبيعيات. ميتافوزيقا = ما بعد الطبيعـة أو الإلهيات، جيومطريا = الهندسة. أسطرونوميا = الفلك ... الخ.

المصطلحات الباقية إلى اليوم: موسيقى، فلسفة.

وبعد الترجمة والتعليق ونشأة المصطلح الفلسفى جاء العرض، التعبير عن الموضوع بأسلوب عربى أصيل، وإعادة كتابة الفلسفة اليونانية خاصة وكأنها تأليف مستقل. ويكون العرض جزئياً، كتابا كتاباً لأرسطو مثل "تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة" للفارابى أو كلياً لكل فلسفة أرسطو مثل "كمية كتب أرسطو" للكندى. وقد يكون العرض جمعاً بين مذهبين بغية وحدة الرؤية. فالحكمة لا تتناقض، والحكيمان لا يتناقضان، والأجزاء تدخل فى الكل مثل "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطليس الحكيم" للفارابى. ثم يدخل الوافد فى الموروث ويتم عرض الحكمة ذاتها بعنصريها مثل "تحصيل السعادة" للفارابى الذى يتحدث فيها الفارابى كحكيم خالد، لا يونانياً ولا عربياً، ويصف السعادة من حيث هى سعادة فى جزء أول ثم "فلسفة أفلاطون" فى جزء ثان يعرض فيه نظرية أفلاطون فى السعادة ثم "فلسفة أرسطو" فى جزء ثالث لعرض نظرية أرسطو فى السعادة. فالبنية هى التى تتحكم فى التاريخ بصرف النظر عما إذا كانت سابقة عليه أو تابعة له.

ثم يستمر التأليف جمعاً بين الوافد والموروث، بين الداخل والخارج، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين أساليب القرآن ومنطق اليونان. فالنحو منطق العرب. والمنطق نحو اليونان[1]. ويبدأ التأليف بتمثل الوافد حتى يتم هضمه والاستفادة منه والتعلم عليه دون رفضه أو احتقاره أو تدميره باعتباره كفراً وزندقة. ثم يدخل تنظير الموروث مع تمثل الوافد، فالوافد يوقظ الموروث من ثباته ويدفعه إلى مزيد التنظير والتعقيل حتى يقارب من عقل الوافد. والعقل هو العنصر المشترك بين الوافد والموروث، عقل اليونان وعقل الوحى. ثم يتعادل تنظير الموروث مع تمثل الوافد فيسير التأليف العربى على ساقين متساويين. ثم يتقدم تنظير الموروث على تمثل الوافد، فالوافد وسيلة وليس غاية. أدى دوره فى تنظير الموروث. ثم يختفى الوافد كلية لصالح تنظير الموروث. فالحضارة الآن احتوت الآخر وضمته وتبدع من تلقاء ذاتها من مخزونها الخاص. وأخيراً يختفى

---

(١) أنظر دراستنا "جدل الوافد والموروث" قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٠٧-١١٨.

تنظير الموروث لصالح الإبداع الخالص اعتماداً على العقل وحده دون ما حاجة إلى "عكازين" أو "سنادتين" أو "دعامتين" خارجيتين، الوافد والموروث بعد أن تحولا إلى طاقة إبداعية خالصة(١).

وإذا ما وجد العرب فيلسوفاً يونانياً ناقصاً أكملوه حتى يبدو فيلسوفاً كاملاً فالكمال مطلب عربى، والحكمة مطلب إسلامى. لذلك نُسبت أجزاء من التاسوعات لأفلاطين إلى أرسطو حتى تكتمل الإلهيات الناقصة لديه. فإن لم يوجد فى النصوص ما يتم به إكمال الناقص انتحلت نصوص جديدة من وضع العرب بروح اليونان. فيثاغورث له "وصية ذهبية". فليس من المعقول أن هذا الحكيم الرياضى الإلهى لا يوصى. وكذلك لسقراط كتاب "التفاحة" فليس من المعقول ألا يوصى سقراط لتلاميذه فى الليلة الأخيرة قبل استشهاده كما فعل السيد المسيح. وأرسطو له مراسلات مع تلميذه الاسكندر، والاسكندر له رسائل متبادلة مع أمه. وأفلاطون

---

(١) من النقل إلى الإبداع مجـ١، النقل جـ١، التدوين، جـ٢ النص، جـ٣ الشرح. مج٢ التحول، جـ١ العرض، جـ٢ التأليف، جـ٣ التراكم. مج ٣ الابداع، جـ١ تكوين الحكمة، جـ٢ الحكمة النظرية، جـ٣ الحكمة العلمية، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

"العهود اليونانية" وأرسطو له "سر الأسرار" الذى دون فيها الحكمة "المضنون به على غير أهله". وله "وصية فى تربية الأحداث" وهو المربى صاحب الجمهورية. ولكل من أرسطو وأفلاطون كتاب فى "السياسة". والقول الدائرى الشهير فى السياسة "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفله المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم" ينسب إلى الفرس واليونان فى آن واحد. فهو جزء من الحكمة الخالدة بصرف النظر عن قائلها. وعندما اكتشف نص "ينبوع الحياة" ادعت كل طائفة تأليفه، اليهود والنصارى والمسلمون قبل أن يتحقق المحدثون أنه لابن جبرول. فثقافة الأندلس واحدة شاركت فيها جميع الطوائف طبقاً لنموذج الوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة.

بل استطاع الحكماء صياغة نوع أدبى ثالث، لا هو يونانى ولا هو إسلامى. يونانى اللفظ، إسلامى المعنى. يونانى الشكل إسلامى المضمون. فالله هو العلة الأولى والمحرك الأول والصورة المحضة والجوهر الخالص.

فحدث تبادل بين الثقافتين اليونانية والإسلامية. اسقط اللفظ الاسلامى واستبدل به اللفظ اليونانى، واسقط المعنى اليونانى واستبدل به المعنى الاسلامى. فالعلة الأولى خالقة للعالم ومدبرة له. وهو ما عرف باسم "التشكل الكاذب"(١).

٤- العولمة التبادلية ذات القطبين.

وتعنى العولمة "التبادلية" ذات الاتجاهين، العولمة المزدوجة، تأخذ وتعطى، تؤثر وتتأثر. فكما أخذت الثقافة العربية الإسلامية من الحضارات المجاورة خاصة اللغة أعطت معانى وتصورات اكمل ومن منظور أوسع، الفرد والجماعة، العقل والقلب، النظر والعمل، المعرفة والأخلاق، الدنيا والآخرة. واستمر ذلك من نشأة الحضارة الإسلامية إلى نهايتها عندما بدأ الغرب اللاتينى فى العصر الوسيط المتأخر يترجم منها. فإذا كانت الترجمة الأولى من الآخر إلى الأنا بفضل النصارى العرب فإن الترجمة الثانية من الأنا إلى الآخر بفضل اليهود العرب والنصارى الآتين خاصة من

---

(١) التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص١٢٣-١٤٦.

الأندلس، فى غرناطة وأشبيلية وقرطبة وطليطلة. وكما أسس المأمون ديوان الحكمة أولاً أسس أسقف طليطلة الأسقف ريموندو ديواناً للترجمة. فقد ظلت اللغة العربية لغة الحياة اليومية فيها على مدى قرنين من الزمان بعد سقوطها. كما تمت الترجمة أيضاً عبر صقلية وجنوب إيطاليا غرباً وبيزنطة شرقاً. وقد ظلت اللغة العربية لغة العلم والتأليف كما كان الحال فى بلاط فردريك الثانى. وكانت البعثات تُرسل من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق. وكانت الأسئلة الفلسفية التى تؤرق الأباطرة لا يجدون الإجابات عليها إلا عند المسلمين مثل "المسائل الصقلية لابن سبعين"(١).

وكما تمت الترجمة الأولى من اليونانية إلى العربية لصالح المتلقى بالحذف والإضافة لتوسيع المنظور اليونانى المغلق إلى منظور إسلامى مفتوح بضم إمكانيات أوسع كذلك تمت الترجمة الثانية من العربية إلى اللاتينية مع الحذف، حذف كل العبارات الدينية وأسماء الجلالة التى اعتبرها

---

(١) أنظر دراستنا: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث، قراءة فى المسائل الصقلية لابن سبعين، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والغرب والحداثة، ص١٤٥-١٦٤.

المترجم أقرب إلى الدين منها إلى العلم. فبدأ العلم ينغلق على نفسه من جراء الفصل بين الدين والعلم، بناء على التجربة الغربية مع الكنيسة. فبدأت تظهر أزمة العلم بعد انتصاره وبعد التمييز بين حكم الواقع وحكم القيمة، مع أن الواقع قيمة، والقيمة واقع.

وظهر لأول مرة فى الفلسفة المدرسية اللاهوت العقلانى عند الجدليين فى فرنسا فى القرن الحادى عشر فى صراعهم ضد اللاهوتيين. الفريق الأول يعتمد على الجدل العقلى البرهانى عند انسليم لإيجاد البراهين العقلية على وجود الله وخلود النفس. وانقلب النموذج من "أؤمن كى أعقل" عند أغسطين إلى "أعقل كى أؤمن" بعد أن كان التناقض أساس الإيمان منذ ترتليان والذى رد إليه كيركجارد اعتباره فى القرن التاسع عشر. وازدهر عند ابيلار فى القرن الثانى عشر التيار العقلانى حتى أنه تم تحكيم العقل فى النص فى كتابه الشهير "نعم ولا" لإثبات تناقض أقوال آباء الكنيسة. وكان المسلم نموذج الفيلسوف فى كتابه الآخر "حوار بين يهودى ومسيحى وفيلسوف". واستمر الحال كذلك عند توما الاكوينى فى الاعتماد على العقل الطبيعى لإثبات

حقائق الدين، وجود الله وخلق العالم وخلود النفس. وبلغ العقل الذروة مرة أخرى عند الرشديين اللاتين، سيجر البرابنتى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، يؤكدون وحدة الوحى والعقل والطبيعة، هذا النموذج الاسلامى الذى كان وراء قيام العلوم الرياضية والطبيعية فى العالم الإسلامى[1]. واستمر العلم الاسلامى نموذجاً للعلم المدرسى عند دنزسكوت ووليم أوكام قبيل العصور الحديثة بعد أن ترجمت الأعمال الرياضية والطبيعية (الكندى)، والكيمياء (جابر بن حيان)، والهندسة والضوء (الحسن بن الهيثم)، والجبر (الخوارزمى)، والفلك (البيرونى). ونقلت تكنولوجيا الرى (عجلات الرى) والحرب (المنجنيق) والاتصالات (البوصلة). كما نترجم نحن الآن العلم الغربى وتقنياته.

واستمر النموذج الاسلامى قبيل العصور الحديثة، فى الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر عند مارتن لوثر الذى تعلم العربية لمعرفة كيف استطاع الإسلام أن يحل معضلات الكاثوليكية. فجاءت البروتستانتية على النموذج

---

(١) أنظر دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩، ص١٠٧-١٣٠.

الاسلامى ومبادئه: الكتاب وحده، حرية التفسير، رفض التوسط بين الإنسان الله، أولوية الإيمان القلبى على الشعائر الخارجية، الدين للوطن. ثم استمر فى عصر النهضة فى القرن السادس فى معركة القدماء والمحدثين وانتصار المحدثين على القدماء باسم التطور والتغير والزمن والتاريخ، والتحول من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، ومن النفس إلى البدن فتم اكتشاف الدورة الدموية، ومن التمركز حول الأرض إلى التمركز حول الشمس فى علم الفلك الجديد، وفى التحول من النص إلى الواقع، ومن الكتاب المغلق، الكتاب المقدس، إلى كتاب الطبيعة المفتوح. العقل مصدر العلم الرياضى، والطبيعة مصدر العلم الطبيعى، والعقد الاجتماعي مصدر السلطة فى المجتمع، والمجتمع المدنى البديل عن الكنيسة.

واستمر النموذج الاسلامى فى القرن السابع عشر فى المنهج العقلى عند ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود". فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. ولا فرق بين شك ديكارت المنهجى وشك الغزالى النفسى "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال". والنظر أول الواجبات عند المعتزلة، ومناط التكليف عند

الفقهاء، وأساس النقل عند الحكماء بل والفقهاء كما قال ابن تيمية "درأ تعارض العقل والنقل"، "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"، وما لا دليل عليه يجب نفيه ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾. واستمر العقل عند اسبينوزا مطبقاً إياه فى الموضوعات التى استثناها ديكارت من المنهج مطبق فيها "الأخلاق المؤقتة". وانتهى إلى إثبات التحريف فى الكتاب المقدس، وأن النبوة ليست حكراً على اليهود وحدهم، وانتهاء عصر المعجزات، ونقض العهد الأحادى المطلق المجانى بين الله وبنى إسرائيل لصالح عهد تعاقدى روحى مشروط بتقوى الله وطاعته كما هو الحال فى الإسلام. ورفض الحكم الثيوقراطى لصالح "مواطن حر فى دولة حر" وهو الشورى قبل أن تظهر الديموقراطية فى الغرب كنظام سياسى، فالإمامة عقد وبيعة واختيار[1].

واستمر النموذج الاسلامى فى المنطق الجديد عند بيكون "الآلة الجديدة" مؤسساً منهج التجريب الحديث الذى أسسه المسلمون عند جابر بن حيان، والكندى والرازى وابن سينا

---

(١) أنظر ترجمتنا: اسبينوزا "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

وابن رشد فى الطب والصيدلة. وهو منهج الأصـــوليين فـــى التعليل قبل وضع جون استيوارت مل مبـــادئ الاســـتقراء[١].

وهو ما سماه الشاطبى "الاستقراء المعنـــوى" لأن الأجـــزاء لا تكوّن الكل، والنوازل لا تنشئ القاعـــدة. وقـــد بـــدأت أزمـــة الاستقراء فى الغرب بفصل الاستنباط عن الاستقراء، وإبعـــاد العقل عن الحس وكما لاحظ لاشيلييه فى "أســـس الاســـتقراء" وكما نقد كلود برنار فى "المـــدخل إلـــى الطـــب التجريبـــى" وهوسرل فى الجزء الأول من "بحوث منطقية" فى نقد المنطق التجريبى.

ولم تبتعد مُثل التنوير فى القـــرن الثـــامن عشـــر عـــن الأصول الخمسة عند المعتزلة ولا عن نموذج الحكمـــة عنـــد الفلاسفة أو المصالح العامة عند الأصوليين[٢]. فالعقل والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم هـــى نفســـها المثل التى قامت عليها الحضارة الإسلامية. اكتشـــفها الـــوعى الأوربى فى صراعه ضد المعجزات والإقطاع والقهر والظلم

---

(١) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ونقـــد المســـلمين للمنطق الأرسطوطاليس، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧.

(٢) أنظر بحثنا: نحن والتنوير، الدين والثورة فـــى مصـــر ١٩٥٢-١٩٨١، جـــ٢ التحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٤٧-٦٦.

الاجتماعى والعودة إلى الماضى بالرغم من نقد فلاسفة التنوير القضاء والقدر والاستبداد الشرقى والنظم الثيوقراطية وهو ما ينقده الإسلام أيضاً. بل إن الجدل الهيجلى لا يبعد عن جدل الوحى، من اليهودية، الشريعة، إلى المسيحية، المحبة، إلى الجمع بين الاثنين فى الإسلام، ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به. ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾. والدولة عند هيجل، الروح فى التاريخ، والمطلق فى المجتمع أشبه بالحاكمية عند الحركات الأصولية. وإعطاء الأولوية للفنون السمعية على البصرية أقرب إلى النظرية الإسلامية[١]. والوحدة المطلقة عند شلنج أقرب إلى قراءة جديدة لابن عربى. ولم تبدأ الأزمة فى الغرب إلا فى القرن العشرين عندما بدأ يخبو النموذج الإسلامى ويخف الباعث الأول للعصور الحديثة ومقاربتها على النهاية.

فإذا كان الوحى قد أعطى الحقائق حدساً فإن العقل وجد البراهين على صدقه فى الحضارة الإسلامية. ووجدت الطبيعة والتجربة والواقع البراهين على صدقه فى الحضارة الغربية،

---

(١) Hegel's Aestlietics Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian bookshop, Cairo, ١٩٩٧ PP. ١١٥–١٢١.

نظراً لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. فالحضارة الغربية تقوم في دوافعها على بواعث إسلامية، تطابق العقل والطبيعة، نظراً لأن تدوين الوحى لم يصمد أمام النقد التاريخى، وأقوال الكنيسة لم تصمد أمام النقد الفلسفى.

ومن ثم فإن تيار "أسلمة العلوم" الذى يقوم على استيراد العلم من الغرب ثم قراءته قراءة إسلامية عن طريق وضع نظارة النص عليه لا يعرف أن هذا العلم فى بواعثه، معرفة قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع وقوانين التاريخ علم إسلامى فى بداياته وليس فى نهاياته، فى مقدماته وليس فى نتائجه. فالبحث عن الحقيقة أقرب إلى الحقيقة من أخذها جاهزة ثم الحكم عليها بمقاييس خارجية. ما يحدث حالياً هو نقل العلم الغربى بلا تمحيص ثم انتقاء نص قرآنى أو حديث نبوى وإلصاقه عليه. فإذا كانت النتيجة إيجاباً كان القرآن أسبق من العلم الغربى فى اكتشاف الحقائق العلمية وإن كان سلباً كان القرآن على حق والعلم الغربى على باطل لأن الوحى لا يخطئ، فى حين أن علم البشر يخطئ. والرهان كله على المؤوِل والمنتقى الذى يستطيع أن ينتقى ويؤول العلم الغربى والنص الدينى فيحدث الاتفاق أو الاختلاف بينهما. فإذا كان

النص الدينى يحتوى على العلم الغربى فلماذا لم يعلن عن ذلك من قبل؟ وإن كان العلم الغربى خاطئاً فلماذا لم يعــط الــنص الدينى العلم الصحيح من قبل؟ وبهذه الطريقــة يكــون للعلــم الغربى الريادة والاكتشاف، ويكون النص الدينى مجرد تــابع له. وماذا يحدث إذا ما تغير العلم الغربــى وأتــى بالنظريــة المضادة بعد أن كان النص الدينى قد اتفق معه، فهل يتغير فهم النص وتأويله حتى يتفق مع النظرية المضادة الجديدة؟ وبهــذه الطريقة يضيع ثبات النص ويصبح متحولاً بالتحول العلمــى. وتصبح كل الحقائق متغيرة ولا ثبات لأى منها وهو ما يضــاد العقائد الثابتة للدين. ويصــل الأمر إلى منتهاه عندما يُعلن أن الله سخر الغرب لنا، نأخذ علمه ولدينا الدين فنفوز بالحسنيين، الدنيا والآخرة، فى حين أن الغرب يفوز بالدنيا دون الآخــرة. فنسجل نقطة زائدة عليه. ولما كانت الدنيا بمفردهــا خاســرة يخسر الغرب. ولما كانت الآخرة دون الدنيا خاســرة نكســب نحن باسم الكسل والتبعية.

وربما يعود الغرب الآن إلى اكتشاف مصــادر أخــرى للمعرفة غير نفسه، فى الشــرق القديم وفى الثقافات النقيضة، راداكرشنان، بوذا، أو الإسلام الصوفى أو فى الإيقاع الأفريقى

لعله يستطيع أن يجد باعثاً جديداً على الإبداع[1]. فالحضارة الغربية ليست إبداعاً على غير منوال وبدون أصول سابقة. فحضارات ما بين النهر، وكنعان، ومصر القديمة، والهند كلها كانت مصادر "للمعجزة" اليونانية. وفى التاريخ لا شئ يحدث من لا شئ.

٥- العولمة كأحد أشكال الهيمنة الغربية.

ومنذ اقل من عقد من الزمان استشرى فى الثقافة العربية مفهوم العولمة Globalization، المشتق من لفظ الكوكب بالإنجليزية لذلك يترجم أيضاً الكوكبية أو Mondialization المشتق من لفظ Monde بالفرنسية أى العالم. وتتداخل معه ألفاظ المدينة الكونية Cosmopolism أى العالم قرية واحدة. ولا يوجد مفهوم فى الفكر العربى المعاصر وجد هذا الكم الهائل من الشرح والتعليق بالبحوث والندوات المحلية والمؤتمرات كما وجد هذا المفهوم.

والحقيقة أنه ليس مفهوماً بل لفظاً يشرع على مستوى

---

(١) وهذا ما يتضح فى الموسيقى الغربية المعاصرة وإدخال الربع تون وموسيقى الإيقاع وألحان الشرق عند دبيوسى وراڤل وسترافنسكى.

الفكر والأيديولوجيا لحدث وقع عام ١٩٩١، سقوط الأنظمـة الاشتراكية فى أوربا الشرقية والاتحـاد السـوفيتى ونهايـة عصر الاستقطاب، وانتصار الرأسمالية سلباً، بغياب البـديل الآخر، وليس لمقوماتها الذاتية. فهو مفهوم تبريرى بعـدى، تشريعاً لحدث وليس مفهوماً قبلياً نظرياً سابقاً على الحدث.

وهى ليست قدراً تاريخياً أو حتمية كونية بـل حـدث طبيعى نتيجة لسيادة الداروينية الاجتماعية على الأيديولوجية الاشتراكية والتسلط القيصرى على النظم الاشتراكية التى لم تمر بفترة ليبرالية كما مر الغرب، وتحولت من القيصـرية الإقطاعية إلى الاشتراكية وديكتاتوريـة البروليتاريـا. هـى حصيلة أفعال البشر وتراكماتها عبر ثلاثة أربـاع القـرن. وكان الوقت قد فـات للمصـارحة والمكاشـفة وتصـحيح الأخطاء. وهى دورة طبيعية فى تاريخ البشر ﴿**وتلك الأيـام نداولها بين الناس**﴾.

والعولمة الغربية ظاهرة اقتصادية سياسـية إعلاميـة وليست ظاهرة حضارية كما هـو الحال فى الثقافة العربيـة الإسلامية. هى أحد أشكال الهيمنة الغربيـة الحديثـة وأحـد أشكال التعبير عن المركزية الأوربية التى تقوم لـيس فقـط

على تراكم الخبرات البشرية من الشرق إلى الغـــرب، مـــن الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهـــرين ومصـــر وكنعـــان واليونان والرومان والعرب واللاتين فى العصـــر الوسيط بل على عنصرية دفينة تقوم على اللـــون، الأبـــيض أفضل من الأسود (أفريقيا) والأســـمر (أمريكـــا اللاتينيـــة) والأصفر (آسيا). تقوم على علاقة القوى بالضعيف والغنـــى بالفقير، والسيد بالعبـــد، وصـــاحب رأس المـــال بالعامـــل والمستهلك، والعالم بالجاهل، والمتحضر بالبدائى، والمتقـــدم بالمتخلف، والحديث بالقديم، والعالمى بـــالمحلى، والعـــولمى بالوطنى.

هى ظاهرة اقتصادية أولاً مثل طبيعة النظام الرأسمالى بالرغم من أن الليبرالية نظرية سياسية قبل أن تكون مـــذهباً اقتصادياً، تجميع رأس المال فى الدول الصـــناعية الكبـــرى، مجموعة السبع، وتأســـيس الشـــركات العملاقـــة المتعـــددة الجنسيات، وإسقاط الحواجز الجمركية التى تفرضها الـــدول المستقلة على البضائع المستوردة، وإخضاع العالم كله إلـــى منظمة التجارة العالمية، وقوانين السوق الحر الذى يقوم على المنافسة والربح وإقامة الصناعات فى المناطق ذات الأيـــدى

الرخيصة خارج المركز حيث يمكن دفن النفايات والـتخلص من تلوث البيئة. ونظراً لارتباط الاقتصاد بالنظـام المـالى الدولى تدخل البورصات لتحويل رؤوس الأموال بالمليارات فى اليوم الواحد لإحداث هزات فى أسعار العملات وانخفاض لها خاصة عملات الدول التى تنافس مجموعة السـبع مثـل النمور الأسيوية.

وهى ظاهرة سياسية ثانياً تبغى تحويل العالم كله إلـى قرية واحدة وإسقاط السيادة الوطنية للدول القومية واستعمال المنظمات الدولية كأداة لفرض العقوبات على الـدول التـى تشق عصا الطاعة على نظام العـالم الجديـد ذى القطـب الواحد، وفرض الحصار الجوى والبحرى عليها، والتهديـد بالغزو العسكرى مثل حصار العراق وليبيا وتهديد السـودان وإيران، وتفتيت يوغوسلافيا والدور على أندونيسـيا وربمـا الهند، وهو ما يخطط للوطن العربى أيضاً تكفيراً عن قومية الستينات، ومناهضة الاستعمار والصهيونية، وتكـوين كتلـة العالم الثالث فى عصر الاستقطاب. العولمة إذن ليسـت ذات اتجاه واحد، التجميع والتوحيد والضم نحو المركز بـل ذات اتجاهين، وحدة المركز وتشرذم الأطـراف، ومناهضـة أى

تجمع إقليمى آخر يحتمل أن يكون قطباً ثانياً، والعودة إلى نظام الاستقطاب. الوطن العربى فى عصر العولمة لا يكون كلاً واحداً أو تجمعاً مستقلاً بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف مهدد بالتقسيم إلى شيعى وسنى فى العراق والخليج، عربى وبربرى فى المغرب العربى، علوى ودرزى فى سوريا، مارونى وسنى فى لبنان، زيدى وشافعى فى اليمن، وهابى قديم ووهابى جديد فى شبه الجزيرة العربية، إباضى وسنى فى عمان، مسلم وقبطى فى مصر، شمالى وجنوبى فى السودان، سلفى أصولى وعلمانى حدثى فى الجزائر، بدوى وحضرى، فلسطينى وأردنى فى الأردن، قومى وقطرى على مدى الساحة العربية. وبالتالى تصبح إسرائيل الدولة الطائفية الكبرى فى المنطقة، وتحصل على شرعيتها باسم اليهود ضد لا شرعيتها كاستعمار استيطانى وشوفينية قوميات من مخلفات القرن التاسع عشر.

ليست العولمة ظاهرة حديثة فقط فى العقد الأخير بل تمتد جذورها إلى بدايات تكوين الغرب القديم فى العصر اليونانى الرومانى. فقد أراد الإسكندر بفتوحاته واندفاعه نحو الشرق تكوين امبراطورية يونانية وإنهاء عصر الاستقطاب

اليونانى الرومانى غرباً والفارسى شرقاً بقيادة أثينـا. عـالم واحد، ولغة واحدة، وثقافة واحدة باسـم التنـوير اليونـانى والعقل اليونانى حتى لقد اعتبرته بعض الكتابات المنحولة من الحضارة الإسلامية نبياً مـن أنبياء الله، ربمـا ذو القـرنين المذكور فى القرآن، الداعى للتوحيد، المجاهد فى سـبيل الله. وحاول الفرس ذلك مندفعين نحو الغـرب، واحتـل قمبيـز مصر، وحارب كسرى قيصر، ولكن لم يقدر له النجاح ممـا أعطى الغرب فى أصوله ثقة بالنفس. واستمر الرومان فيمـا بدأه اليونان. واستولت روما على العالم القديم، على شـاطئ البحر الأبيض المتوسط، فى الجنـوب والشـمال، والشـرق والغـرب باسـم ***Pax Romana*** أحـد مصـادر ***Pax Americana***.

ولم يكن الصراع من أجل العولمة بين الشرق والغرب وحده بل أيضاً بين الشمال والجنوب، بين روما وقرطاجنـة، بين أوغسطين ودوناتوس، بين القيصر وهانيبال، بين أوربـا وأفريقيا على زعامة العالم الرومانى ثـم العـالم الرومـانى المسيحى. وعاد الصراع من جديد بـين الشـرق والغـرب والشمال والجنوب معاً أثناء الغزو الصليبى فـى العصـور

الوسطى عندما اجتمعت الدول الأوربية "المسيحية" تحت دعوى إنقاذ بيت المقدس من أيدى المسلمين من أجل السيطرة على الشرق بعد أن عزت السيطرة على المغرب وبقى الأندلس صامداً بمدنه المستنيرة، اشبيلية وقرطبة وغرناطة. وكانت طليطلة قد سقطت من قبل. ولم ينجح الغزو الصليبى فى تركيز العولمة الغربية فى أحد أشكالها القديمة.

وبعد سقوط غرناطة فى القرن الخامس عشر عام ١٤٩٢ عام مؤتمر مدريد واستسلام العرب المحدثين كما استسلم العرب القدماء بدأت العولمة الأوربية فى العصور الحديثة بمساعدة الخرائط العربية والملاحين العرب بالالتفاف حول العالم القديم من المحيطات حول أفريقيا إلى آسيا. فتم اكتشاف العالم الجديد، وسميت جزره قبل القارة الجديدة جزر الهند الغربية. بدأت المركزية الأوربية الحديثة بما سمى "الكشوف الجغرافية" وكأن العالم القديم لم يوجد قبل قدوم الرجل الأبيض ومعرفته به، توحيداً بين الوجود والمعرفة "أنا أرى فهو إذن موجود".

واستمر الخروج الأوربى خارج حدوده فى القرن

السادس عشر عصر تكوين القوميات الأوربية بعد الإصلاح الدينى فى القرن السابق. ونشأت المدن التجارية الكبرى خاصة فى إيطاليا. وأصبحت التجارة عبر البحار أحد مظاهر العولمة التجارية Mercantilism. بدأ الوعى الأوربى يتصدر العالم منذ القرن السابع عشر الكوجتيو الديكارتى "أنا أفكر فأنا إذن موجود". الأنا مركز العالم. وتأكدت مرة ثانية عند كانط فى "الثورة الكوبرنيقية". الذات مركز العالم والعالم يدور حولها كما تدور الأرض حول الشمس. وخرج نابليون فى القرن الثامن عشر، الاسكندر الأكبر الثانى، مجسداً روح الثورة من أجل تصديرها وإنشاء الجمهورية الشاملة La République Universelle. باسم التنوير، العقل وحقوق الإنسان وتحت شعار الحرية والإخاء والمساواة والعلم المثلث الألوان.

ولما انحسرت الثورة وعادت فرنسا إلى حدودها الطبيعية تكاتفت القوى الغربية كلها فى القرن التاسع عشر، ذروة الاستعمار الأوربى الحديث، وأعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية على اقتسام العالم القديم ابتداء من احتلال فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠، واحتلال بريطانيا للهند من قبل، والقضاء على

إمبراطورية المغول. ثم احتلال أفريقيا وآسيا على مدى قــرن من الزمان حتى هزيمة تركيا فى الحرب الأولـــى ١٩١٤-١٩١٨. وكان الوطــن العربى كله قد وقع تحت الاحــتلال البريطانى والفرنسى والإيطالى(١).

وبالرغم من أن حركات التحرر الوطنى قد استطاعت فى القرن العشرين التحرر من الاستعمار إلا أنها تراجعــت بعد إنشاء الدول الوطنية الحديثة، وزادت تبعيتها للغرب فــى الغذاء والسلاح. وتحول زعماء التحرر الــوطنى أو الجيــل الثانى لهم إلى نظم قمعية تسلطية. فتفرقت قــوى المقاومــة والجبهة الوطنية إلى أحزاب متصارعة، الحزب الواحد فــى الحكم وأحزاب المعارضة فى السجون. وقــد ســهل ذلــك للعولمة سيادتها على الدول المتحررة حديثاً من الاســتعمار حيث وجد حكامها فى الحليف الجديد خير حليف ضد القوى الوطنية المعارضة، إسلامية أو ناصرية فى حالــة الــوطن العربى، باسم الاقتصاد والرخاء والخصخصة ونظام العــالم الجديد وثورة الاتصالات والعالم قريــة واحــدة. فــالحليف

---

(١) أنظر دراستنا: إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مراجعة وحواء جمــال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣). حوار الأجيــال، دار قبــاء، القــاهرة ١٩٩٨ ص٢١١-٢٢٨.

الخارجى خير دعامة للنظم السياسية كبديل عن الحليف الداخلى، قوى المعارضة الوطنية.

٦- المفاهيم المساندة لتأسس العولمة في المركز.

ومفهوم العولمة "العولمة" ليس بمفرده بل تصاحبه عدة مفاهيم أخرى للمساندة. فهو المفهوم الرئيسى الذى يحتاج إلى مفاهيم أخرى تجره وتصحبه وينزلق عليها. وكلها مفاهيم تنتجها أجهزة الاستخبارات الأمريكية ومراكز الأبحاث التى وراء صنع القرارات فى الولايات المتحدة. منها "نهاية التاريخ" وكأن الرأسمالية قد انتصرت إلى نهاية الزمان. فالتاريخ توقف، والزمان انتهى، وعقارب الساعة لم تعد تدور، وحتى لا يبقى أمل فى عودة الاشتراكية أو نقد الرأسمالية. مع أن الرأسمالية لم تنتصر بل النظم الشمولية هى التى انهارت، فهو انتصار سلبى. وبغير مقارنة مع النظم الشمولية مظاهر التفسخ فى المجتمع الرأسمالى يعرفها أهل الاختصاص، زيادة التضخم ومعدل البطالة، والفقر، والجريمة، وأزمة الطاقة، ورفض قيم الاستهلاك، وزيادة معدل الانتحار. وفى الوطن العربى لا يوجد إحساس بنهاية

التاريخ. بل ببداية التاريخ بعد حركات التحرر الوطنى، وبناء الدول الوطنيـــة الحديثـــة، ومظـــاهر الصـــحوة الإســـلامية والمقاومة فى جنوب لبنان وفى فلسطين وكشـــمير وأوربـــا الشرقية وأواسط آسيا، واستقلال جنوب أفريقيـــا، والثـــورة الإسلامية فى إيران وأندونيسيا، واستعادة ماليزيـــا لعملتهـــا الوطنية، والهبات الشعبية فى الوطن العربـــى والانتفاضـــة الفلسطينية.

ومنها أيضاً "العالم قرية واحدة" أو العالم قرية شـــاملة Global village وهى صورة رمانية لعـــالم الاتصـــالات المترابط لرجال الأعمال الذى يستطيع عن طريـــق وســـائل الاتصال الحديثة وشبكات المعلومات والهواتـــف النقالـــة أن يشعر أن العالم كله بين يديه على شاشة صغيرة بل أن يحول العالم الخارجى داخلها فيما يسمى بالواقع الممكـــن Virtual Reality. والحقيقة أن البشر فى هذا العالم لا يعيشون لحظة زمنية واحدة أو فترة تاريخية واحدة. هناك قبائل تعيش مـــن أجل قتل بعضـــها البعض Genocide، تأكل لحـــم بعضـــها البعض. وأخرى فى الأدغال وقبائل فـــى الصـــحراء وآلاف المعتقلين السياسيين والمعذبين فى السجون وفقراء النجوع لا

تعلم عن ثورة الاتصالات شيئاً. عالمها قرية واحدة هى قبيلتها وأحراشها. كما أن ثورة الاتصالات تنظم المعلومات المتراكمة لكثرتها ولا تبدع علماً جديداً. هى نظام إلكترونى فعال للفهرسة بدلاً من الملفات القديمة. وفرق بين المعلومات والعلم. المعلومات معروفة سلفاً أما العلم فهو الجديد، القراءة لما بين السطور. المعلومات نقل، والعلم إبداع. المعلومات خارج الذهن والعلم داخله. يمكن احتكار المعلومات ولكن العلم مرهون بالإرادة والحرية الإنسانية. لا تتجاوز المعلومات الأشكال التقليدية للنقل، النقل من مكان إلى مكان، ومن شخص إلى شخص. هى شفرة ورموز تفقد الواقع قيمته والاتصال به اتصالاً مباشراً. يمنع من الحوار بين البشر والتقابل بين البشر لا يزيد عن كونه تكنولوجيا خاضعة لكل فيروساتها وسرقتها(١).

ومنها "السوق" وقوانين السوق، واقتصاديات السوق، الربح والتسويق وقيم الاستهلاك والتوزيع. فمازال المشروع الغربى يقوم على أكبر قدر ممكن من الإنتاج لأكبر قدر من الاستهلاك لأكبر قسط ممكن من السعادة. والإنتاج مشروط

(١) أنظر بحثنا: ثورة الاتصالات، السياسة الدولية، القاهرة، يناير ١٩٩٨.

بأزمة المواد الأوليـــــة، والطاقـــة. والاســـتهلاك مشـــروط بالتوزيع والأسواق وغياب المنافسة. والسعادة بعيدة المنـــال. ففى مجتمعات الوفرة والرفاهية مثل المجتمعات الاسكندنافية يوجد أكبر معدل للانتحار. والجريمـــة المنظمـــة والعنـــف والاغتصاب والعزلة والجنون كلها مظاهر للشقاء.

إن مفهوم "العولمة" نفسه الذى ينزلق على هذه المفاهيم المساندة يقوم على التقابل بين المركز والأطـــراف. فأوربـــا على شرق الأطلنطى وأمريكا على غربه، واليابان فى أقصى الشرق يكوّنون قلب مجموعة الدول الصناعية الســـبع فـــى مقابل باقى أسواق أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية حيث المواد الأولية والطاقة. ويمكن مقابلته بمفاهيم أخرى مـــن خـــارج المركز مثل الاعتماد المتبادل Interdependence، التعاون الإقليمى Regionalism مثل مجـــالس التعـــاون، اللجـــان المشتركة، السوق العربية المشـــتركة، مجموعـــة الثمانيـــة، مجموعة الخمسة عشر التى تضم بعض دول أفريقيا وآســـيا، السوق الأوربية المشتركة، منظمة جنوب شرق أسيا، الشرق أوسطية، المتوسطية. وكل مفهوم ليس بريئاً كما أن العولمـــة ليست مفهوماً بريئاً أيضاً. فالشرق أوسطية باب خلفى لادخال

إسرائيل فى النظام العربى كأداة للتحديث بدلاً مــن مصـــر. والمتوسطية باب خلفى لاخفاء الصراع بين الشمال والجنوب على شاطئ البحر.

وأخطر ما فى العولمة ليس مضــمونها بــل آثارهــا الجانبية السلبية وما تحدثه من رد فعل عليها من الحركــات الأصولية التى تقف فى مواجهة التغريب وقيم الاســتهلاك. فيشق الصف الوطنى. فريق يخوّن فريقاً، وفريق يكّفر فريقاً. وقد يصل الأمر حد الاقتتال بالسلاح كما هــو الحــال فــى الجزائر. وبدلاً من تطوير المجتمع وتنميتــه يــتم تطــوير النخبة، بينما تظل الجماهير تقليدية، تطوير قطاع الأعمال فى وسط ثقافة تقليدية محافظة، فتشتد محافظتها يوماً وراء يوم. ومن آثارها أيضاً نهاية الــدول الوطنيــة والأيــديولوجيات القومية لصالح الشــركات العــابرة للقــارات، والتضــحية بالأيديولوجيا لصالح التكنولوجيا، وضــياع معــالم الهويــة والوطنية والقومية. وتزداد المسافة بين الأغنيــاء والفقــراء اتساعاً. وكلما ازداد الغنى ازداد الفساد والرشــوة وتهريــب الأموال إلى الخارج، والتهرب من الضرائب. وإذا كان فــى العولمة بعض الفائدة الوقتية فإنهــا تكــون لطبقــة واحــدة،

مرتبطة بالخارج، ولا تنـــال الطبقات الشعبية إلا الفتات. أما الخدمات، الطرق السريعة والاتصالات فلا تستفيد منهـــا إلا الطبقات المتوسطة.

٧- المفاهيم المساعدة لتصدير العولمة إلى الأطراف.

ويسهل تصدير "العولمة" من المركز إلى الأطراف عن طريق مفاهيم أخرى مساعدة مثل الحكـــم أو الإدارة العليـــا Governance، المجتمع المدنى، الأقليات، حقوق الإنســـان، المرأة، صراع الحضارات، ما بعد الحداثـــة وغيرهـــا مـــن المفاهيم التى ينشغل بها الفكر العربـــى المعاصـــر بالشـــرح والتلخيص والعرض والتأليف دون أن يكتب هو نصاً ويبدع هو مفاهيمه التى تعبر عن مرحلته التاريخية وتترك الآخرين يعلقون عليها ويشرحونها ويعرضـــونها. فـــالنص والشـــرح دلالات على صراع القوى بين الحضارات. الـــنص أقـــوى والشرح أضعف لأنه يدور فى فلك النص. والنص أقوى لأنه هو الذى يحدد موضوع الشرح.

يعنى "الحكـــم" أو "الإدارة العليـــا" أن الدولـــة أشـــبه بالمؤسسة أو الشركة يديرها متخصصون فـــى فـــن الإدارة

وليس بالضرورة حكاماً وطنيين يضعون سياسات أكبر مـــن حجمها، ديماجوجية غير قادرة على التنمية واستهلاك محلى سرعان ما ينهار. الدولة فى حاجـــة إلـــى خبـــراء دوليـــين وموظفين كبار من المنظمات المالية الدولية للتخطيط ووضع الوصفات وتشخيص الأمـــراض. فهـــى أصـــحاب رؤوس الأموال مثل البنك الدولى وصندوق النقد الدولى منذ صندوق الدين الذى أشرفت عليه القوى الغربية فى عصر إســـماعيل فى مصر. الدولة يديرها رجال الأعمال الناجحون، اقتصـــاد دون سياسة، إنتاج دون تنظير، تكنولوجيا دون أيديولوجيا. لا فرق بين دولة وأخرى، الكل يخضع لنفس الإدارة. فالاقتصاد إدارة، والسياسة إدارة. وأهم مؤسسة تعليمية هى كليـــة إدارة الأعمال. وإن نجاح النظم الرأسمالية بالإدارة. وفشل الـــدول الوطنية سوء الإدارة، والبيروقراطية والتحايل على القانون، وكثرة الموظفين غيـــر الأكفـــاء للعمـــل الواحـــد، مـــع أن البيروقراطية فى كـــل المجتمعـــات، لا فـــرق بـــين ناميـــة ومتطورة.

ويعنى "المجتمع المدنى" البديل عن الدولـــة القـــاهرة الظالمة المتسلطة الفاسدة التى تقوم على القوانين الاســـتثنائية

والأحكام العرفية وقوانين الطوارئ وتزويـــر الانتخابـــات. قـــوة الدولة هى السبب فى ضعف المجتمع. والحل هو تقوية المجتمع المدنى حتى يقف أمام جبروت الدولـــة، وتشـــجيع المنظمات الأهلية غير الحكومية كبديل عن المؤسسات ومن أجل حشد الطاقات وتنظيم الجهود خارج الدولة ومؤسساتها. ولا فرق بين تكفير الدولة عند الأصوليين واستبعادها عنـــد العلمانيين. وهو يتفق مع العولمة التى تريد زحزحة الدولـــة الوطنية والإرادة الوطنية المستقلة أو على الأقـــل إضـــعافها حتى ترفع الحواجز الجمركية وتذوب فى اقتصاديات السوق. والقضية الرئيسية فى المجتمع المـــدنى هـــى الديموقراطيـــة وليس إعادة توزيع الدخل، والليبرالية وليســـت الاشـــتراكية. فأقوى دعامة لاقتصاد السوق هى الليبرالية فى الـــداخل لأن الاشتراكية ارتبطت بتوجيه الدولة. وإن عصر عبد الناصر، وتيتو، ونهرو، وبومدين، وسوكارنو، ونكروما وســـكوتورى قد انتهى إلى غير رجعة، وكأن الدولـــة الوطنيـــة المســـتقلة والمجتمع المدنى نقيضان لا يجتمعان، وكأنه يستحيل وجـــود دولة قوية ومجتمع مدنى قـــوى عـــن طريـــق المؤسســـات الدستورية والرقابية.

ويذاع أيضاً مفهوم "الأقليات" وتعنى الملـل والنحـل والأعراف والطوائف والعشائر، "الموزايك" Mosaic الـذى منه يتكون الوطن العربى. فبما أن النظم السياسية فى الوطن العربى تقوم على القهر، فمن الطبيعـى أن تقهـر الأغلبيـة الأقلية، المسلمون الأقباط فى مصر، والسـنة الشـيعة فـى الخليج، والعرب البربر فى المغرب العربـى، والشـماليون الجنوبين فى السودان، والبدو الحضر فى الأردن، والنجديون الحجازيين فى شبه الجزيرة العربية، والأباضيون الأشـاعرة فى عُمان، والسنيون الموارنة فى لبنان، والعرب الأكراد فى العراق، والشوافع الزيدية فى اليمن، والعرب الأفارقـة فـى الصومال، والسلفيون العلمانيين فى كل مكان. مما يولـد رد فعل عند الأقليات فتقوم باضطهاد الأغلبية مثـل اضـطهاد العلويين للسنة فى سوريا. ومن ثم تصـبح إسـرائيل دولـة طائفية لحماية الأقلية اليهودية وسط الأغلبية العربيـة مـن المحيط إلى الخليج. وتنال شرعية الطائفية بدلاً من لا شرعية الاستعمار الاستيطانى والتوسع والغزو واقتلاع الفلسـطينيين من أراضيهم. وتتفكك الدول باسم حقوق الأقليـات لصـالح العولمة، وحدة المركز فى مقابل تجزئـة الأطـراف. وهـو

مفهوم كمى خالص غريب على الوطن العربى الـــذى يقـــوم على التعددية بين مختلف التيـــارات والاتجاهـــات الفكريـــة والسياسية ومساواة الجميع فى الحقـــوق والواجبـــات أمـــام القانون.

وانتشر مفهوم "حقوق الإنسان" وذاع صـــيته، حقيقـــة مطلقة لا ينكرها إلا جاحد أو كافر أو همجى، تراث إنســـانى عام، وأفضل ما أنتجت الثورة الفرنسية فى الإعـــلان الأول، وأفضل نتيجة فى نهاية الحرب الأوربية الثانية عـــام ١٩٤٥ فى الإعلان الثانى. فالإنسان الأوربى قد خرج منتصراً مـــن براثن الملكية والإقطاع فى الثورة الفرنسية فى القرن التاسع عشر، متحرراً من النازية والفاشية فى القرن العشرين. وهو مفهوم فردى خالص يقوم على الفلسفة الليبرالية، حرية الفرد، الفرد باعتباره مركز العالم "أنا حر" ولـــيس علـــى مفهـــوم جماعى. وعلى نفس المفهوم قامت الرأسمالية والفوضـــوية. وقد أبدعت ثقافات أخرى "الإعلان العالمى لحقوق الشعوب" فى الجزائر عام ١٩٧١ تعبيراً عن حق تقريـــر المصـــير، وحق كل شعب فى أن يعيش حراً مستقلاً على أرضه تأكيداً نظرياً لحركات التحرر الوطنى فى الخمسينات والســـتينات.

ويقوم على مفهوم جماعى، حـق الجماعـة دون أن يكـون بالضرورة نقيضاً لحق الأفـراد. وهـو إغمـاض للأسـس الاجتماعية والثقافية لحقوق الإنسان، وتجنب لنقد ممارسـتها فى الواقع الغربى، حقوق الإنسان الأبيض دون حقوق السود والأقليات والعمالة المهاجرة.

ومن ذلك أيضاً قضية "حقوق المرأة" أو مـا يسـمى بقضية Gender التى ليست لها نظيراً فى اللغة العربية مما يدل على أن المفهوم نفسه وافد عليها. هناك قانون الأحـوال الشخصية القديم الذى تعانى منه الأسـرة الآن فيمـا يتعلـق بحرية الانتقال للزوج، وحضانة الأطفال، وقضايا الطـلاق، وتعدد الزوجات والإضرار بالزوج. هناك قضـايا خاصـة بالميراث والشهادة والقضاء والإمامة فى الفقه القـديم فـى حاجة إلى إعادة نظر الفقهاء المحدثين منعاً لإلحاق الضـرر بالزوج. وإن تصور القضية الاجتماعية على أنهـا قضـية المرأة فى مواجهة الرجل للتحرر منه لهو تبسـيط لقضـايا التغير الاجتماعى. فالمرأة والرجل كلاهما يجمعهما مفهـوم المواطن. فكيف فى ثقافة مازال يغيب عنها مفهوم المـواطن وهو المفهوم الرئيسى؟ويتم النضال الـوطنى علـى أسـاس

مفاهيم فرعية ليس لها أية دلالة اجتماعية أو سياسـية. وإن أدبيات "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" و"حقـوق المـرأة"، و"الأدب النسائى"، و"الحركة النسوية" لهى أدبيات منقولة من الغرب فى إطار النقل العام من الغرب واعتبار الغرب نمطاً للتحديث فى الثقافة والسياسة والاجتماع. ولا تتفـرد الثقافـة العربية بذلك. مثلها مثل ثقافات الشرق، مثل اليابان حيث يتم تقسيم العمل بين الرجل والمرأة دون أن ينافس أحدهما الآخر فى مملكته.

وأخيراً يأتى مفهوم "صراع الحضارات" ليشـغل بـه الغرب ومراكز أبحاثه المجتمعات الشـرقية التـى مازالـت مرتبطة بتراثها ولم تقطع معه كما فعـل الغـرب كغطـاء للصراع الاقتصادى والسياسى بين الشرق والغـرب. ففـى عصر العولمة وهى أحد أشكال الهيمنة الغربية يتم التسـتر عليها بصراع الحضارات، الحلف الاسلامى، البـوذى فـى مقابل الحلف اليهودى المسيحى. حتـى ينشـغل الشـرقيون بالديانات والثقافات ويحتكر الغربيـون المـال والاقتصـاد. وطالما مارس الغرب سياسات التفوق العنصـرى والتميـز الحضارى على غيره من الشعوب الأسيوية الأفريقية، يقضى

على اللغات المحلية لصالح الفرنكفونية أو الانجلوفونية كما فعل فى أفريقيا وآسيا، ويدمر الثقافات المحلية العربية الإسلامية فى المغرب العربى حتى لا تكون حاملاً لحركات التحرر الوطنى وتأكيدا للهوية. والغرب الذى يزهو بتعدديته فى الداخل الآن يقول بالصراع فى الخارج. فى حين أن الشعوب فى أفريقيا وآسيا تقول بحوار الثقافات والتعددية الفكرية والسياسية فى الداخل والخارج بدلاً من المعيار المزدوج الذى يمارسه الغرب، حوار فى الداخل، وصراع فى الخارج. كما يشغل الغرب المجتمعات التراثية بأحلاف تقليدية، الحلف الاسلامى بين باكستان وإيران والسعودية فى الستينات كغطاء للنهب الاقتصادى للشعوب العربية الإسلامية وتحت ستار حمايتها من الشيوعية والمادية والإلحاد.

ويكثر تمويل مشاريع البحث العلمى وتأييد المنظمات التى تعمل للترويج لهذه المفاهيم التى ينشرها فريق من النخبة المثقفة المنعزلة عن ثقافات الشعوب وموروثها الثقافى والذى تعمل عليه الجماعات الإسلامية وتستند إليه مما يوقع فى الخلف بين ثقافة النخبة الوافدة وثقافة الجماهير الموروثة. وتؤيد الدول الغربية والمنظمات الأوربية أنشطة هذه

المراكز، وتمول صحفها ونشـراتها ومؤتمراتهـا بـدعوى التحول الديموقراطى والدفاع عـن التنـوير فـى مواجهـة الحركات الأصولية والجماعـات الكلاميـة. ممـا يحصـن الجماعات المحافظة ضد التحديث والأفكار التى قـد تكـون أقرب إلى الموروث منها إلـى الوافـد. ويكسـب الجميـع، والخاسر هو الوطن.

٨- فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعش؟

إن خطورة مثل هذا الاقتران "الإسلام والعولمة" أننـا نضع أنفسنا فى مسار تاريخى لسنا فيه. وأيضاً عندما يقـال التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشـرين أو من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة نضع أنفسنا فى المسـار التاريخى لغيرنا، ونترك مسارنا التاريخى الخاص لنقص فى الوعى التاريخى ومعرفة فى أى مرحلة من التـاريخ نحـن نعيش؟

وتتعدد مسارات التاريخ بتعدد الشعوب. فالشعوب كلها لا تعيش مساراً تاريخياً واحداً إلا مسار الحضـارة الأقـوى مثل الحضارة الغربية التى حقبت مسار تاريخها الخاص إلى

قديم ووسيط وحديث ووضعتنا فى الوسيط مع أنها فترة الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول عندما كان النقل يتم منها إلى غيرها، عندما كان علماء الإسلام وحكماؤهم معلمين للغرب فى العصر الوسيط. لكل حضارة تحقيبها الخاص للتاريخ تؤرخ اليابان لمسارها التاريخى ابتداء من اعتلاء الامبراطور العرش. وتؤرخ فارس القديمة بعصر قورش والعصر البطولى. وتؤرخ روما أيضاً بفترة حكم قيصر. وأرخ العرب قبل الإسلام بعام الفيل وبعد الإسلام بالهجرة.

ويرتبط التحقيب بمدى عمق التاريخ. فمثلاً يمكن تحقيب تاريخ مصر إلى مصر القديمة ومصر اليونانية الرومانية، ومصر القبطية ومصر الإسلامية. وفى كل حقبة يمكن التمييز بين مراحل جزئية. مصر الإسلامية يمكن تحقيبها فى ثلاث مراحل. الأولى القرون السبعة الأولى، حيث كانت الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول وذروتها القرن الرابع عصر البيرونى والمتنبى والحسن بن الهيثم. وانتهت بظهور ابن خلدون فى القرن الثامن والذى أرخ لها مبيناً كيف نشأت ولماذا انهارت. ثم نشأت فترة ثانية

من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر سبعة قرون أخرى، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى. حفظنا بالذاكرة ما عجزنا عن إبداعه بالعقل، واجتررنا القديم كما يفعل جمل الصحراء إذا ما أعوزه الخصب. وهو العصر المملوكى التركى العثمانى والذى انتهى بحركات الإصلاح الدينى وسقوط الخلافة. ومنذ قرنين من الزمان ونحن على أعتاب فترة ثالثة، ربما لسبع قرون أخرى من الرابع عشر إلى الواحد والعشرين، ونحن نحاول النهوض من جديد منذ فجر النهضة العربية الأول. ومررنا بتجربتين. الأولى الليبرالية فى النصف الأول من القرن العشرين والتى انتهت بالثورات العربية الأخيرة. وكانت صدمة الحداثة نقطة تحول من الفترة الثانية إلى الثالثة والتى صاغها شكيب أرسلان فى سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وفى تحقيب تاريخى حديث يمكن رصد المسار التاريخى فى تحقيب ثلاثى كذلك. كنت مستعمراً ثم تحررت من الاستعمار ثم عاد الاستعمار من جديد فى شكل العولمة[١]. وفى تحقيب حديث آخر مررنا بفجر النهضة

---

(١) وبالإنجليزية Colonization, Decolonization, Recolonization.

العربية الأولى والتى بلغت ذروتها فى ثورة ١٩١٩ وانتهت بثورة ١٩٥٢، وهو ما يعادل عصر الاستعمار. ثـم بـدأت الفترة القومية الاشتراكية العربية حتى هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧ وهو ما يعادل عصر التحرر. ثم بدأت فتـرة ثالثـة أوشكت على الانتهاء بمخاض جديد لم يتشـكل بعـد وهـو معاصر للعولمة وهو ما يعادل عصر عودة الاستعمار.

وللغرب فى عصوره الحديثة مساره التاريخى أيضـاً، من الليبرالية الرأسمالية فى السابع عشر إلى الثورة الفرنسية فى الثامن عشر إلى الاشتراكية فى التاسع عشر إلى أزمـة القرن العشرين وبداية النهاية. بل إن لكل مـذهب مراحلـه. فالاشتراكية مثلاً مرت بـثلاث مراحـل: مـن الاشـتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية إلى الاشـتراكية الجديـدة. وكل المذاهب الغربية فى العصور الحديثة لها هذا التحقيـب الثلاثى من العقلانية إلى الحسية إلى العقلانية الجديدة، مـن الصورية إلى المادية إلى الصورية المادية، من المثاليـة إلى الواقعية إلى الواقعية الجديدة، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الرومانسية الجديدة أو الكلاسيكية الجديدة، من الليبراليـة إلى الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة أو الاشتراكية الجديـة،

من الذاتى إلى الموضوعى إلى الذاتى الموضوعى. ومن ثـــم اكتملت العصور الحديثة من بدايتها فى القرن السابع عشـــر "أنا أفكر فأنا إذن موجود" إلى نهايتها فى القرن العشرين "أنا أفكر وأنا موضوع التفكير"، من "الكوجيتـــو Cogito" عنـــد ديكارت إلى "الكوجيتاتوم Cogitatum" عند هوسرل(١).

إن الغرب نفسه يعيش فى صراع حاد الآن بين أنصار العولمة وخصومها بعد مظاهرات دافوس وســـياتل وبـــراج ولندن. وربما هناك حركة اشتراكية وليـــدة قادمـــة يقودهـــا العمال والمثقفون كما قاد العمال فى روسيا الثورة الاشتراكية الكبرى فى ١٩١٧، والمثقفون مظاهرات الشباب فى الغرب كله فى ١٩٦٨. وربما تنشأ المنافسة القاتلة بين الدول الغربية والولايات المتحدة، أو بين اليابان والدول الغربيـــة أو بـــين الدول الغربية نفسها. فالقومية لم تنته بعد من فرنسا أو ألمانيا بالرغم من السوق الأوربية المشـــتركة والاتحـــاد الأوربـــى والعملة الواحدة والبرلمان الموحد والحدود الموحدة. وعنـــد المتشائمين ربما العولمة هى آخر وهج قبل أن تنطفئ الشمعة وتنتهى العصور الحديثة كما بدأت منذ خمسة قرون ثم تبـــدأ

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٤٢-٦٦٤.

دورة جديدة لحضارات البشر. وكما بدأت "روح التاريخ من الشرق إلى الغرب فقد تعود من الغرب إلى الشرق من جديد، ماراً بالمنطقة العربية الإسلامية مرتين، فى الذهاب والإياب. ربما نحن الآن فى عصر"أفول الغرب"، كما يقول اشبنجلر وهوسرل و"ريح الشرق" كما يقول (جوزيف نيدهام وأنور عبد الملك).

وفى نفس الوقت تتوحش العولمة مستندة إلى العالم ذى القطب الواحد وقدراته الاقتصادية والعسكرية والحصار والغزو والتهديد. ويتم التركيز على العالم العربى والإسلامى لأن احتمال القطب الثانى قد يظهر منه. فأمريكا اللاتينية مازالت ترزخ تحت المخدرات والجريمة والنظم التسلطية، ولم يعد جيفارا يعيش فى الوجدان أو يثير الخيال. وآسيا مشغولة بنهضتها الاقتصادية، اليابان والصين وكوريا وماليزيا وإندونيسيا مؤجلة إرادتها السياسية فيما بعد. لذلك يتم التركيز على الوطن العربى فمازال تراثه حياً يأبى الاستعمار والتبعية. ومازال يناضل فى فلسطين ضد آخر مظهر من مظاهر الاستعمار بعد أن تحررت جنوب أفريقيا. وهو قادر بإمكانياته المادية والبشرية، وعوائد النفط، السكان،

والأسواق، والقدرات التكنولوجية، والعقــول المهــاجرة أن يكون قطباً ثانياً أمام القطب الأول كما كون منذ باندونج كتلة عدم الانحياز فى عصر الاستقطاب.

٩- الموقف الحضارى.

إذا كان اقتران "الإسلام والعولمة" يكشف عن مسارين تاريخيين متمايزين للأنا والآخر، نحن والغــرب فمــا هــى طبيعة اللحظة الراهنة التى يلتقى فيها هذان المساران؟ ما هو الموقف الحضارى الذى تعيش فيه الأنا فى علاقتها مع الآخر حتى تصبح "واو" العطف بينهما صيرورة تاريخيــة ولــيس مجرد ربط بين جوهرين ثابتين؟

إن الأنا الآن تعيش فى مثلث متساوى الأضلاع أقرب إلى السجن المثلث الزوايــا أو إلى القيــد فــى المعصــمين والقدمين. تعيش حالة من الحصار فى الزمن، بين الماضــى والحاضر والمستقبل. تتحرك فى المكان لشدة الحصار. وهى ثلاث معارك متزامنة حتى لا تفك قيداً وتقع فى قيــد آخــر، وتستبدل سيداً بسيد. وتختلف القيــود الثلاثــة فــى العمــق التاريخى والارتفاع الرأسى. فبينما القيد الأول، وهو التراث

القديم أكثر عمقاً فى التاريـــخ، أربعة عشر قرناً أو يزيد فإن القيد الثانى التراث الغربى أقل منه، قرنين من الزمان منـــذ صدمة الحداثة مع الغرب. والقيد الثالث أقـــل مـــن القيـــدين الأولين لأنه الحاضر الذى لا يعيشه أحد. يتمرد عليه علناً أو يتسلل إليه أو يأتيه من أسفل سراً أو يهـــاجر منـــه قطيعـــة. الأول أكثر حضوراً لدى الجماهير، والثانى لـــدى النخبـــة. والثالث ليس حاضراً فى ذهن أحد لأنه يـــدفع إلـــى الفـــرار والنسيان. الأول نص قديم، والثانى نص حـــديث، والثالـــث واقع إليهم لم يتحول بعد إلى نص والمطلوب كتابته. هذا هو حصار الزمن بين الماضى والمستقبل والحاضر الـــذى لـــم تستطع الذات العربية حتى الآن الفكاك منه وإن كانت الخلخلة قد بدأت منذ فجر النهضة العربية الحديثة حتى أدمت المعصمين والقدمين(١).

(١) أنظر تحليل هذه الجبهات الثلاث فى "التراث والتجديـــد"، موقفنـــا مـــن التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٢٠٣-٢٢٦، "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص ٩-٢١. وفى عدة دراسات أخرى مثل: موقفنا الحضارى، قضايا معاصـــرة جـــ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربـــى، القـــاهرة ١٩٧٦، "مـــا الســـؤال؟"، ص ٧-٣٠، المشـــروع الحضـــارى الجديـــد،

الحاجز الأول التراث القديم الذى تحول إلى مخـــزون نفسى عند الجماهير من خلال الثقافة الشعبية. نشأ فى عصر الانتصار ونحن الآن فى عصـــر الهزيمـــة، فـــى عصـــر الفتوحات ونحن الآن فى عصر الانكسارات. وربمـــا أحـــد أسباب انتكاسات النهضة العربية وهزائم الأمة المتتالية هـــو أننا نحارب بالبدن دون الروح، باليد وليس بالعقل، بالســـلاح وليس بالثقافة. ولا يقوى البدن إلا بسلامة الروح. والـــروح فى حاجة إلى إعادة بناء. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. والاجتهاد أصل من أصول التشريع، والتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. إعادة بناء الموروث القـــديم طبقاً لظروف العصر، وإعادة الاختيار بين البدائل القديمـــة، وإبداع بدائل جديدة إذا صعب السؤال وعظمـــت المواجهـــة. ففى الكلام يتم التحول "من العقيدة إلى الثورة"، وفـــى علـــوم الحكمة "من النقل إلى الإبداع"، وفى علم أصول الفقـــه "مـــن النص إلى الواقع"، وفى علوم التصوف "مـــن الفنـــاء إلـــى

الماضى والحاضر والمســـتقبل ص ٣١-٥٠، الموقـــف مـــن الغـــرب، الماضى والحاضر والمستقبل ص١٤٣-١٥٨ فى "هموم الفكر والـــوطن" جـــ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

البقاء"، وفى العلوم النقلية "من النقل إلى العقل". فى علوم القرآن "من الوحى إلى التاريخ"، وفى علوم الحديث "من نقد السند إلى نقد المتن"، وفى علوم التفسير "من التفسير الطولى إلى التفسير الموضوعى"، وفى علوم السيرة "من الشخص إلى المبدأ"، وفى علوم الفقه "من فقه العبادات إلى فقه المعاملات"[١]. بهذه الطريقة يتم التحول من العصر الذهبى الأول للحضارة الإسلامية إلى العصر الذهبى الثانى، وبدلاً من أن تصبح الذات عبداً للقديم تصبح سيداً له[٢].

والقيد الثانى الانبهار بالغرب والتبعية له واعتباره نمطاً أوحد للتحديث، نموذجاً للثقافة العالمية، تجربة يُحتذى بها، ولا داعى لتكرار ما جربه الغرب، وضرورة اختصار

---

(١) وصدر منه حتى الآن: من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء). من النقل إلى الإبداع، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١ (ثلاث مجلدات فى تسعة أجزاء). ومازال تحت الإعداد: من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف. من النقل إلى العقل، محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه)، (خمسة أجزاء).

(٢) وهذا ما فعله بيكون فى "إعادة البناء العظيم " وهوسرل فى "أزمة العلوم الأوربية".

الزمن واللحاق بالقرن العشرين، والقطيعة مع الماضي والاقتران بالمستقبل. فيزداد تغريب النخبة ويحدث رد فعل طبيعي في محافظة الجماهير دفاعاً عن الهوية. ومنذ فجر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان والنموذج الليبرالي الغربي مازال حالاً في تياراته الفكرية الثلاثة: الإصلاحي الذي يبدأ من الدين، والعلمي العلماني الذي يبدأ من الطبيعية والمجتمع، والليبرالي الذي يبدأ من الدولة. البداية مختلفة والنتيجة واحدة. بل إن المدارس الفكرية التي حاولت الجمع بين الموروث والوافد أخذت المنهج أو المذهب من الوافد والموضوع من الموروث، الروح من الوافد والبدن من الموروث مثل المثالية المعتدلة (الطويل)، والجوانية (عثمان أمين)، والشخصانية الإسلامية (لحبابي)، والماركسية العربية (العروي)، والانسانية والوجودية (بدوي). وهي لعبة المرآة المزدوجة التي بدأت منذ الطهطاوي في "تخليص الابريز" رؤية الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا. وهي مازالت مستمرة بالرغم من التباعد بين الوافد والموروث في عصر الاستقطاب الثقافي. والسؤال هو: هل يمكن التحرر كلية من هذا القيد وتحويل الغرب في وعينا الثقافي والعلمي

من كونه مصدراً للعلم كى يصـــبح موضـــوعاً للعلـــم، وأن يقضى على أسطورة الثقافة العالمية، وأن تنتهى عقدة النقص لدينا منه وعقدة العظمة فيه علينا، وأن نصف تاريخيته، بداية ونهايته، تكوينه وبنيته، ثقافته وعقليته فيما يمكن تسميته "علم الاستغراب" عندما يتحول الغرب إلى موضوع ونحـــن إلـــى ذات كما حولنا الغرب إلى موضوع وهـــو ذات فـــى علـــم الاستشراق، وأن يصبح الملاحـــظ ملاحظـــاً، وهـــو الأنـــا، والملاحظ ملاحظاً وهو الغرب، تبادلاً للأدوار وربما صراعاً للقوى من خلال علاقة الذات العارفة بموضـــوع المعرفـــة، اكمالاً لحركة التحرر العربى على المستوى الحضارى؟

والقيد الثالث هو الحاضر، الواقع الذى نعـــيش فيـــه، وكيفية تنظيره تنظيراً مباشـــراً، وإدراك المـــوروث القـــديم المخزون فيه من أعماق التاريخ، والوافد الغربـــى الحـــديث الذى تلقاه منذ فجر النهضة العربية، كيف يتفاعلان فيه مـــن أجل فهمه وتغييره فالحاضر هو الممر مـــن الماضـــى إلـــى المستقبل. يحط الماضى فيه وينطلق المستقبل منـــه. وهـــو الأساس الذى يبنى عليه القديم والحديث على حد سواء لفـــك

شفرته والاقلال من موانع تقدمه ودوافع تطـوره. يتحـول الواقع إلى نص جديد وإلى ميدان للفعل. كيف يمكن الدخول فى الواقع دون الهروب منه تحت الأرض أو الهروب منـه خارج الأرض والتمرد عليه أو الانخراط فيه فـوق الأرض. كيف تصاغ أولوياته وقضـاياه، تحريـر الأرض، تحريـر المواطن، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، التنمية المسـتقلة، الدفاع عن الهوية، وحشد الجماهير، وإبداع فلسـفة الأرض وثقافة التحرر، وفقه العدالة الاجتماعيـة، وأصـول وحـدة الأمة، وحديث التنمية المستقلة، وتوحيد الهويـة، وتصـوف ثورة الجماهير.

لم التقليد دون الإبداع؟ ولا فرق بين تقليـد السـلفيين ونقل العلمانيين إنما الخلاف فى جهة النقل والتقليد، القـدماء أم المحدثون. كلاهما أصولى يهرب من الحاضر وينزع إلى الماضى أو إلى المستقبل. كلاهما يحارب بعضه بعضاً، كـل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية، المخلص والإمام والمهـدى المنتظر. كلاهما يقول بالحاكمية، حاكميـة الله أو حاكميـة الأيديولوجية، ليبرالية أو قوميـة أو ماركسـية. والمفـاتيح السحرية لا وجود لها. وإن وجدت ليس بيد أحد.

إنما هو الاجتهاد، سبر الــوعى التــاريخى وتحقيــب مساره، وتحديد أعماقه مع نقاء الضمير والطهارة الثوريــة، الإخلاص للنفس، والوعى بالعالم، ﴿**يوم لا ينفــع مــال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم**﴾.

الثقافة العربية بين العولمة

والخصوصية الإشكال النظرى

١- تعدد مسارات التاريخ.

لكل ثقافة مسارها. ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات. فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكل فى إطار الوعى التاريخى لأمة ومن خلاله. وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ. فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت، وتحولت إلى ثقافة مركزية وأصبحت باقى الثقافات فى الأطراف، وأصبح مسار الثقافة المركزية هو العصر والتاريخ والمسار لباقى المسارات، يعادل الثقافة العالمية، وغيرها ثقافات محلية. حدث ذلك فى الحضارة المصرية القديمة بل وفى مجموع حضارات ما بين النهرين وكنعان

(*) "ما العولمة؟"، حوار مع صادق جلال العظم، دار فكر، دمشق ١٩٩٩، ٢٠٠٢، ص٣٧-٦٤.

وأيضا ندوة "تراثنا: الواقع والمستقبل فى ظل العولمة"، جمعية بيروت للتراث، بيروت ١٠-١٣ سبتمبر ٢٠٠٢.

عندما كانت تمثل الثقافة المركزية وغيرهـــا مـــن الثقافـــات اليونانية فى الغرب، والفارسية والهندية فى الشرق ثقافـــات الأطراف. وحدث ذلك أيضا مع حضارات الشـــرق القـــديم، عندما كانت ثقافة الهند فى المركز تنتشر خارج حدودها إلى الصين وأواسط آسيا فتحولت ثقافاتها إلى ثقافـــة الأطـــراف. كما حدث ذلك فى الصين عندما انتشرت ثقافاتها ودياناتهـــا خارج حدودها، وأصبحت مركز العـــالم، وتحولـــت بـــاقى الثقافات حولها إلى امتدادات لها. ثم تكرر ذلك مع اليونـــان، بعد فتوحات الإسكندر، عندما أصبحت الثقافة اليونانية ثقافـــة المركز وباقى الربوع التى انتشرت فوقهـــا اللغـــة العربيـــة والثقافة اليونانية عند الرومان غربا، وفى مصر جنوبا، وفى آسيا شرقا، وفى وسط أوروبا شمالا، هـــى الأطـــراف. ثـــم ورثت الثقافة العربية الإسلامية الثقافات القديمة، وذاعت فى الشمال الغربى إلى أوروبا عبر الأنـــدلس، وفـــى الشـــمال الشرقى فى أواسط آسيا، وفى الشرق فى جنوب آسيا عبـــر فارس والهند حتى الصين، وأصبحت هـــى ثقافـــة المركـــز تفيض على غيرها من الأطراف. ثم جاء الغـــرب الحـــديث يرث الثقافة العربية الإسلامية. فتصبح أوروبا مركز الثقافـــة

العالمية، وثقافات أفريقيا وآسـيا وأمريكـا اللاتينيـة فـى الأطراف. وقد يكون العالم على أعتاب تحول جديد فى علاقة المركز بالأطراف، من أوروبا إلى آسيا من جديد بمفردها أو فى لقاء مع أفريقيا وكما تجسده الثقافة العربية الإسلامية فى آسيا وأفريقيا. وكما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين، فقد تعود الروح من الغرب إلى الشـرق مـن جديد فى المستقبل القريب أو البعيد "وتلك الأيام نداولها بـين الناس".

وفى خضم سيطرة المركز الأوروبى فـى عصـوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلـى بـاقى الثقافـات أصبح مسار التاريخ الأوروربى عن وعى أو عن لا وعـى هو المسار التاريخى لجميع الثقافات. فنحن فى نهايـة قـرن وفى بداية قرن آخر، فى نهاية القرن العشرين وبداية القـرن الحادى والعشرين، فى نهاية الألفية الثانيـة وبدايـة الألفيـة الثالثة، وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفى عام، منـذ ولادة السيد المسيح، وكان قبل ذلك لم يكن هناك تاريخ ولا ثقافات ولا شعوب. وماذا عن حضارات الشرق القديم بما فى ذلـك مصر التى بدأت منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام أى ما يقارب

من ضعف التاريخ الميلادى. ولما يكون ميلاد السيد المسيح هو الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ، بين القديم والجديد، بين الشرق والغرب؟ لكل ثقافة بدايتها فى التاريخ. فاليابان تبدأ التاريخ كل مرة ببداية تولية الامبراطور العرش. وفارس وحتى عصر الشاه تبدأ التاريخ منذ قورش. والعبرانيون يبدأون التاريخ منذ أكثر من خمسة آلاف عام، منذ خلق الله العالم. والمسلمون يبدأون بالتاريخ الهجرى، وهم الآن فى الربع الأول من القرن الخامس عشر، فى نهاية ١٤١٨ وبداية ١٤١٩. ومع كل حدث عظيم يبدأ التاريخ، عام الفيل، ميلاد الإسكندر، تنصيب امبراطور. لا توجد نمطية فى المسار التاريخى لكل الشعوب والثقافات. إنما المركز هو الذى يفرض مساره على الأطراف. ولما كان الغرب الحديث الآن هو المركز فهو الذى يفرض مساره على باقى الثقافات، ويجعل العالم كله يمتثل بمساره هو نهاية قرن وبداية آخر فتضع كل الشعوب نفسها فى مسارها. ويزداد الاغتراب الثقافى والحضارى عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز. وفى خضم الإعجاب بالحاضر يتم نسيان الماضى، وفى زحمة الوعى السياسى يتم طى الوعى

التاريخى. وفى لذة التمتع بالثمار ينسى الآكلون الجذور التى بدأ غرسها قبل فصل الحصاد. وفى تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار ربما لنزعة نفعية مباشرة أو بنية إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ وحصرها فى متاحف تاريخ الحضارات القديمة لاتساع المجال للشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة التى ابتلعت عصورها الحديثة فى القرون الخمسة الأخيرة كل تاريخ البشر السابق، اعتزازا بالجديد على حساب القديم.

وهناك فرق بين التاريخ والوعى بالتاريخ(١). التاريخ ليس زمانا أو عصورا وسنوات طبقا لدورات الأفلاك. هذا هو الزمان الكونى الفلكى الذى لا يشعر به أحد. هو زمان تقريبى للحساب وليس زمانا شعوريا وإحساسا بالتاريخ. إنما التاريخ هو الوعى بالتاريخ، والزمان الكونى هو الزمان الشعورى. فالمواطن الرواندى الذى يُقتل طبقا للهوية، هوتو أو توتسى لا يعيش نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، بل يدافع عن بقائه فى العالم كجسد وكائن حى.

---

(١) أنظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ فى "هموم الفكر والوطن" جـ ١ "التراث والعصر والحداثة"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٨٣-٣٩٣.

هويته القبلية بمـا تمثلـه مـن لغـة وعـادات وأعـراف، وصراعات، هزائم أو انتصارات. والأفغـانى الـذى يقتـل الأفغانى منذ سنوات، والجزائرى الـذى يقتـل الجزائـرى، والسجين والمواطن الفلسطينى فى إسرائيل، والصـومالى أو التشادى المهدد بالموت عطشا أو جوعا لا يعيش ألفية ثانيـة على مشارف التحول إلى ألفية ثالثة بل يعـيش كـل مـنهم تاريخه، ويحمل همه، ويئن تحت ثقافته، ويحاصر فى وطنه، ويريد البقاء حيا بدافع غريزة حب البقاء. وفى الوطن العربى يعيش المواطن آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويعقوب ويوسف قدر عيشه للضنك والفقر والقهر والضياع والإحباط، وكأنهم حاضرون معه، يحادثهم ويستشهد بأقوالهم، ويتأسى بحياتهم، ويتخذهم له قدوة وسلوكا. ويعيش الخلفاء والصحابة والأئمة والفقهاء والعلماء. يقرأ "الموطأ" و " ريـاض الصـالحين" و "إحياء علوم الدين"، وهى طبقا للتحقيب الغربى ثقافة العصر الوسيط، الثقافة القديمة فى عصر ما قبل الحداثة والعالم الآن كله، وبلا استثناء، يتجه إلى ما بعد الحداثة إن لم يكن يعيشها بالفعل كما يبدو ذلك أحيانا فى خطـاب المثقفـين والأدبـاء والفنانين العرب، وقد لا يعيش مواطن فى المركز الأوروبى

رافضا لثقافته ومحتجا على نظامه، مساره التاريخى الخاص، ويعيش مسار الشرق البعيد، الهند أو الصين، حالقا شـــعره، لابسا مسوح الرهبان، متعبدا فى جبـــال الهيمالايـــا، يعشـــق الدالاى لاما أو فى الحسين والأزهر وخان الخليلـــى، يقـــرأ القرآن، ويسترجع عصر النبوة. فالوعى بالتـــاريخ لا يتعـــدد فقط بتعدد الثقافات والشعوب ولكنه قد يختلف من فرد إلـــى آخر. لا يوجد تاريخ واحد لكل الشعوب بـــل هنـــاك وعـــى تاريخى متعدد عند كل شعب وربما عند كل فرد.

وتكشف تحليل ألفاظ الشـــكال مثـــل الهويـــة الثقافيـــة والعولمة، الخصوصية والعالمية، المحلى والكونى عن ثنائية أعمق هى ثنائية الأنا والآخر. وعادة ما يكون الأنا هو الذى يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية والمحلية فى مواجهـــة الآخر الذى يتحد مع العولمة والعالمية والكونية. فالعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمى بل هـــى أزمـــة وجودية تاريخية تعبر عن صراع أكثر مما تعبر عن مجـــرد تضايف أو حوار. وقد تعبر عن إحساس مرضـــى، مركـــب النقص فى مقابل مركب العظمة، المقهور والقاهر، المستعمِر والمستعمَر. فهى علاقة غير متكافئة بين خصـــمين وليســـت

علاقة متكافأة بين ندين. لا يستطيع المثقف العربى أن يجردها بدعوى الموضوعية والحياد لأنه جزء منها إن لم يكن طرفا فيها. بل ولا يكفى عرضها من أدبياتها التى تزداد يوما وراء يوم من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وفلاسفة السياسة والتاريخ. فهى تجربة معاشة عند كل مثقف عربى يشعر بهذا التمزق، منذ القرن الماضى، بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة، بين الخصوصية والعالمية، بين الأنا والآخر، وتنعكس فى الفكر والأدب والفن، فى حياة الإبداع وفى السلوك اليومى. وغالبا ما تكون الأحكام تعبيرا عن مواقف نفسية وانفعالية إما بالاتجاه إلى الآخر رغبة فى أن يكون حديثا عصريا فى مواجهة ثقافة قديمة تراثية وعقل ظلامى قطعى مغلق، أو بالاتجاه إلى الذات رغبة فى أن يكون أصيلا مدافعا عن هويته الثقافية فى مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية. وتحليل هذه التجارب المعاشة وراء هذين الموقفين المتضادين الحدين قد يكشف عن عمق الأزمة وصدقها، ويساعد على سبر غورها واستبصار مسارها، وتحويلها من ظاهرة انفعالية شخصية إلى موقف حضارى رصين من منطلق تاريخى

أوسع من أجل تحقيق مُثُل التقدم والنهضة التى يشارك فيها الجميع ويسعى إليها حتى ولو اختلفت الوسائل وتعددت الطرق. وتحليل التجارب المعاشة الفردية والجماعية لإدراك ماهيتها هو ما يسمى بلغة الصوفية القدماء وصف أحوال النفس، وبلغة المعاصرين المنهج الظاهرياتى. أما الأدبيات فى موضوع للمراجعة، الفحص والنقد لمعرفة الحالة الراهنة للموضوع The state of the art من أجل تجاوزه. وقد يأتى التجاوز الإبداعى أحيانا قبل المراجعة المدرسية[١].

٢- العولمة وأشكال الهيمنة الغربية.

إن "العولمة" هى أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث والتى بدأت منذ الكشوف الجغرافية فى القرن الخامس عشر ابتداء من الغرب الأمريكى والتفافا حول أفريقيا حتى جزر الهند الشرقية والصين. بدأ النهب الاستعمارى للسكان من أفريقيا والثروات من آسيا وأفريقيا والعالم الجديد لتكوين الإقطاع

(١) تمت بعض الحالات إلى دراستنا السابقة من أجل استكمال الموضوع فحسب وليس تنكرا لاجتهادات السابقين وأدبيات الموضوع.

الأوروبى فى عصر الإصلاح الدينى فى القـــرن الخـــامس عشر، ثم النهضة فى السادس عشر ثم العقلانية فى الســـابع عشر حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثـــم الثـــامن عشر والتنوير الأوروبى فى التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى والنهب الاستعمارى الثانى فى صـــورة الاســـتعمار القديم لأفريقيا وآسيا فى القرن العشرين، وانـــدلاع حـــربين أوروبيتين على أرض الغرب ســـميت الحربـــان العالميتـــان الأولى والثانية. وبعد عصر التحرر من الاستعمار فى هـــذا القرن بدأت أشكال الاستعمار الجديد فى الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحـــلاف العســـكرية فـــى عصـــر الاســـتقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقيـــة تعريفـــة التجـــارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبع أو الثمان. والعالم ذى القطب الواحد، وثـــورة الاتصـــالات، والعالم قرية واحدة.

كما تظهر العولمة فى إحكام الحصار حـــول منـــاطق الاستغلال الاقتصادى أو السياسى أو الحضارى عن المركز مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران. فاحتمال ظهور قطب ثان وارد حضاريا مـــن

المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافى التاريخى الطويل. وتظهر أيضا فى إحكام الحصار الاقتصادى حول آسيا كما حدث فى انخفاض العملات الأسيوية المحلية أخيرا والمضاربات فى أسواق الأوراق المالية نظرا لأن ماليزيا تحاول أن تنمو وهى مستقلة ثقافية ومتميزة حضاريا. فالمركز لا يقبل إلا التبعية المطلقة لضمان استقرار السوق. أما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية، العنف، والجريمة المنظمة، والمخدرات، والفقر، والبطالة. فقد انتهى عصر جيفارا. وخفت لاهوت التحرير و"تامرك" الشباب، وتميعت الثقافة الوطنية، فلا هى هندية أو أفريقية، ولا هى أسبانية برتغالية، لاتينية غربية، ولا هى أمريكية شمالية، فلا يوجد إلا الوطن العربى الإسلامى الذى يحتمل أن يأتى منه التحدى للعالم ذى القطب الواحد. ومن هنا تأتى معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد[١].

والعولمة تعبير عن مركزية دفينة فى الوعى الأوروبى

---

(١) أنظر كتابنا "الدين والثقافة والسياسة"، الوضع العربى الراهن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

تقوم على عنصرية عرقية وعلـــى الرغبـــة فـــى الهيمنـــة والسيطرة. فالأبيض أفضل من الأسود والأصفر والأحمـــر والأسمر. استئصل الهنود الحمر مـــن أمريكـــا واســـتراليا. وسرق الأفارقة السود فى بداية العصـــور الحديثـــة صـــيداً كالحيوانات لبناء القارة الجديدة. وتم احتلال العـــالم العربـــى الإسلامى الأسمر. وألقيت أول قنبلة نوويـــة علـــى الجـــنس الأصفر فى هيروشيما وناجازاكى. وفى قلب كـــل أوروبـــى مازالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحـــات الإســـكندر الأكبـــر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتـــى الهنـــد، وعســـكرية أسبرطة وامبراطورية روما. البحر الأبيض المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر على ضفته الشمالية، جنوب أوروبا، وعلى ضفته الجنوبية، شمال أفريقيا أو المغرب العربى، وتســـيطر إسرائيل على ضفته الشرقية فى فلســـطين. وتظـــل أســـبانيا محتلة لسبته ومليله، وبريطانيا جبل طـــارق. فلمـــا انقلبـــت الموازين، وورث العرب المسلمون الامبراطورية الرومانيـــة على جميع ضفاف البحر الأبيض المتوسط فى الجنوب، فـــى مصر والمغرب العربى، وفى الشرق فلسطين، وفى الشـــمال فى بحر إيجه، وجنوب إيطاليا وجنوب فرنسا وأسبانيا وكـــل

جزر البحر الأبيض المتوسط. أراد الغرب الثأر فى الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السـيطرة على البحر. فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديـد فى الاستعمار الجديد بالإلتفاف حول أفريقيا وآسيا ثم إعـادة التوجه نحو القلب عبر البحر فى فلسطين(١). وبعد حركـات التحرر الوطنى، استقل العالم العربى فى جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدود الطبيعية على المستوى العسكرى وإن بقت آثاره على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقـافى. وأراد الغرب أن يعيد الكرة فى مرحلة ما بعد التحرر فأفرز أشكالا جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم ووزعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذى القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا Governance، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم بريئة تكشف عـن سيطرة المركز على الأطراف فى تاريخ العـالم الحـديث، وتجعل المثقفين فى العالم الثالث يلهثون وراءهـا بالشـرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس

---

(١) أنظر دراستنا: "استراتيجية الاستعمار والتحرير"، تحية إلى وحوار مـع جمال حمدان فى حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

الكتابة على النص بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد فى الأطراف وترك الإبداع للمركز وحده. وبمجــرد نهايــة الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العــالم باسمه ولصالح المركز ضــد مصــالح الطــراف. واجتهــد المفكرون العرب فى ترجمــة Globalization عولمــة أو كونية. ويستحسنها البعض لأن الهامش سيجد له مكانــا فــى المركز ولو فى حوار بالرغم من إخفــاق حــوار الشــمال والجنوب. والحوار العربــى الأوروبــى، وحــوار الشــرق والغرب. وأصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصــالة والهوية الثقافية والاستقلال الحضــارى رجعيــا، إظلاميــا، أصوليا، إرهابيا، متخلفا، ماضويا، سلفيا، بتروليا، خليجيــا، مع أن الدفاع عن العولمة يأتى من الخليج واموال النفط التى تساهم فى اقتصاد السوق وشراء أسهم الشــركات الأجنبيــة. كما انتشر مفهوم الإدارة العليا Governance أى مركزيــة التحكم وإصــدار القــرارات علــى حســاب المؤسســات، واللامركزية، والعمال وفائض الإنتاج. وازدهــرت كليــات الأعمال والإدارةBusiness & Administration، وأنشئت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال أعمال المستقبل فى

"إفران" مثل "جامعة الأخوين" فى المغرب العربى حيث تدخل الثقافة الإنجليزية لأول مرة مخترقة الثقافة الفرنسية بعد تحول المركز الثقافى اللغوى من الفرانكفونية إلى الأنجلوفونية. ولا فرق فى البنية بين العولمة والإدارة العليا فى إعطاء الأولوية للمركز عن الأطراف. كما صدرت مراكز البحث الاستراتيجى فى الغرب خاصة فى الولايات المتحدة مفهوم "نهاية التاريخ" بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية وكأن التاريخ قد تحقق، والزمن قد انتهى، والقيامة قد قامت. ولم يعد هناك تطور ولا تغير ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة. فتم الحكر على المستقبل وإيقاف دورات الزمن. وضاعت أزمات الرأسمالية فى زحمة الإعلام، وسيطرة الرأى الواحد على شبكات الفضاء. بدأه هيجل إعلانا عن قيام الدولة الألمانية القوية الموحدة ومركزها بروسيا. وكانت فرنسا قد أعلنت من قبل عن توقف الزمن بانتصار الثورة الفرنسية ومبادئها الثلاثة: الحرية، الإخاء، المساواة. كما اعتبر كل تيار ومذهب نفسه نهاية التاريخ، الرومانسية، المثالية المطلقة، الوضعية، الثورة الصناعية، الظاهراتية، الوجودية، البنيوية، الماركسية، البرجماتية،

التحليلية، بل والأيديولوجيات السياسية فى هذا القرن كالنازية والفاشية. ووقعت حضارة التقدم المستمر فى تناقض مع نفسها بإيقاف التقدم وإعلان نهاية التاريخ. مع إنه فى حضارات أخرى يبدأ التاريخ دورة جديدة، نهضة وتقدم وحداثة كما هو الحال فى الشعوب المتحررة حديثا.

وإذا تم إخراج مفاهيم العولمة أو الكونية والإدارة العليا ونهاية التاريخ لتقوية المركز فإنه قد تم نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف مثل مفاهيم "ما بعد الحداثة" نهاية عصر الحداثة الذى ارتبط بالقانون والنظام، والتنظير والتعقيل والترشيد، والتحكم فى قوانين الطبيعة، وغائية الإنسان والكون، والتقدم والطموح، وهى المفاهيم التى قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحديثة حتى الآن، وبالتالى بداية عصر الفوضى فى الطبيعة، والمعاداة للمنهج، وهد العقل، والتعددية بلا غاية أو هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فاير آبند)، وكان الغرب بعد ما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها يريد هدمها بما فى الغرب من قوة على التجاوز يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول إليها والاستفادة منها خاصة

وأنها فى مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى الحداثة، ومن الماضى إلى المستقبل. كما ذاع مفهوم "التفكيك" كخطوة أبعد من التحليل، تفكيك كل شىء بما فيه العقل وحده، اللوجوس الذى جعله القدماء أحد تجليات الألوهية وأشكالها. أصبح الشيطان الذى يجب التخلص منه، نسيج العنكبوت الذى يجب تقطيعه حتى لا يبقى شىء ولا العنكبوت نفسه (دريدا). فى التحليل كانت الغاية ضبط العبارة وإحكام اللفظ تجنبا للإنشائية والخطابة. وفى التفكيك تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارث). فالفكر مجرد وحدات كتابية لا تعبر عن معنى سابق ولا تفيد معنى لاحق. الفكر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفاً من التفتت والتشرذم والضياع باسم الملل والنحل والأعراف وبحجة الطوائف والأجناس. وأخيرا يتم تصدير "صراع الحضارات" للنطق بما كان مسكونا عنه سلفا ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، وإلهاء الشعوب الهامشية بثقافاته التقليدية. بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس فى فائض الإنتاج

عودا إلى النغمة القديمة، مادية الغرب وروحانيـــة الشـــرق، الحضارة اليهودية المسيحية فى مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنغوشوسية.

<u>٣- مخاطر العولمة على الهوية الثقافية.</u>

إن مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنما هى مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنيـــة والاســـتقلال الـــوطنى والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية. تعنى العولمة مزيدا مـــن تبعية الأطراف للمركز، تجميعا لقوى المركز وتفتيتا لقـــوى الأطراف بما فى ذلك الدولة الوطنية التى قامت بدور التحرر الوطنى وتحديث المجتمع والتى قاومت شتى أشكال الهيمنـــة القديمة والجديدة حتى انهيار المعسكر الاشـــتراكى. وتقـــذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لا يدخل بيت الطاعة فى نظام العالم الجديـــد: حقـــوق الإنســـان، حقـــوق الأقليات، حقوق المرأة. وقوى الدعم الغربى لمراكز حقـــوق الإنسان بالمفهوم الغربـــى الفـــردى دون مراعـــاة لحقـــوق المواطنة وحقوق الشعب. وانتشرت البحوث عـــن الأقليـــات العرقية والطائفية من أجل إبراز الخصوصـــيات والهويـــات

والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير. وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع Gender فى كل شيء فى ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة التى لا تفرق بين ذكر وأنثى. وغام النضال الوطنى بخلق عدو وهمى للمرأة هو الرجل بينما المراة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد. وكل ذلك بداية للهدف العظم وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصادية والسياسية، والسير فى نهج الخصخصة، والتحول من القطاع العام الذى تبنته بعد تحررها الوطنى إلى القطاع الخاص الذى يساهم فيه رأس المال الأجنبى ويزاحم رأس المال الوطنى. وعلى الاقتصاد الوطنى أن يتحول إلى جزء من الاقتصاد العالمى، برفع الدعم عن المواد الأولية، وترك كل شيء لقانون العرض والطلب، فى الغذاء والإسكان والتعليم والخدمات العامة. واتفاقية "الجات" كل شيء أسواق الدول مفتوحة للمنافسة العالمية من أجل تصريف الفائض الاقتصادى للدول الصناعية. وبالتالى تنتهى الصناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحرة للتبادل

التجارى الحر حتى تصبح الدول الوطنية بـــالأمس القريـــب كلها أسواقا حرة مثل هونج كونج وتايوان، ومن لا يقدر على المنافسة على السواق عليه أن ينزوى إلى متاحف التـــاريخ. ولا مكان للأقزام بجانب الكبار.

وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة، ولا تنظر الأمـــم إلى مشاريع قومية وخطط استراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الإطراف إلا ركـــوب القطـــار الذى يحدد المركز إتجاهه وسرعته ونوع حمولتـــه وقائـــده ووقوده ومحطاته التى يتوقف فيها أو التى يتجاوزها. فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقـــراء انتشـــرت الجـــرائم المنظمة، وظواهر "البلطجة" والحماية الشخصية، واســـترداد الحقوق أو نهبها باليد، وتطبيق الشـــريعة بـــالعنف والكـــره والإجبار، وما دام العنف أصبح وسيلة لتحقيـــق المطالـــب. وينتشر الفساد ووسائل الكسب السريع وتهريـــب الأمـــوال. ويزداد الغلاء والترف. ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمـــن يملك المال ولمن يبيع الرقيق البيض. وتضيع القيم العامـــة. وينتهى ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأســـرى والتشـــرذم الاجتماعى. من كل فرد وكل طائفة تبحث لها عن قضية بعد

أن غابت القضية العامة وبعد أن انحسر الوطن فـــى قلـــوب المواطنين. ويسود الشك والنسبية كما ساد فى المركز. وتعم العدمية، وتنقلب القيم، ويسرى الخواء فى الـــروح، فتنهـــار الأمة، ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثا إلى الاستعمار الجديد ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقـــة مثل النظام العالمى الجديد، والعالم قريـــة واحـــدة، وثـــورة المعلومات. وتنشر أساطير الثقافة العالمية، والوعى الكونى، والكوكبة، والعولمة. ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز. وتصبح ثقافته هى نموذج الثقافات. ويتم تخطيط كل شـــىء بحيث يختفى الخاص لصالح العام الذى كان فى بدايته خاصا ثم أصبح عاما بفعل القوة، مهما نبه علماء الاجتماع على أن المعرفة قوة (فوكو) أو المعرفة مصلحة (هابرماس). وباســـم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصـــة فـــى الثقافـــة المركزية مع أن اللفظ سلبى Acculturation ويعنى القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخـــل ثقافـــة المركز. وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعـــل الثقـــافى، التـــداخل الحضارى، حوار الحضارات، التبادل الثقافى، وهى مفـــاهيم

تنتهى إلى أن ثقافة المركز هى الثقافة النمطية ممثلة فى الثقافة العالمية والتى على كل ثقافة إحتذاؤها. وتنتهى أسطورة التعددية التى طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها وليم جيمس فى "عالم متعدد" لصالح عالم أحادى الطرف. ثقافة تبدع وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر وثقافات تنقل.

وبطريقة لا شعورية وتحت أثر تقليد المركز والإنبهاء بثقافته يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبه كإطار مرجعى للحكم دون مراجعة أو نقد. وتتبنى ثقافة الأطراف كل ما يصدر فى المركز من أحكام خاصة: ثنائيات الحس والعقل، وتعارض المثالية والواقعية، الكلاسيكية والرومانسية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بيد الدين والدولة، والانقطاع مع القديم. وكلها أحكام صدرت فى المركز بناء على ظروفه الخاصة ولا يتم تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف التى قد يكون فيها اتفاق شهادة الحس وشهادة العقل وشهادة الوجدان، والجمع بين المثالية والواقعية كما حاول الفارابى من قبل الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الألهى وأرسطاطاليس الحكيم، وخروج العلم من ثنايا الدين، وقيام الدين على تصورات العلم، واستنباط شريعة وضعية تجمع بين القيم

الدينية العامة وهى مقاصد الشريعة التى هى فى نفس الوقت مجموع المصالح العامة، والتواصل بين القديم والجديد، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية معا. يفكر الهامش بمقولات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع فى خطأ الانتقال من الجزء إلى الكل دون أن يرد هذه الأحكام إلى ظروفها التى نشأت فيها ويتحرر منها ويقيم أحكامه الخاصة بناء على ظروفه الخاصة التى قد تختلف مع ظروف المركز وأحكامه وقد تتفق. تمنع ثقافة المركز إذن، نظرا للإنبهار بها وتقليدها وتبنيها وإطلاقها واعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التى تحذو حذوها كل التجارب الأخرى. تمنع إبداعات الأطراف الذاتية والتفكير المستقل، والإنعكاف على الذات وممارسة قوى التنظير الطبيعية فى كل عقل بشرى، واستنفار الاجتهاد الكامن لدى كل الشعوب. فالغرب ليس بدعة، ولا نسجا عبقريا على غير منوال، ولا يتمتع بقدرة فريدة على التنظير دون غيره. بل أن قوة رفض الماضى، الكنيسة وأرسطو، هى التى دفعته إلى التوجه نحو الواقع والمجتمع اعتمادا على العقل البديهى. فأنشأ العلم التجريبى، وأقام المجتمع على العقد الاجتماعى، وانتقل

من التمركز حول الله والسلطان إلى التمركز حول الإنسان والدستور. وليس هناك ما يمنع أية ثقافة من التحول الطبيعى من التقليد إلى الاجتهاد واعتمادا على الجهد افنسانى، سواء على نفس نمط المركز أو على أنماط أخرى، فتتعدد الإبداعات البشرية، ولا يتم إيقافها أو إجهاضها بتقليد نموذج واحد فى إبداع المركز.

وبمقدار ما يزداد التقريب فى المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية وأساليب الحياة الغربية خاصة عند الصفوة التى بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها، وتمسكها بتقاليدها. فالفعل يولد رد الفعل المضاد، ليس المساوى له بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعا عن الأصالة، وتمسكا بالهوية. تغريب فى الظاهر وأصولية فى الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة ورجوع إلى التراث عند الجماهير. فباسم الحداثة يتم التمسك بالقديم، وبدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضى والتشريع له، وباسم الانفتاح والتنوير يتم الإنغلاق والإظلام. وينشق الصف الوطنى إلى فريقين: العلمانية والسلفية، كل منهما

يستبعد الآخر إن لم يكفره أو يخونه، وكما هو الحال في الجزائر إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وزهق أرواح الأبرياء، وكما هو الحال في مصر بصورة أقل وفي باقي أرجاء الوطن العربي في الخليج واليمن وليبيا والمغرب والعراق والسودان. كل فريق يمتلك الحقيقة المطلقة ويستبعد الآخر. والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامي إذا كان الخطر قادما من العلمانية، ناصرية شعبية مثلا، ومرة أخرى الفريق العلماني إذا كان الخطر قادما من الحركة السلفية، من أجل إشعال النار بين جناحي الأمة فيضعفان معا ويقوى القلب أو الوسط الذي تدعي الدولة تمثيله حماية له من التطرف. ويتحول الخصام الثقافي بين أعضاء العولمة وأنصار الهوية إلى صراع على السلطة عندما تضعف الدولة. وينهار مشروعها القومي. كل فريق يرى أنه أحق بوراثة الحكم من الفريق الآخر بمفرده، يتحول إلى صراع على السلطة، صريح أو ضمني، يصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية المجتمع، فيكون الضحية. ويجد كل فريق اعوانه في الخارج، الغرب لأنصار الحداثة والنظم التقليدية لأنصار السلف، والوطن هو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح،

وتضييع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصمت الحوار الوطنى، ويشق صف الوطن. فالمعركة إذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية أكاديمية علمية بل تمس حياة الأوطان ومصير الشعوب.

٤- دفاع الثقافة العربية ضد مخاطر العولمة.

لا يتأتى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الانغلاق على الذات ورفض الغير. فهذا تصحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكونا صوابا. إنما يتأتى ذلك أولا بإعادة بناء الموروث القديم الكون الرئيسى للثقافة الوطنية بحيث تزال معوقاته وتستنفر عوامل تقدمه، وكلا العنصرين موجود فى الثقافة. ويتم إعادة الموروث القديم بتجديد لغته من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والألفاظ الطبيعية. وتغيير مستويات تحليله من المستوى الإلهى الغيبى التقنينى إلى المستوى الإنسانى الحسى التحررى. فالتراث القديم، وهو الرافد الرئيسى فى الثقافة الوطنية، نشأ فى عصر مضى، وفى مرحلة تاريخية ولت منذ أكثر من ألف عام. ولم يعد معبرا عن مطالب العصر وإن كان قد عبر عن مطالب

عصر مضى. لقد تغير العصر كله، من النصر إلى الهزيمـــة، ومن الإبداع إلى النقل، ومن الاجتهاد إلى التقليد، ومن العقـــل إلى النقل، ومن الحرية إلى القدرية، ومن البيعة إلى الشـــوكة، ومن المر بالمعروف والنهى عن المنكـــر إلـــى الطاعـــة لله وللرسول ولأولى الأمر. وهذا يحتم إبداع ثقافة جديـــدة تعبـــر عن ظروف العصر من إحتلال وقهر وتجزئة وظلم اجتماعى وتخلف وتغريب ولامبالاة. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. وتكون البداية على الأقل بإعادة الاختيار بـــين البدائل، واختيار الأصلح لنا الذى ربما لم يكن أصلح للقدماء، وربما لم يكن اختيار القدماء فى عصرهم أصـــلح لنـــا فـــى عصرنا. فإن لم تسعف البدائل القديمة، على الثقافة العصـــرية إبداع بدائل جديدة تكون إضافة من هذا الجيل على اجتهـــادات الأجيال السابقة. على هذا النحو يمكن تجديد الثقافة العربية. إذ لا تعنى الخصوصية الإنغلاق والتقليد والإنكفاء علـــى الـــذات واستبعاد الآخر والخوف من العصر. إنما تعنى الخصوصـــية البداية بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد كما فعل القدماء فى تأسيس علم الأصول، أصول الـــدين وأصول الفقه بل وعلوم التصوف منذ القرن الأول قبل الترجمة

فى القرن الثانى وإنشاء الفلسفة فى القرن الثالث. تعنى الخصوصية ادبيا، البداية بالجذور قبل الثمار، وبالجذع قبل الأوراق، وبالطين قبل الماء، وبالأرض قبل السماء[١].

ويتطلب الدفاع عن الهوية الثقافية ثانيا كسر حدة الإنبهار بالغرب، ومقاومة قوة جذبه، وذلك برده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية. فكل ثقافة مهما إدعت أنها عالمية تحت تأثير أجهزة الإعلام فإنها نشأت فى بيئة محددة، وفى عصر تاريخى معين. ثم انتشرت خارج حدودها بفعل الهيمنة وبفعل وسائل الاتصال. فلماذا يطبق المركز مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الثقافية على ثقافات الأطراف ويستثنى نفسه منها؟ ألا يمكن أن يصبح الدارس مدروسا، والملاحِظ ملاحَظا، والذات موضوعا؟، وهنا يأتى أهمية إنشاء علم "الاستغراب" من أجل تحويل الغرب من كونه مصدرا للعلم كى يصبح موضوعا للعلم. فيتم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظرا،

---

(١) وهذه هى الجبهة الأولى من مشروعنا "التراث والتجديد"، الموقف من التراث القديم، وهو البيان النظرى الأول، القاهرة ١٩٨٠. وقد تم إخراج المحاولة الأولى بالعربية فى "من العقيدة إلى الثورة"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧.

وفى الممارسة تمارس المعيار المزدوج، قيم التنوير داخلها، ونقيضها خارجها، الحرية والديموقراطية والعقل والعلم والتقدم والمساواة فى الداخل، فى المركز، والقهر والتسلط والخرافة والجهل والظلم الاجتماعى فى الخارج، فى الأطراف، كما تنتهى علاقة مركب النقص فى الأطراف مع مركب العظمة فى المركز، ويصبح كلاهما دارسا ودروسا، ذاتا وموضوعا، ملاحظا ولاحَظا. فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات وثقافات الأطراف بدور الموضوع فى "الاستشراق" فإن الغرب يقوم بدور الموضوع وثقافات الأطراف بدور الذات فى "الاستغراب". هنا تتحرر الأنا عن عقدة الخوف، وتنشئ لها مشروعها المعرفى المستقل وتكون لها طموحها العلمى، وتقضى على عقدة الرهبة من الآخر وتبين حدود مشروعه وطموحه العلمى وتحوله إلى شىء اليوم كما حولها هو إلى شىء بالأمس. وعلى هذا النحو تكمل الأنا تحررها الثقافى تطويرا لتحررها السياسى والاقتصادى وحفاظا عليهما. وتنهى الأشكال الجديدة للهيمنة القديمة، وتعيد التوازن لحوار الحضارات، وتجعلها كلها على مستوى التكافؤ والندية، بحيث يمكن كتابة تاريخ البشرية بطريقة أكثر عدلا. فلا يعتبر ما قبل

العصور الحديثة بدايات التاريخ، وسيطا وقديما وكان ما قبلهما العماء، وما بعد العصور الحديثة هو التاريخ وما بعده الخواء. إن الإنسانية أوسع رحابا من أن تحصر فى تـاريخ الغـرب الحديث، والتاريخ أكثر عمقا مـن أن يبتسـر فـى العصـر الحديث[1].

ويمكن التخفف من غلواء العولمة ثالثا عن طريق قدرة الأنا على الإبداع بالتفاعل مع ماضيها وحاضرها، بين ثقافتها وثقافات العصر ولكن ليس قبل عودة الثقة للأنا بذاتها، ولـيس قبل الانبهار بالآخر كنقطة جذب لها وإطار مرجعى لثقافتهـا. التفاعل فى الواقع الخصب، وإحضار الماضى والمستقبل فـى الحاضر هو السبيل للمزج العضوى بين الخصوصية والعولمة وصهرهما فى أتون الواقع الجديد ومتطلبات العصر. وإذا كان الصراع بين الخصوصية والعولمة هو فى الحقيقـة صـراع على السلطة فى المجتمع بين فـرقين متخاصـمين: السـلفية والعلمانية، فإن المدخل الأيديولوجى لكليهمـا يمكـن تعريتـه والعودة إلى المعاش ومطالبة كل من الفريقين بالاستجابة إلـى

---

(١) وهذه هى الجهة الثانية من مشروعنا. وقد صدر منها البيان النظرى مع محاولة أولى للتطبيق فى "مقدمة فى علم الاسـتغراب"، الـدار الفنيـة، القاهرة ١٩٩١.

تحديات العصر. ففى الواقع يتم انصهار الفكر. ولا فرق بين أن يتم تحرير الأرض باسم الخصوصية، والجهاد فى سبيل الله، والإذن بقتال المظلومين للظالمين وبين أن يتم دفاعا عن الحريات العامة للأفراد والشعوب كما هو الحال فى فلسفة التنوير. ولا خلاف بين أن يتم تحرير المواطن بإعلان الشهادة، الشهادة على العصر بأن الله أكبر على كل من طغى وتجبر، والله أكبر قاصم الجبارين كما يعاول أنصار الخصوصية، وبين أن يتم ذلك باسم حقوق الإنسان كما يدعى أنصار الثقافة العالمية. ولا ضير أن يتم تحقيق العدالة الاجتماعية باسم الزكاة والتكافل الاجتماعى وحق السائل والمحروم والفقراء فى أموال الأغنياء والمترفين، والاستخلاف، والشركة وبين أن يتم ذلك باسم الاشتراكية أو الماركسية أو النزعة الإنسانية. ولا حرج فى أن تتم وحدة الأمة باسم التوحيد وبين أن تتم باسم القومية أو وحدة النضال العالمى. ولا خوف من أن يتم الدفاع عن الهوية والخصوصية الثقافية باسم الأصالة كما يريد أنصار الخصوصية أو باسم الثقافة الوطنية كما يريد أنصار الثقافة العالمية وكما اتضحت فى الأدبيات الاشتراكية. ولا ضرر من أن تتم تنمية الموارد

البشرية باسم تسخير قوانين الطبيعة لصالح البشر وبين أن تتم باسم التقدم والتصنيع. فالغاية واحدة وهى السيادة على الأرض. ولا فرق أن يتم تجنيد الجماهير باسم الأمانة التى حملها الإنسان وأشفقت الجبال والأرض والسماء منها وبين أن تتم باسم النضال ووحدة النضال العالمى للعمال، وتحالف قوى الشعب العامل. فالغاية العملية واحدة وإن اختلفت الأطر النظرية[1]. التعددية النظرية إذن ممكنة. إذ لا يمكن توحيد أفكار البشر وإن أمكن توحيد قلوب الناس. قد يفكر كل إنسان بطريقة وإن كان الهدف مع الآخرين واحدا. لذلك تساءل الأصوليون القدماء: هل الحق واحد أم متعدد؟ وأجابوا: الحق نظرى متعدد، والحق العملى واحد. الأطر النظرية عند الناس متعددة، والأهداف العملية لهم واحدة. ففى الواقع ينصهر الفكر، وفى التغير الاجتماعى يتحقق الخطاب. والوفاق الوطنى تجميع للجهود وبذل للطاقة حتى ولو كانت المداخل النظرية متعددة. وهنا يبدو الخطاب الأيديولوجى هو الظاهر

---

(١) لم يصدر بعد بيان نظرى عن هذه الجبهة الثالثة فى مشروعنا. ومع ذلك هناك مادة أولية فى "الدين والثورة فى مصر" (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، "هموم الفكر والوطن" (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

الذى يحتاج إلى تأويل، وفى الواقع تأويله. وهو المجاز وفـــى المجتمع حقيقته. وهو المجمل وفى الفعل بيانه. وهو المتشـــابه وفى حياة الناس أحكامه. قد يكون الخلاف فـــى اللفـــظ بـــين الخطابين، خطاب الخصوصية وخطاب العولمة، هذا يســـتعمل ألفاظ القدماء، وذاك يستعمل ألفاظ المحدثين. وقد يكـــون فـــى المصدر وكلاهما لغة، ولا مشاجة فى الألفـــاظ كمـــا يقـــول الحكماء. هذا يستمد فكره من التراث، والآخر يستمد فكره من الحداثة. وكلاهما نقل، والخلاف فقط فيمن ينقل عنـــه. وقـــد يكون فى المنهج، هذا يستعمل المنهج الاســـتنباطى، يســـتنبط مصادره من أصول يقينية مطاه سلفا، والآخر يستعمل المنهج الاستقرائى، يستقرىء مقاصده من مصالح الناس واحتياجـــات العصر. كلاهما منهج واحد فلا فرق فى أسباب النزول عنـــد القدماء بين من يأتى من أعلى ومن يصعد من أسفل، بين مـــا يأتى من الوحى وما يصعد من بداهة العقل وإدراك المصلحة كما تحقق ذلك فى عمر، محدث الأمـــة. وقـــد يكـــون فـــى الإحساس بالزمان وحركة التاريخ، هـــذا يـــرى أن الماضـــى أفضل من الحاضر وأن السلف خير من الخلـــف، وأن خيـــر القرون القرون الأولى وان الخلافة ثلاثون سنة تتحول بعـــدها

إلى ملك عضود، والآخر يـــرى أن المســـتقبل أفضـــل مـــن الماضى، وأن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها وأن الاجتهاد، مصدر من مصادر التشريع، والتنافس فى الخيرات. فالسابقون السابقون. هذا إذا خلصت النوايا، وصفت القلوب وزهد الناس فى السلطان وراعـــوا مصـــالح النـــاس، وحرصوا على دور الأمة فى التاريخ[١].

(١) أنظر دراستنا فى هذا الموضوع حول الحوار الوطنى فى "الدين والثورة فى مصر"، جـــ ٨، اليسار الإسلامى والوحـــدة الوطنيـــة، مـــدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

الدور الحضارى الإسلامى الأسيوى
التشابه والاختلاف
بين الإسلام والحضارات الأسيوية

أولا: الإسلام دين أسوى.

١- يظن الناس خطأ أن الإسلام انتشر غرباً نحو المغرب العربى ابتداء من فتح مصر حتى الأندلس وفتح المستعمرات الرومانية على شاطئ البحر الأبيض المتوسط بشاطئيه الشمالى الأوروبى والجنوبى الأفريقى نظر لطول علاقة قلب العالم الإسلامى بالغرب منذ"الحروب الصليبية حتى الاستعمار الغربى لحديث ومنذ حضور الثقافة اليونانية وانتشارها على نطاق واسع"فى الثقافة الإسلامية حتى أنها يعتبران

(*) الحوار الحضارى الإسلامى الأسيوى، أوراق أسيوية، العدد ٣٩، أغسطس ٢٠٠١، مركز الدراسات الأسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

ثقافة واحدة نظراً لاتحاد العقل والنقل، أساليب القرآن ومنطق اليونان.

٢- والحقيقة أن الإسلام انتشر شرقاً قدر امتداده غرباً وفتحت فارس أثناء ولاية الخليفة الثانى عمر بن الخطاب، وفتحت أواسط آسيا أثناء ولاية الخليفة الرابع عثمان بن عفان. واستشهد عديد من الصحابة هناك مثل قثيم عباس حتى تحولت سير الصحابة إلى دين شعبى جديد. وبلغ عشق السنة أن تم جمعها وتدوينها فى بخارى وترمذ. وقد ساعدت السهولة الممتدة من فارس شمالاً ومن العراق شرقاً وعبر المحيط من عمان والهند شرقاً حتى الصين على هذا الانتشار.

٣- وإذا كان الإسلام قد ارتبط بالثقافات العربية واليونانية والفارسية والهندية كما ارتبط بالديانات السابقة عليه، اليهودية والمسيحية كذلك ارتبطت الحضارات الأسيوية بدياناتها الرئيسية: الهندوكية، والبوذية، والشامانية، والزن، والكنفوشيوسية والطاوية والشنتوية فى الهند والصين واليابان. فلا فرق بين الدين والثقافة

والحضارة والمدنية والقوانين الاجتماعية والنظم السياسية والعادات والأعراف والتقاليد الشعبية.

ثانياً: أوجه التشابه بين الإسلام والحضارات الأسيوية.

١- إذا كانت عقيدة التوحيد هى جوهر الإسلام، توحيد الطاقات البشرية الداخلية والخارجية، الوجدان والفكر والقول والعمل، وتوحيد الأسرة، النواة الأولى للمجتمع فى صورة القوامة، وتوحيد المجتمع فى التكافل الاجتماعى، وتوحيد البشرية تحت شعار "لا إله إلا الله" فإن ديانات آسيا كلها ديانات توحيد، توحيد الإنسان مع نفسه بالسيطرة على الأهواء والانفعالات، وتوحيد الإنسان مع الطبيعة. روح بوذا واحدة. الإسلام والديانات الأسيوية كلاهما دين اللانهائية على امتداد الصحراء العربية الكبرى أو سهول آسيا الوسطى.

٢- الإسلام دين أخلاقى، يعتبر العمل الصالح جوهر الإيمان. والرسول قدوة فى السلوك الأخلاقى ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾ وغاية الإنسان الوصول إلى

الكمال الخلقى. والديانات الأسيوية أيضاً تقوم على هذا الدافع الأخلاقى بسيطرة الإنسان على الانفعالات والعواطف والأهواء والرغبات والميول والغرائز. لذلك أنزل كونفوشيوس الدين الصينى فى "كتاب التغيرات" من السماء إلى الأرض.

٣- الإسلام دين اجتماعى يقوم على الترابط الاجتماعى فى الأسرة والمجتمع، صلاة الجماعة، وصوم رمضان والزكاة، والحج، إحساساً بالجماعة، اجتماعيا وسياسياً. ويحرم الاستغلال والاحتكار. الملكية وظيفة اجتماعية، والمجتمع الواحد وحدة عضوية واحدة كالبدن الواحد. وفى الحضارات الأسيوية بالرغم من أهمية الكمال الفردى إلا انه عضو فى جماعة. فالكونفشيوسية ما هى إلا مجموعة من العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأسرته. الأب والأم والأخ والأخت، وبين الفرد وجيرانه وأصدقائه، وبين الفرد والدولة. وحياة الرهبان فى الهندوكية نموذج الحياة الروحية الاجتماعية. الإسلام نظام اجتماعى

سياسى وكذلك الديانات الأسـيوية لا تفصـل بـين الحيـاة الخاصة والحياة العامة.

٤- المرأة فى الإسلام لها حضـورها الفعلـى حتـى ولو لم تكن مساوية للرجل كليـة فـى مواضـيع الميـراث والشهادة والإمامة الكبرى والقضاء. هى جـزء مـن حيـاة المجتمع كما كانـت زوجـات الرسـول(ﷺ) فـى حياتـه وحياة المؤمنين. وفى الحضـارات الأسـيوية المـرأة فـى آسيا تشارك فى الحياة العامة. هى رمـز المواطنـة بزيهـا الوطنى. ومع ذلك تخضع للقوامة.

٥- الفن الإسـلامى بالأصـالة هـو فـن الزخرفـة عن طريـق الأشـكال الرياضـية المتكـاثرة تجـاوراً أو تداخلاً أو الحروف والخطـوط العربيـة وفـن اللانهـائى ضـد التصـاوير، فـن النهـائى. وفـى آسـيا خاصـة أوزبكستان، فن الزخرفة فـن أصـيل هـو الـذى أصـبح فيمـا بعـد الأرابيسـك Arabèsque. الـروح واحـدة، النسـق، والنظـام والجمـال فـى الرؤيـة اللانهائيـة، والانسجام والتآلف فى تجاور الأشكال الرياضية.

ثالثاً: أوجه الاختلاف بين الإسلام والحضارات الأسيوية.

١- إذا كانت عقيدة التوحيد هى جوهر الإسلام فإن الاختلاف فيها واقع. التوحيد فى الإسلام De Jure والاختلاف De Facto، اختلاف الألسنة والألوان والشعوب والأقوام والقبائل. كما إن التعددية فى الديانات الأسيوية فكر ودافع، عقيدة وشريعة، مبدأ وتعين. الآلهة، ومظاهر الطبيعة، والطبقات، والطوائف متعددة تسير وفقاً لقانون التنوع والاختلاف. لذلك نشأ الصراع بين المسلمين والهندوس. يريد المسلمون توحيد العقائد والناس والرؤى والشرائع، ويريد الهندوس إبقاء الطبيعة على حالها دون التبشير وإخراج الشىء عن مساره الطبيعى. الوحدة فى الإسلام أصل والاختلاف فرع، والاختلاف فى الحضارات الأسيوية أصل والوحدة فرع. الإسلام للفتح والجهاد وثقافات آسيا تتعايش فيما بينها دون أن تكون إحداها حق والأخرى باطل.

٢- الله فى الإسلام مفارق للعالم وخالق له وباعث له بعد فنائه ومحاسب للإنسان بعد الموت طبقاً لقانون الاستحقاق. فالجزاء طبقاً للأعمال، ثواب أم عقاب. والنفس الفردية محاسبة ومسئولة عن أفعالها. فالعقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح، والإرادة قادرة على الاختيار الحر. وفى الديانات الأسيوية لا يوجد إله خارج العالم، خالق وباعث له بعد فناء، يحاسب الناس. الله روح العالم والحساب والعقاب فى الدنيا وليس فى الآخرة. وتعود الروح إلى الدنيا فى بدن خسيس عقابا لها أو فى بدن حسن ثوابا لها. الأرواح واحدة تتناسخ فى دورة بين الحياة والموت.

٣- الإسلام دين واضح وبسيط، خال من التعقيدات. يقوم على العقل والبرهان. فالعقل أساس النقل عند المعتزلة. ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول عند ابن تيمية. والبرهان منطق الفلاسفة الذين يوحدون بين الدين والفلسفة فى حين يغلب على ديانات آسيا الأسطورة وبعض وسائل السحر وقراءة الطالع.

وتصل الأسطورة إلى حد الخرافة. وإذا كـان مـن ضـمن الوضـوح والبسـاطة الطهـارة والنظافـة فـان بعـض الديانات الأسيوية خاصة فى المعابد لا تراعى النظافة.

٤- لا توجـد سـلطة دينيـة فـى الإسـلام منعـا للوساطة بين الحق والخلق بعـد الاسـتفادة مـن تجـارب أهل الكتاب، وأخذ الأحبـار والرهبـان أوليـاء مـن دون الله. ليس به كنيسة صاحبة سـلطة علـى المـؤمنين فـى تقنين العقائد أو تفسير الكتـاب. والعلمـاء ليسـوا رجـال دين أو كهنوت بل هم المتفقهون فيـه العـالمون بـه. فـى حين يوجد رهبان للهندوكية والبوذيـة ورجـال ديـن فـى الكونفوشية والبوذية والشـنتوية. وقـد كـانوا أحيانـاً هـم الحكام أو يشاركون الحكـام فـى سـلطاتهم. لـذلك يـدين الإسلام نظام الرهبنة ويدافع عن العمل فـى الحيـاة الـدنيا طريق إلى الآخرة.

٥- ولاء المسـلم للأمـة اى لجماعـة المسـلمين. والأقطار والأوطـان أجـزاء مـن الأمـة. وحـدة الأمـة صورة من وحدة الإله. الهويـة الإسـلامية لا تنبـع مـن الحدود الجغرافيـة بـل مـن القيمـة، الإيمـان والعمـل

الصالح. وفى نفس الوقت تخرج منـــه الحركـــات الوطنيـــة الاستقلالية باسم الدفاع عن الـــوطن. فحـــب الـــوطن مـــن الإيمان. وديانات آسيا الغالـــب عليهـــا الـــديانات الوطنيـــة والقومية، الهندوكيـــة الـــدين الـــوطنى للهنـــد، والشـــنتوية الدين الوطنى لليابـــان، والكونفوشيوســـية الـــدين الـــوطنى للصين، لذلك أتى الإسلام الأسيوى إســـلاماً وطنيـــاً يـــدافع عن الاســـتقلال الـــوطنى للشـــعوب مثـــل المســـلمين فـــى الفلبين.

إن التشابه والاختلاف بـــين الإســـلام والحضـــارات الأسيوية لا يعتمد فقـــط علـــى تـــاريخ الأديـــان المقـــارن كوحدات مستقلة خارج المجتمع والتاريخ بـــل هـــو رصـــد لأوجه التشابه والاخـــتلاف فـــى الممارســـات الاجتماعيـــة وتأصيلها على نحو نظرى. ويمكـــن إعطـــاء مزيـــد مـــن الشواهد الاجتماعيـــة والسياســـية والتاريخيـــة علـــى هـــذا التقابل إيجاباً أم سلباً مع دراسات لعديد مـــن الحـــالات. لـــيس الإسلام الأسيوى هو صاحب خصوصية فريـــدة فقـــط بـــل الإســـلام الأفريقـــى والإســـلام العربـــى بـــل والإســـلام الأوروبى الأمريكى أيضاً. ومـــا أســـهل بعـــد ذلـــك مـــن

إعطاء الأمثلة من منـــدناو وســـنكيانج وكشـــمير وبورمـــا وتايلاند والهند والفلبين على هذا التقابـــل، فـــالتقرير الكمـــى لا يقل أهمية عن الوصف الكيفى.

الحـــوار
والتعايــش الثقافــى

تعبير "خليج فارسى" تسمية جغرافية قديمة فى كتب الجغرافيين العرب مثل "بحر العرب" الذى يطلق عليه الآن" المحيط الهندى". فالأسماء متغيرة عبر التاريخ طبقا لميزان القوى، مثل "بحر الروم" وهو البحر الأبيض المتوسط. ولما كان عصر الصراعات الكبرى مؤذنا بالرحيل مثل الصراع بين إمبراطوريتى الفرس والروم، والعرب والروم قديما، فقد توارت أسماء الشعوب الغالبة لصالح أسماء المناطق المحايدة مثل "البحر الأسود"، "البحر الأحمر". وقياسا على ذلك يمكن تسمية الخليج "الخليج العربى الفارسى" نظرا لوجود العرب والفرس على ضفتيه الجنوبية والشمالية. ولما وحد الإسلام بينهما عبر التاريخ يمكن تسميته أيضا "الخليج الإسلامى".

(*) ندوة الخليج الفارسى: "الواقع الموجود وآفاق المستقبل"، مركز دراسات الخليج الفارسى والشرق الأوسط، معهد الدراسات السياسية والدولية، طهران ٢٢-٢٣ فبراير ١٩٩٩.

وإذا كانت التسمية غير مألوفة فى تـــاريخ الجغرافيـــا التـــى غلبت عليها مصطلحات الأقوام والشعوب والمناطق يمكـــن تسميته "الخليج" فحسب، لفظ واحد تقع عليه دول الجوار التى تنتسب إلى دين واحد وثقافة واحدة ولغات متعددة، العربيـــة والفارسية، اللغتين الرئيستين للشعوب الإسلامية. ومع ذلـــك فالتسميات لا تهم، مجرد ألفاظ وأشكال. المهم هو المضمون، ألا يكون الخليج أمريكيا بريطانيا من حيث القوات الرابضـــة فيه أو غربيا من حيث الثقافة المهيمنة عليه. وكما قال ابـــن سينا " لا مشاحة فى الألفاظ"، وكما هو فى الحديث النبـــوى "إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكـــن ينظـــر إلـــى قلـــوبكم وأعمالكم". وما يهم فى البحث العلمى ليس أخـــذ المواقـــف الحدية والمناداة بالحد الأقصى. فهـــى مواقـــف أيديولوجيـــة مسبقة بنزعات قومية سوفيتية لا تؤدى إلا إلى إثارة الضغائن والأحقاد وربما إراقة الدماء. ما يهم هـــو البحـــث العلمـــى الموضوعى الهادئ الذى يبغى المصـــلحة العامـــة للجميـــع متجاوزا الحسابات الصغيرة القديمـــة إلـــى الاســـتراتيجيات

الكبرى من منظور تاريخى طويل وليس السياسات المتغيرة لأنظمة سياسية طارئة[1].

ولقد عاش الخليج منذ أقدم العصور منطقة سكانية وثقافية واحدة لا فرق بين عربى وعجمى. ومن ذلك أتى حديث الرسول "لا فرق لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح". تكلمت الشعوب على شاطئيه العربية والفارسية. وتصاهر العرب والفرس قبل الإسلام وبعده. وتعاونا على الصيد والعيش المشترك والسعى للرزق والكدح فى الأرض. فالأرض لله، يرثها عباده الصالحون كما عبر القرآن. والتاريخ هو الرصيد الأول للسياسة. ولا وعى سياسى دون وعى تاريخى.

ثم جاء الاستعمار البريطانى الحديث ليحتل دول الجوار حيث يقطن العرب والفرس وبعد القضاء على الخلافة العثمانية. وبدأت الثقافة الغربية، ثقافة المستعمر، فى الانتشار. تقوم على التفرقة بين الشعبين المسلمين ووضع بذور الفتنة بينهما طبقا لسياسة "فرق تسد"، وكما فعلت بين

---

(١) د. محمد الرميحى وآخرون: الخليج العربى وآفاق القرن الواحد والعشرين. كتاب العربى، الكتاب الثلاثون أكتوبر ١٩٩٧، الكويت.

مصر والسودان فى حلايب وشلاتين، وبين اليمن والسعودية فى عسير ونجران، وبين اليمن والحبشة حول جـزر بـاب المندب، وبين السعودية والكويت والعراق فى مثلـث تحـت وصاية الأمم المتحدة شمال غرب الخلـيج، وبـين الحبشـة وإريتريا حول ترسيم الحدود، وبين العـرب واليهـود فـى فلسطين، والهندوس والمسلمين فى شبه القارة الهندية لقسـمة الشعوب والقضاء على ثقافاتها الوطنية الموروثة التى تقـوم على وحدة الثقافة والأقوام. وقد فعل الاستعمار الفرنسى نفس الشيء بين الجزائر والمغرب فى واحة تندوف، وبين سوريا ولبنان وتقسيم سوريا الكبرى، وبين سـوريا والأردن فـى وادى الحمة وكما فعل الاستعمار البريطانى والإيطالى فـى واحة جغبوب على الحدود المصرية الليبية وقسـمة القبيلـة الواحدة مثل قبائل أولاد على إلى دولتـين بحـدود مفتعلـة، تتقاتل فيما بينها. وكانت هذه عادة الاستعمار فى أفريقيا بعد أن قسم الشعوب والقبائل باسم الحدود الدولية فوقت الحروب بين الدول المتجاورة، كل منها تود توحيد قبائلها. كما وقعت الحروب الأهلية بين القبائل المتناحرة داخل الدولة الواحـدة مثل التوتسى والهوتو فى رواندا. وقضية الشـعب الكـردى

الموزع بين أربع أو خمس دول ما زالــت فــى الأذهــان. وأقرت الأمم المتحدة الحدود التى وضعها الاســتعمار فــى القارة الأفريقية ورثتها الدول المستقلة بعد حركات التحــرر من الاستعمار. ولا يجوز تغيير ما وضعه الاستعمار حتــى تظل أفريقيا مجزئة مقسمة متشرذمة متحاربة فيما بينها باسم الحداثة. فالدولة أفضل من القبيلة، والحدود الجغرافية أبقــى من السكان. أفريقيا للأفريقيين شكلا، وأفريقيــا للأوروبيــين مضمونا. والثقافة هى السياسة على الأمد الطويل.

لقد زرعت الثقافة الغربيــة فــى شــعوب المنطقــة أيديولوجيات سياسية غربية عليها مثل الأيديولوجية القوميــة ومفهوم الدولة ذات الحدود الجغرافية الطبيعية. فالدولــة ذات شعب واحد، لغة وثقافة وتاريخا ودينا باستثناء القليــل مثــل سويسرا والدول ذات القوميات المتعددة خاصة فى آسيا. ومن ثم ينشأ الصراع بين القوميات داخل الدولة القومية Nation-State الواحدة. فالهوية القومية مــن الحــدود الجغرافيــة، والدفاع عن الوطن الأم دفاع عن هذه الحدود الجغرافية التى تم وضعها بفضل تقســيم الإمبراطوريــات الكبــرى مثــل الرومانية والنمساوية والعثمانية. وعانت مــن ذلــك الأمــة

الإسلامية التى لا تستمد هويتها من الجغرافيا بل من التاريخ. ولا تتوحد مع الحدود المصطنعة، إرث الاستعمار الأوربى الحديث بل مع عقيدتها التوحيدية الشاملة. فما ينشأ بين الشعوب الإسلامية من خلاف حول الحدود مثل الخلاف حول جزر الخليج إنما هو ناشئ من مفهوم الدولة القومية وليس من مفهوم الأمة الإسلامية. الخليج عربى أم فارسى؟ جزره الثلاث عربية أم فارسية؟ وهى مشكلة مصطنعة لا حل لها من خلال مفهوم الدولة القومية. والأمة الإسلامية المتعددة الشعوب والثقافات واللغات قادرة على جعل الهوية من العقيدة. فلا فرق بين عرب وفرس على شاطئ الخليج. الكل ينتسب إلى الأمة الإسلامية المترامية الأطراف، من الصين شرقا إلى المغرب غربا. لا فرق بين لغة عربية ولغة فارسية. فكلا هما لغات الإسلام مثل التركية والأردية. هذا هو واقع التاريخ والجغرافيا أيضا وليس مجرد مثالية دينية. فقد عاش الناس فى الخليج لا يعرفون الحدود، وينتقلون بين الشاطئين وفوق جزره. يتصاهرون ويعملون. الجغرافية السياسية تحتم وحدة الخليج وشعوبه. والصراع بين الأنظمة السياسية الناشئة عن الدول القومية أى من أثر الثقافة

السياسية الغربية فى المنطقة وتبنّى الـــنظم السياســـية لهـــا. المشكلة إذن جزء من عملية التغريب العامة التـــى وعقـــت للمسلمين منذ عهد الاستعمار، وأثر من آثاره بعـــد مرحلـــة التحرر الوطنى.

وكلما تعثرت النظم السياسية فى الداخل لجـــأت إلـــى إثارة قضية الحدود فى الخارج ليهب الناس دفاعا عن التراب والوطنى ضد الاحتلال الخارجى وليس ضد القهر الـــداخلى. فبعد أن انسحبت بريطانيا من منطقة الخلـــيج احتـــل الشـــاه الجزر الثلاث. وقد كانت بطبيعتها الجغرافية وعبر امتدادها التاريخى وتحت ضرورة الحياة اليومية بين العرب والفرس، لا يعرفون حدودا ولا هويات قومية إلا الحيـــاة المشـــتركة، واللغات المتبادلة، والمصاهرة، والسعى للرزق. وقد قام الشاه بذلك فى حومة إنشاء الإمبراطورية الفارسية القديمة، عصر قورش، وأساطير الأبطال وبتأييد مـــن الولايـــات المتحـــدة الأمريكية واستعماله ضد الثورة العربية فـــى الخلـــيج فـــى الجنوب وفى الشمال بمساعدة الأكراد ضد العـــراق. وكلمـــا تعثرت الديموقراطية والمصالحة الوطنية ونشأت نظم تسلطية أثيرت مسألة الحدود الخارجية تحويدا للأنظار نحو الـــداخل

دون الخارج كما هو الحال فى إثارة مسألة حلايب وشلاتين فى السودان أو واحة جعبوب بين مصـــر وليبيـــا أو واحـــة تندوف بين الجزائر والمغـــرب. فأصـــبح الـــوطن وســـيلة للاستهلاك المحلى وأداة للدفاع عن النظم السياسية. أصـــبح الوطن وسيلة والنظام السياسى غاية وليس النظام السياســـى وسيلة والوطن غاية. ولو ترك الاستعمار الشعوب المتحررة حديثا، ولو تركت النظم السياسية التى فرحت بالدول الوطنية وحدودها المصطنعة بفعل الاســـتعمار، لـــو تـــرك كلاهمـــا الشعوب بثقافاتها الموروثة وحياتهما المشـــتركة وســـعيهما وكدهما فى الحياة لما نشأت مسألة الصراع على الحـــدود أو مشكلة الخليج بين العرب والفرس[1].

إن ما يظن سلبيات قد يكون فى غاية الإيجاب. ومـــا يحسب أنه خلاف بين العرب والفرس حول تســـمية الخلـــيج وملكية جزره الثلاث قد يكون بداية الحل عن طريق الثقافة، القضاء على التغريب الثقافى السياسى Political Cultural Westernization وتطهير النفس منها والعودة إلى الثقافـــة

---

(١) د. مريم سلطان لوتاه: المشاركة السياسية فى دول الخليج العربى، تحليل تاريخى ورؤية مستقبلية، سلسلة بحوث سياسية، أكتوبر ١٩٩٤ مركـــز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

الإسلامية الأممية التى تقوم على وحدة العقيدة مع تعدد اللغات والثقافات الشعبية الخاصة والعادات والأعراف وأساليب الحياة اليومية. ويصبح الخليج منطقة تفاعل وتكامل ومصالح وأمن مشترك على الشاطئين بين العرب والفرس تحت راية الإسلام وباسم التوحيد، الوحدة والتنوع، الهوية والاختلاف. ويتكرر هذا النموذج فى حلايب وشلاتين بين مصر والسودان، وفى عسير ونجران بين اليمن والسعودية، وفى واحة البوريمى بين عمان والإمارات، وفى مثلث الأمم المتحدة بين الكويت والعراق والسعودية، وفى واحة تندوف بين المغرب والجزائر، وفى جنوب الصحراء بين ليبيا وتشاد، وفى واحة جعبوب بين مصر وليبيا، وفى المناطق المتنازع عليها بين موريتانيا والسنغال، وفى الصحراء بين المغرب والبوليساريو، وفى وادى الحمة بين الأردن وسوريا. ففى محافظات التكامل تنشأ الحياة المشتركة بين القبائل والأقوام، ويبدأ العمل المشترك لتنمية الموارد وإعمار الأرض حتى تتآكل الحدود الجغرافية المصطنعة الموروثة من عهد الاستعمار وتعود الثقافة الإسلامية القائمة على التوحيد بدلا من الثقافة السياسية الغربية القائمة على التمزيق

والتجزئة والتفتيت، وتحويل العالم الإسلامى إلى مجموعة من الدويلات الطائفية والعرقية للعرب والبربر والأكراد والسنة والشيعة والدروز.

وتمحى التناقضات الثانية أمام التناقضات الرئيسية. فمهما كان من خلاف بين العرب والإيرانيين حول الخليج فإن كليهما لهما عدو مشترك، الاستعمار والصهيونية، أمريكا وإسرائيل. فلا يمكن إيثار التناقض الثانوى على التناقض الرئيسى. تريد الولايات المتحدة كسر شوكة الثورة الإسلامية فى إيران كما كسرت شوكة الثورة العربية إبان العهد الناصرى الذى كان من دعائم الثورة الإسلامية قبل انتصارها. كانت الثورة العربية ظهيرا للمعارضة الإسلامية والوطنية فى عهد الشاه وضد سياسة الأحلاف ومناطق النفوذ، وضد محور الرياض- طهران- كراتشى، الحلف الإسلامى القديم منذ ١٩٦٥، ووريث حلف بغداد المناهض للهويتين العربية والإسلامية. وقد استأنفت الثورة الإسلامية المستمرة مشروع الثورة العربية المجهضة: مناهضة الاستعمار والصهيونية، وتوحيد الأمة والتنمية والاستقلال الذاتى الوطنى والاقتصادى. السياسة استراتيجية كبرى شاملة

على الأمد الطويل وليست حسابات صغيرة حتى ولو كانـــت حسابات النفط على الأمد القصير. إن بترول إحدى الجــزر الثالث يمكن استثماره استثمارا مشـــتركا بـــين دول الخلـــيج لصالح تنمية مواردها وزيادة دخلها والدفاع عن أمتها بـــدلا من ثروات النفط المبددة فى الحروب بين دول الجوار بشراء الأسلحة من الدول الاستعمارية ووضـــع مرتبـــات جنودهـــا وتكاليف دفاعاتها وتشغيل مصانع سلاحها. نفط جزر الخليج ملكية عامة مشتركة لسكانها. فمفهوم الملكية الخاصة مفهوم غربى. وقد هبت الأمصار كلها عام الرمادة لإنقاذ الأخوة فى الحجاز. وتعمير الجزر مسئولية سكانها بما يعـــود بالفائـــدة عليهم. وأمن الخليج مسؤولية دول الجوار على شاطئيه بدلا من استدعاء الأجنبى الذى لا يبتغى إلا مصالحه الخاصـــة، يهدد إيران ويستولى على نفط الخليج وثرواته[1]. ومن ثم لا

---

(١) د. عبد المنعم المشاط (محرر): أمن الخليج العربى، دراسة فـــى الإدراك والسياسة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة: القـــاهرة، ١٩٩٤ وأيضا د. مصطفى علوى: أمن الخليج، رؤية مصرية، دراســـات فى الأمن والاستراتيجية، قراءات فصلية، مجلد(٤)، العـــدد(٢)، ينـــاير ١٩٩٦ مركز البحوث والدراسات السياسية، كليـــة الاقتصـــاد والعلـــوم السياسية، جامعة القاهرة.

توجد رؤى إيرانية وسعودية وكويتية وإماراتية وعمانية وقطرية وبحرينية وعراقية وسورية ومصرية لأمن الخليج. بل هناك رؤية إقليمية عربية إسلامية له فى مقابل الرؤية الغربية[1].

وبالإضافة إلى المخاطر الخارجية هناك مخاطر داخلية على شاطئ الخليج، مخاطر النزعات العرقية والنعرات الطائفية، العرب والفرس والأكراد والأذريين، السنة والشيعة مما يهدد وجدة الدول وهى مقدمة لوحدة الأمم والأقوام داخل الوحدة الإسلامية العامة. وقد نبه جمال الدين الأفغانى من قبل على ضرورة وحدة الفرس والأفغان، والفرس والعرب، والسنة والشيعة فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وهناك خطر اقتصاد الريع على دول الخليج واعتماد اقتصادها على مصدر واحد، هو النفط الذى يكوّن

---

(١) د. محمد السعيد إدريس: إيران والأمن الإقليمى فى الخليج العربى، مركز البحوث والدراسات السياسية، ندوة "علاقات مصر مع دول الجوار فى التسعينيات، ٥-٧ ديسمبر ١٩٩٨، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وأيضا:
Professor Ali E. Hillal Dessouki: Regional Organization and Gulf security, Political science research papers Vol. ١ NO. ٣. P., July ١٩٩٤, Center for political research and studies.

٩٥% من ثرواتها. والنفط لا يدوم، ومخزونه يقل عاما بعـــد عام. وماذا بعد خمسين عاما من الآن؟ إن التفكير فى موارد اقتصادية جديدة مثل التصنيع ابتداء من الصناعات البترولية الكيميائية كهدف مشترك أفضل من بيـــع الطاقـــة وتصـــنيع اليابان وتدفئة الغرب. وهناك خطر التركيبة السكانية فى دول الخليج التى فى غالبيتها من الأسيويين، الباكستانيين والهنـــود والفليبينيين. صحيح أنهم مسلمون معربون ولكـــن وضـــعهم الاجتماعى كعمالة أجيرة بدخل محـــدود يجعلهـــم أصـــحاب الحقوق فى البلاد جيلا وراء جيل. وهناك خطـــر التيـــارات الدينية المحافظة، نوع الطالبان، والتى لا ترى فى الإسلام إلا الحدود والأشكال، العقائد والشعائر دون الأبنية الاجتماعيـــة. وهى خطر يهم إيران والعرب على حـــد ســـواء. الهـــدف المشترك إذن هو تقوية التيارات الإسلامية المستنيرة القادرة على التعامل مع قضايا العصـــر والـــدخول فـــى تحدياتـــه، وتحويل الإسلام إلى بنية اجتماعية سياسية اقتصادية ثقافيـــة، نمط حياة، قادر على أن يظهـــر لشـــعوب العـــالم عظمتـــه وإنسانيته ودفاعه عن حقوق الإنسان والشعوب بعد أن ارتبط فى أجهزة الإعلام الغربية بالعنف والقتل والقسوة وانتهـــاك

حقوق الإنسان والتخلف والفقر والجهل والمـرض والقهـر والتعذيب، إسلام الحريم والسراى والقصور والعبيد والإمـاء والغنائم(٢).

إن الحوار الثقافى بين علماء الأمة العرب والإيرانيين لهو إحياء لتراث أصيل قـديم. الثقافـة مقدمـة للسياسـة، والسياسة تمهيد للاقتصاد. وعقد الندوات على كلا الشاطئين من أجل حوار عربى إيرانى تتجاوز لقطيعة لا يستفيد منهـا إلا الاستعمار والصهيونية بدلا من هذا الفصام الذى يعيشـه عرب الخليج بين انتماء عربى وجوار إيرانى، وبدلا من هذه الازدواجية التى يعيشها شيعة الخليج بين حضور بدنى عربى وحضور ثقافى إيرانى. وربما يعيش عرب الأهـواز نفـى الازدواجية التى يعيشها شيعة العراق. والبداية بالعلماء قبـل السياسيين فالعلماء ورثة الأنبيـاء ثـم بالتجـار والمصـالح

---

(٢) د. محمد السعيد إدريس: إيران والأمن الإقليمى فـى الخلـيج العربـى، مركز البحوث والدراسات السياسية، ندوة "علاقات مصر مع دول الجوار فى التسعينيات، ٥-٧ ديسـمبر ١٩٩٨، مركـز البحـوث والدراسـات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وأيضا:
Professor Ali E. Hillal Dessouki: Regional Organization and Gulf security, Political science research papers Vol. ١ NO. ٣. P., July ١٩٩٤, Center for political research and studies.

المتبادلة فالحسن أخو الحسين، "وليس منا من بات جوعان وجاره طاو" كما قال الرسول. وأن حب آل البيت فى مصر جزء من الدين الشعبى كما هو الحال فى إيران. وقد زار مصر من قبل ناصر خسرو وسعدى الشيرازى وكثير من صوفية إيران مثل سهر التسترى وتتلمذه على ذى النون المصرى. ومنذ منتصف القرن الماضى بدأت السفارات بين مصر وإيران وكان سفراء إيران من كبار العلماء والمثقفين الإيرانيين مثل د. قاسم غنى، والأديب على دشتى. وقامت الطبعة الأميرية ببولاق بطبع أمهات الكتب الفارسية لا فرق بين تراث عربى وتراث فارسى. وتوالى انتشار المراكز الثقافية فى مصر، وأقسام اللغات الشرقية فى الجامعات المصرية. وأصبحت اللغة العربية بعد الثورة الإسلامية مع الفارسية لغتين رئيسيتين وليست لغة أجنبية أسوة باللغات الأوربية. الثقافة سياسية عليا واستراتيجية على الأمد الطويل. فإن تعثرت السياسات الوقتية نظرا للحسابات الضيقة فإن الرؤية الاستراتيجية الأشمل تبدأ بالثقافة ركيزة الوعى السياسى(١).

---

(١) د. السباعى محمد السباعى: العلاقات الثقافية بين مصر وإيران، ندوة "

إن خطر أفكار وأوضاع مثل العالم ذى القطب الواحد والعولمة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات إلى آخر ما ينتجه الغرب الأمريكى من مفاهيم تجعلنا نشرحها ونلخصها ونهمش عليها دون أن نبدع مفاهيم خاصة تعبر عن مسارنا التاريخى الخاص ورؤيتنا للعالم لا يقف أمامه إلا تكوين قطب آخر ومفاهيم أخرى من منطقة أخرى من العالم، ليس من المركز الأوربى التقليدى بل من الأطراف. وهناك ثلاثة أقطاب مرشحة لذلك: آسيا وهى مشغولة بنهضتها لاقتصادية بالرغم بعدها التاريخى وثقافتها الخاصة ومساحاتها الشاسعة، وأمريكا اللاتينية التى كانت تقليدا مهد جيفارا والتحرر من الاستعمار، والثورة على الثورة ولاهوت التحرير، وهى الآن مشغولة بمشاكل القهر والفقر والفساد والمخدرات. لم يبق إلا القطب العربى الإسلامى المرشح كقطب ثان. لذلك يتم

علاقات مصر مع دول الجوار فى التسعينات" ٥-٧ ديسمبر ١٩٩٨ مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. وقد عقد مركز دراسات الوحدة العربية منذ عدة سنوات فى جامعة قطر الحوار العربى الإيرانى لأول مرة. ثم تلته جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية عن مصر ودول الجوار العام الماضى.

التركيز عليه بالحصار مثل السودان والعراق وليبيا، والتهديد مثل إيران وسوريا، والتهميش مثل مصر أو الحروب الداخلية مثل لبنان والجزائر أو التقسيم مثل العراق أو استنزاف الثروات مثل الحجاز فى الوسط والأطراف أو الاحتلال مثل فلسطين. فالحوار العربى الإيرانى، وجمع جناحى الأمة الإسلامية فى آسيا وأفريقيا قادر على أن يكوّن قطبا ثانيا للعالم ذى القطب الواحد، وأن يقوم العالم الإسلامى بالدور الذى كانت تقوم به النظم الاشتراكية قبل انهيارها فى أوائل التسعينات. ولقد قام الإسلام بهذا الدور عبر التاريخ فى صراعه مع الإمبراطورية الرومانية وأثناء غزو الصليبيين له وإبان حركة التحرر الوطنى الحديثة(١).

---

(٢) مركز دراسات الوحدة العربية، العولمة، بيروت، لبنان ١٩٩٨.

من ثقافـة السلطـة

إلى سلطـــة الثقافـــة

أولا: ثقافة السلطة.

١- موضوع "المثقف والسلطة" موضوع شائع. تم التطرق إليه فى عدة رسائل جامعية ومؤلفات علمية ومقالات اجتهادية. وعقدت له عدة مؤتمرات وندوات عربية ودولية. وشاعت فيه الأحكام النمطية. ومن الصعب التطرق إليه من جديد دون تكرار ما هو معروف من أنماط العلاقات بين المثقف والسلطة. ومع ذلك إنه لشرف للمثقفين أن يذكروا أنفسهم برسالتهم، وأن يوقظوا ضمائرهم لأهم الأخطار التى يتعرضون لها فى حياتهم ألا وهو إغراء السلطة ومجاورة

(*) ندوة النقد الحضارى فى الفكر العربى المعاصر، أسئلة الحاضر وتحديات المستقبل، جامعة عبد المالك السعدى، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نادى الكتاب، تطوان ٢٧-٣٠ أبريل ٢٠٠١.
وندوة إشكالية السلطة فى الفكر العربى الإسلامى ، جمعية الثقافة العربية فى بريطانيا ، لندن ٢٨-٢٩ يوليو ٢٠٠١.

السلطان. وكما حرم البعض نقد حتى بغلة السلطان كفر أبو موسى المردار شيخ المعتزلة كل من جالس السلطان.

ولا تبرز هذه القضية إلا فى المجتمعات النامية والتى تحتاج أنظمتها السياسية إلى نوع من الشرعية عن طريق التبرير الأيديولوجى لها نظراً لأن الشرعية الدستورية تنقصها إثر انقلاب عسكرى أو نظام ملكى أو حكم تسلطى يعتمد على الطبقة أو نظام قبلى عشائرى، طالما أن السلطة السياسية غير مستمدة من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر دون تزييف أو تلاعب بنتائج الانتخابات ودون قهر أو تخويف للمرشحين من أجل ضمان نتيجة شبه إجماعية على الرئيس الأوحد والمرشح الواحد مدى الحياة أو على نواب الحزب الحاكم الذى يجرى الانتخابات وهو فى السلطة وفى كنف الدولة التى بيدها أجهزة الإعلام والأمن.

هنا تنشأ الحاجة إلى ثقافة السلطة من أجل إقناع الناس بشرعيتها واختياراتها السياسية. وهى ثقافة تابعة للسلطة. تدور فى فلكها حتى ولو غيرت السلطة اختياراتها من النقيض إلى النقيض، من مقاومة العدو إلى الصلح معه، من الحرب إلى السلام، من مناهضة الاستعمار إلى التحالف

معه، ومن الاشتراكية كحل حتمى إلى الرأسمالية كضـــرورة اقتصادية، ومن القومية العربية إلى القطرية. وغالباً ما يـــتم ذلك بنفس الرجال. فالمثقف مهمته التبرير ولـــيس التفكيـــر، الدفاع وليس التحليل، المهنة وليس الرسالة، الوظيفة ولـــيس القضية.

ولا يختلف فى ذلك المثقف العلمانى عن رجل الـــدين. الأول يبرر اعتماداً على النظريات السياسية المدنية، والثانى يبرر اعتماداً على الموروث الدينى القديم. لذلك تحالف رجال السياسة ورجال الدين عبر العصور، وتفاوتـــت الســـلطتان السياسية والدينية على حكم الشعوب. وكـــان أحـــد أســـباب التحرر الفصل بين السلطتين، بين الكنيســـة والدولـــة، فـــى بدايات العصور الحديثة فى الغرب.

ويمكن معرفة ذلك اعتماداً على التجارب الحية الفردية والاجتماعية، "اعرف نفسك بنفسك" كما قال سقراط، و"فـــى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة" كما قال أوغسطين وكمـــا يستشـــهد بهـــا هوســـرل فـــى التأمـــل الخـــامس فـــى "تأملات ديكارتية"[١]. وهو اختيار القـــرآن الكـــريم ﴿**وفـــى**

(١) E.Husseral: Méditatious Chartesiennes; Trad. E. Levinas, Vriu, Pari, ١٩٣٥, P. ١٣٤.

الأرض آيات للموقنين، وفـــى أنفســـكم أفـــلا تبصـــرون﴾، ﴿ســـنريهم آياتنـــا فـــى الآفـــاق وفـــى أنفســـهم حتـــى يتبين لهم أنه الحق﴾. فالاعتماد على رؤية ما يحـــدث فـــى العالم الخارجى وفى النفس هو الاستبطان الذى يتحول فيـــه الخارج إلـــى الـــداخل، والمكـــان إلـــى زمـــان، والواقـــع إلى ماهية[١].

٢- والمثقف فى علاقته بالسلطة على ثلاثـــة أنـــواع. الأول الموظف الأيديولوجى التابع للسلطة والمبرر لقراراتها أياً كانت. يستعمل علمه وثقافته وأسلوبه وقدراته فى تـــزيين قرارات السلطة بطرق جدلية، الدفاع عن القـــرار والهجـــوم على الخصوم كما يفعل رجل الدين فى الدفاع عـــن العقيـــدة والهجوم على خصومها. وقد يستعمل طرقاً سوفسطائية، قلب الحق باطلاً والباطل حقاً مادام الهدف هـــو إقنـــاع النـــاس، والتسليم بما يقول، والخضوع للسلطان. الحقيقة هـــو مـــدى إقناع الناس بها كما هو الحال فى الإعلام حتى ولو لم يقتنع بها المبرر نفسه. فالوجود يقوم على العـــدم يثبتـــه الإيهـــام

---

(١) وهو ما سماه عثمان أمين "الجوانية"، وهوسرل "الوعى الداخلى بالزمان"، وبرجسون "الديمومة".

والكذب والإقناع بالباطل والنفاق والازدواجيـــة كمـــا حلـــل سارتر فى "الوجود والعدم" وكما حلل هيدجر ظاهرة "الرغى" فى "الوجود والزمان"(١).

والثـــانى الشـــهيد، المنـــاهض للســـلطة، المعـــارض لقراراتها، الناقد لسياستها، الـــرافض لاختياراتهـــا بـــالقول وبالفعل. ويتم ذلك من خلال القنـــوات الشـــرعية وصـــحف المعارضة والجمعيات الأهلية والمنظمات غيـــر الحكوميـــة والاتحادات الطلابية والنقابات العمالية والمهنية كالمحـــامين والصحفيين والأطباء والمهندسين ونـــوادى أعضـــاء هيئـــة التدريس بالجامعات. وهى محدودة الأثر ليس لهـــا وســـائل الاتصال الجماهيرية العامة. وهى مهددة دائمـــاً بالحصـــار والحل والمنع. صحف المعارضة تطبع فى دور الحكومـــة، قليلة التوزيع، مثقلة بالديون. همها أن تكون المعارضة بديلاً عن السلطة القائمة بنفس الفكر وطرق الممارسة وإن اختلفت فى الظاهر. المعارضة فى الحكم تسلطية أحادية الطـــرف لا تسمح بالمعارضة كما تفعل السلطة.

---

(١) J. P. Sartre: L'Etre le Néant, Gallimard, Paris, pp ٥-١١١. M. Heidegger: Sein and Zeit, M. Niemeyer, Tubingen, ١٩٥٥, pp ١٦٧-١٧٠.

وقد يتم ذلك بطرق غير شرعية عن طريق التنظيمات السرية، والنشرات والمطبوعات والكتيبات والمنشورات تحت الأرض، وهو طريق مسدود لأن عيون الدولة فى كل مكان، وأجهزة الأمن لا تخفى عليها خافية. وهى فى الغالب مخترقة أو يتم التعرف عليها إذا ما اعترف أحد أعضائها بسبب أهوال التعذيب. وهى عاجزة عن تغيير نظام الحكم بالقوة إلا إذا تبناها الجيش. والجيش جزء من النظام، لا يتدخل فى السياسة. والهبات الشعبية وقتية، مثل هبات الخبز أو المظاهرات المؤيدة للانتفاضة والمعارضة للعدوان الأمريكى على شعب العراق سرعان ما تعود إلى سابق عهدها من استكانة وركود.

والثالث الجسر بين السلطة والمعارضة فيما عرف أخيراً بنظرية "التجسير" من أجل الإقلال من مضار السلطة والزيادة فى منافع المعارضة، وتقليل الفجوة بين السلطة والمعارضة من أجل استتباب النظام وإطالة أمده. الحوار الوطنى هو الطريق، والتعددية الفكرية والسياسية هى المنطلق. تصبح السلطة أكثر ديموقراطية باستماعها إلى آراء المعارضة. وتصبح المعارضة أكثر اقتراباً من السلطة

والتأثير فيها. هو الطريق الثالث بين السلطة التى تقمع المعارضة، والمعارضة التى تريد اقتلاع السلطة.

وإن كان التجسير ممكناً بالفعل، وأقرب إلى الحل العملى لتحقيق السلم الاجتماعى ونزع الفتيل من الصدام بين السلطة والمعارضة الذى قد يصل إلى حد القتال المسلح كما هو الحال فى الجزائر والسودان بشكل علنى جهرى وفى مصر وتونس وليبيا والمغرب والعراق بشكل مكبوت ضمنى. هى طريقة شد الحبل بين السلطة والمعارضة، وجولات الحرب، بلا غالب أو مغلوب كما هو الحال فى اليمن والكويت والأردن. وتظل التجربة اللبنانية فريدة فى نوعها حيث تقوم المعارضة بدولة داخل الدولة، وتمارس سلطة الدول فى الدفاع وتحرير الأرض وتنظيم الخدمات الاجتماعية.

ولا يوجد ضامن لئلا يتحول التجسير بين السلطة والمعارضة إلى نوع من الانتهازية. فالمثقف يستفيد من الفريقين. يستفيد من السلطة المنصب والتأييد والمنبر والإعلام والأمان وبعض هامش الحرية والمناورة وربما بعض الربح من أهل الحظوة. ويستفيد من المعارضة

احترامها وتقديرها. فهو لسان حالها والمعبر عن مطالبها والمطالب بشرعيتها. فهو أشبه بالملونين بين البيض والسود. وهو ليس غريباً على الطبقة المتوسطة، البرجوازية الانتهازية بطبيعة تكوينها وممارساتها(١).

٣- ومهما بلغت خدمة المثقف للسلطة فإن السلطة تضحى به بعد أن تستعمله. فالسلطة لا تعمل إلا بمنطق الاستمرار والبقاء ضد الخصوم. وتعمل على التناقضات بين المثقفين واستعدادهم جميعاً لخدمتها. فإذا كان الخطر من الإسلاميين فإنها تستعمل العلمانيين ضدهم لوصفهم بالعنف والحرفية والتخلف كما حدث فى مصر فى الخمسينات والستينات ثم فى الثمانينات والتسعينات حتى الآن، وكذلك فى تونس وسوريا والعراق وربما المغرب. وإذا كان الخطر من العلمانيين فإنها تستعمل الإسلاميين ضدهم وتصفهم بالمادية والإلحاد والانحلال، ومن لا إيمان له لا أمان له، كما حدث فى مصر فى السبعينات، ومازال فى السودان وأفغانستان وشبه الجزيرة العربية والتيار المحافظ فى إيران الذى يسيطر

---

(١) انظروا دراستينا: "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية"، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣-٢٧.

على القضاء والثقافة. تضرب السلطة هـذا الفريـق بـذاك الفريق من أجل إضعاف الفريقين المعارضين وتقوية النظـام القائم، ويقوى القلب إذا ما ضعف الجناحان. وإذا ما كانـت السلطة قوية فإنها تضرب التيارين فى آن واحد لإضـعافهما فى البداية كما حدث فى مصر فـى الخمسـينات بضـرب الإخوان فى ١٩٥٤ والشيوعيين فى ١٩٥٨ بعد تـأميم قنـاة السويس فى ١٩٥٦، والوحدة مع سـوريا ١٩٥٨ فـى ذروة القومية والنضال ضد الاستعمار والصهيونية.

العلاقة بين المثقف والسلطة هنا تقـوم علـى الكـذب والنفاق والمنفعة العاجلة، والشعب هو الضحية. يظن المثقف أنه يستعمل السلطة لصالحه لنشر تياره السياسى بالاسـتعانة بالدولة خاصة أن الإعلام فى يده ميسر، سواء كان إسـلامياً أو ماركسياً. والحقيقة أن الدولة هى التى تستعمله وتستدرجه. تقدم له القليل لتأخذ الكثير. تحسّن صورتها أمام الشعب وفى نفس الوقت تضحى به إذا ما تجاوز الخط الأحمـر، وقـام بدوره الخاص لحسابه الخـاص. فالعبـد لا يصـبح سـيداً، والخادم لا يصير مخدوماً.

٤- والمثقف السلطوى هو الأيدلوجى بصرف النظر عن اتجاهه، إسلامياً كان أم ماركسياً، وهما الجناحان الرئيسيان للقلب. هو الذى انتسب إلى حركة الإخوان المسلمين أو إلى إحدى الفصائل الشيوعية فى شبابه. وربما يكون القومى خاصة فى الشام والعراق ومصر الذى كان اختيار معظم النظم السياسية فى الخمسينات والستينات، وفى الخليج فى السبعينات والثمانينات وربما حتى الآن عندما أصبحت القومية اختيار العرب بعد حركات التحرر الوطنى وأثناء بناء الدولة الحديثة.

وهو الجامعى، الباحث الأكاديمى الذى توظفه سلطته العلمية ونظرياته السياسية لخدمة النظام. وسرعان ما يترقى فيه إلى اللجنة المركزية للحزب أو الوزارة. ومن أفضل من الأستاذ الجامعى لكى يكون الموظف الأيديولوجى للسلطة بما له من مكانة اجتماعية مرموقة، وحلو الحديث، والمهارة المهنية، وما يفترضه الشعب فيه من أمانة القول وصدق الخطاب.

وهو المهنى المهندس أو الطبيب أو المحامى، رجل الفكر والعمل الذى يضحى بوقته من أجل القضية العامة،

والقادر أمام الناس على حل أزماتهم بالعلم والعمل. يبني السدود، وينشئ المستشفيات العامة، ويدافع عن حقوق الناس. هم أهل الخبرة فى مقابل أهل الثقة. ولما كانت الجماهير تئن من ضنك العيش فإنها تنظر إليهم باعتبارهم مخلصين، وتصدقهم القول. وهو الضابط فى القوات المسلحة بعد أن يحال إلى الاستيداع، ويتفرغ للعمل السياسى. فالثورة من صنع الضباط الأحرار وهم ورثتها، والقادرون وحدهم على تحويل الثورة إلى دولة، يجمعون بين أهل الثقة وأهل الخبرة. يمثلون النظام فى الجيش، والقدرة على الفاعلية. ويعملون فى الحقل المدنى بعد أن كثر كلام السياسيين وقل الفعل، وبما لديهم من ثقة عند الناس خاصة إذا كانوا من أجيال الضباط الأحرار من أهل الثقة وإن لم يكونوا من أهل الخبرة. لذلك تم الحديث فى عهود الثورة العربية منذ الخمسينات خاصة فى مصر والعراق عن "عسكرة المجتمع" خاصة فى لحظات الأزمات الكبرى الداخلية أو الخارجية.

وهو رجل الدين، فقيه السلطان. وقد كان منذ نشأته الأولى مثقف السلطة منذ إضفاء الشرعية على مغتصب الحكم منذ الأمويين القدماء والأمويين المحدثين ضد ثورات

آل البيت والخوارج والمعتزلة وفقهاء الأمة الذين نالهم السجن والتعذيب. فالفقهاء نوعان: الأول لبس الحلة، ونال المشيخة، وتنصب فى دار الإفتاء، وتصدر الإعلام وسار فى موكب الرؤساء[1]. يفتى بالحرب إذا حارب الرئيس ﴿**وأعدوا لهم ما استطعم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون بهد عدو الله وعدوكم**﴾. ويفتى بالسلم إذا شاء رئيس آخر ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها**﴾. يفتى باشتراكية الإسلام إذا اختار الرئيس الاشتراكية "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار". ويفتى بالرأسمالية إذا اختارها رئيس آخر بآيات التجارة وفقه النشاط الاقتصادى الحر وبتشبيه القرآن علاقة الإنسان بالله وبالآخرة على أنها ﴿**تجارة لن تبور**﴾ مثل ﴿**يأيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم**﴾. فقد استعمل القرآن لغة الربح والمكسب والخسارة ﴿**وتجارة ترجون كسادها**﴾، ﴿**فما ربحت تجارتهم**﴾ وتحدث عن حرية التعامل التجارى ﴿**إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**﴾. ﴿**إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم**﴾.

---

(١) وقد قال محمد عبده فى هؤلاء:

ولكنه دين أردت صلاحه ∴ أخاف أن تقضى عليه العمائم.

وغالباً ما يتم ذلك بنفس الرجال وأصحاب القتيا نظراً لقصر عهود الرؤساء بسبب الاغتيال أو الموت وطول عمر المشايخ لما ينعمون به من رغد العيش وموفور الصحة وراحة البال.

٥- ويسرع المثقف إلى السلطة يحقق فيها ذاته. فلم يكن له دور بارز فى مجتمعه. ولم يكن له مشروعه الفكرى أو العلمى الخاص. لم يكن له أثر على الحياة العامة. كان يقتصر دوره على العلم للعلم، والثقافة للثقافة، والأدب للأدب. ثم وجد فى السلطة حضوراً أكثر، وأثراً أوسع. وتحولاً مصطنعاً من النظر إلى العمل. علمه لم يساعده على الرقى الاجتماعى. فهى إذن فرصة العمر لئن يتحول من دائرة الظل إلى دائرة الضوء.

لم تكن ثقافته بطبيعتها سلطة، سلطة المثقف والعالم. كان حامل ثقافة أكثر منه مثقفاً، حامل علم أكثر منه علماً، ناقلاً أكثر منه مبدعاً. وسلطة الثقافة بطبيعتها إبداع فى عملية التغير الاجتماعى، والصلة بين النظر والعمل، سواء كانت ثقافة الحاكم أم ثقافة المحكوم. فلجأ إلى ثقافة السلطة كى يكمل بها نقصه، نقص الممارسة والفاعلية، والخروج من

دائرة المجهول إلى دائرة المعلوم. لم يكن ولاؤه للمجتمع أو للتاريخ من أجل التغيير الاجتماعى ونقل مجتمعه من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى. إذ يتحقق هذا الولاء قبل اقترابه من السلطة وبعد خروجه منها. هو الولاء الدائم لحركة التاريخ وليس الولاء الوقتى للسلطة أو للمنفعة الشخصية. فيجد فى الولاء للنظام السياسى القائم بديلاً عن الولاء للمجتمع وللتاريخ. فالعاجل أفضل من الآجل، وعصفور فى اليد خير من عشرة على الشجرة، والحاضر أولى من المستقبل.

لا يعرف أن السلطة الفعلية هى سلطة الثقافة وليس ثقافة السلطة. سلطة العالم وليس عالم السلطة، سلطة الفقيه وليس فقيه السلطة. تنبع سلطة الثقافة من داخلها ولا تأتى من خارجها. هى ما سماه الفلاسفة الفكرة – القوة وليس بالضرورة إرادة القوة المنفصلة عن الفكر وحتى لا تتحول إلى مجرد قوة عضلية[١]. فالوحى ممكن الوقوع كما يقول محمد عبده لأنه يتضمن فى ذاته إمكانية تحققه. وهى سمة المثال عند فشته أيضاً، مثال واقع عن طريق التحرر، تحرر

---

(١) الفكرة – القوة Idée – Force عند فوييه A.Fouillée، جويو J.M.Guyau.

الأنا من سيطرة اللاأنا[1].

ويطل مزدوج الشخصية بين الداخل والخارج، الأنا والآخر، العلم والعمل، الصدق والنفاق، الضمير والتملق، الصدق والكذب، واجهة مع النفس وواجهة مع الآخر، طرف فى السر وطرف فى العلن فينشأ الخطاب المزدوج، حديث النفس وحديث المجتمع. وسرعان ما يكتشفه الناس أو تلفظه السلطة وتستبدل به غيره أكثر قدرة على الإيهام.

ويكتنف ذلك كله حب الظهور والرغبة فى الوصول، والتحول من عالم ما بين الجدران إلى عالم الاجتماعات وأجهزة الإعلام، من دور العلم إلى دور الصحافة، من الصورة الذهنية إلى الصورة المرئية، ومن قلب النظرة إلى الداخل كنظرية فى الرؤية إلى قلب النظرة إلى الخارج. فلا يرى شيئاً إلا أشباحاً يتحرك وسطها، يخطابها وهو ينكرها. ودائرة الضوء خير وسيلة للحضور من دائرة الظل. يبغى الرقى الفردى وليس التقدم الاجتماعى، الانتقال من منصب أدنى إلى منصب أعلى. ولا يأس من المصاهرة كسبيل للوصول.

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، طبعة المنار (د.ت)، ص١٠٨-١١٨.

ثانيا: سلطة الثقافة.

١- إذا كانت ثقافة السلطة هى ثقافة الحكم فإن سلطة الثقافة هى ثقافة المعارضة، ليست المعارضة السياسية الحزبية بل المعارضة الشعبية. إذا أن المعارضة السياسية الحزبية إنما تمثل أيضاً ثقافة السلطة البديلة بمنطق السلطة القائمة عن طريق مثقفى المعارضة الذين يتحولوا إلى مثقفى السلطة إذا ما وصلوا إلى الحكم. كلاهما مثقفوا السلطة، فى الحكم أو خارج الحكم، فى الحكومة أو فى المعارضة، اعتماداً على مبدأ تداول السلطة. يتغير الحاكم وتبقى ثقافة الحكم.

إنما سلطة الثقافة هى التى توجّه الحكم. هى الثقافة الشعبية التى تتحكم فى سلوك الناس وقيمهم ومعايير سلوكهم بل وتصوراتهم للعالم. وفيها تتفاعل كل عناصر الموروث الثقافى الدينى والشعبى، النصوص الدينية والأمثال العامية والحكم الشعبية ففى المجتمعات التراثية أى النامية، الثقافة مازالت حية، ماضية حاضرة، تؤثر فى سلوك الناس. لم تتم القطعية مع موروثها بعد كما هو الحال فى التجربة الغربية فى مطلع العصور الحديثة. هى أكثر من "ولاية الفقيه" التى

تستمد سلطتها من الشخص الملهم المطاع وليس من الفكر الناقد، من سلطة الإيمان وليس من نقد العقل. ولاية الفقيه سلطة رجل الدين الذى تحول إلى رجل سياسة. سلطة الفقيه الذى أصبح رئيس دولة. سلطة الرأى الذى تحول إلى سلطة المذهب. هى ثقافة غير مشخصة فى مجموعة القيم والعادات والتقاليد والممارسات الشعبية بصرف النظر عن الحاكم. بل إن الحاكم يعرف ذلك. ويستعملها مثقفوا السلطة خاصة رجال الدين من أجل الدعوة إلى طاعة السلطان.

وسلطة الثقافة نوعان. سلطة الحاكم وسلطة المحكوم، سلطة الحكم وسلطة المعارضة. وكلاهما مختلطان فى الثقافة الشعبية. يعتمد الحكم على ثقافة، وتعتمد المعارضة أيضاً على ثقافة السلطان دون ثقافة المعارضة فضعفت وغاب أثرها. وضاع تصديقها، وأصبحت معارضة مستأنسة تمثل المعارضة باسم السلطة وتمثل السلطة باسم المعارضة[١].

---

(١) انظر دراساتنا: "التراث والتغير الاجتماعى"، "التراث والعمل السياسى"، "التراث والنهضة الحضارية"، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٦ ص ٥١-١٧٦. وأيضاً دراساتنا العديدة فى الموضوع فى:
Islam in the modern world, vol. I, Religion, Ideology and Development, vol. II, Tradition Revolution and Cultre, Dar Kebaa, Cairo ٢٠٠٠.

٢- وتبدو سلطة الثقافة التى يفرزها الحكم فى التصور الهرمى العالم. شعورياً أو لاشعورياً، موروثاً من الفلاسفة أو من الصوفية أو من التراث المصرى الفرعونى القديم أو من حضارات الشرق القديم. فالعالم يتوزع بين الأدنى والأعلـــى فى محور رأسى وليس فى محور أفقى، وعلى درجات وليس على درجتين أو درجة واحدة. كلما صعدنا إلى أعلـــى زادت مراتب الكمال وقلت مراتب النقص، وكلما نزلنا إلى أســفل قلت مراتب الكمال وزادت مراتب النقص. فالعالم موزع بين قطبين أعلى وأدنى، موجب وسالب على التراتب والتواصل، وليس على مستويين لا اتصال بينهما إلا الإنسان من حيــث هو نفس أو عقل أو روح يشير إلى أعلى، وبـــدن أو جســم يشير إلى أسفل.

هذه التراتبية فى الكون تنعكس على كل شـــئ وعلـــى المعارف الإنسانية التى إذا أتت من أعلى مثل النبوة والإلهام والحدس كانت أقرب إلى الصواب، مما لو أتت من أســفل، خاصة من الحواس الخمس الخارجية. وفى الفضائل الخلقية، الفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية، والحكمة أعلاها والعمل اليدوى أدناها. وفى الطبقات الاجتماعيـــة الـــرئيس

أعلاها، كامل الأوصاف، والمرؤوسون أدناها خاصة العمال والفلاحون كما هو الحال فى "المدينة الفاضلة" للفارابى التى مازالت مخزوناً نفسياً عند الناس وبنية ثقافية تقام عليها الدول الحديثة وأحد أسباب تضخم جهاز الدولة والبيروقراطية[1].

ولا يتطلب هذا التصور الهرمى للعالم أى تغيير فهو نظام أبدى ثابت. يكفى أن يعيه الإنسان، أن يصعد بعقله، ويسمو بروحه حتى ينال الكمال، ودون حاجة إلى أعمال الجوارح كما تقترحها الشريعة. شريعة القلب أعمق وأسرع من شريعة البدن. لا يحتاج الإنسان إلا أن يعود إلى الوراء بذهنه متراجعاً. إذا كان صدره ووجهه إلى الأمام فإنه يعود القهقرى إلى منشئه الأول وظهره إلى الخلف راجعاً إلى الوراء وليس "خلفاً در" وتغيير الاتجاه بالفعل والسير إلى الأمام عوداً إلى المصدر الأول واجتهاداً بالفعل عن طريق العمل الصالح والسيطرة على الانفعالات ومواجهة النفس

(١) انظر دراستنا: الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٧٣-٢٩٤.

والحرص على صفاء السريرة ونقاء الضمير.

فإذا كانت المراتب على درجتين فقط ينشأ التصور الثنائى للعالم كما هو الحال فى نظرية الخلق وقسمة للعالم إلى خالق ومخلوق، علة ومعلول، محرك ومتحرك، صورة ومادة، فعل وانفعال، جوهر وعرض، كيف وكم، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء. وتنعكس هذه الثنائية فى الإنسان، نفس وبدن، عقل وحس. وفى المعرفة، حق وباطل، صدق وكذب، صواب وخطأ، يقين وشك. وفى الأخلاق، فضيلة ورذيلة، حسن وقبيح، حلال وحرام. وفى العلاقات الاجتماعية ذكر وأنثى، رئيس ومرؤوس، ملك ورعية، حاكم ومحكوم، قوى وضعيف، إمام ومأموم. وهو مازال التصور الشعبى السائد وأحد أسباب تحول العلاقات بين الذوات إلى علاقة السيد بالعبد[١].

٣- وفى المعرفة، تهبط الحقائق وحياً أو إلهاماً، كالمعرفة الربانية، والعلم اللدنى، معرفة مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ثابتة لا تتغير لا تأويل

---

(١) وهو ما سماه هشام شرابى "المجتمع البطرياركى"، ووصفه نجيب محفوظ فى "الثلاثية" وترمز إليه علاقة سى السيد بأمينة.

فيها، تُفهم حرفياً، فالنقل أساس العقل. النقل يقين والعقل هوى وظن وشك. وتقبل توجهاتها لا اعتراض عليها. بها مصلحة البشر. ومن عصى يكون له أشد العذاب ومن أطاع يكون له حسن الثواب.

وتحتوى هذه المعارف على حقائق قائمة بذاتها. مقياس صدقها فى مصدرها وفى الإيمان بها والإخلاص لها. هى غاية فى ذاتها وليست بالضرورة وسيلة لغاية أخرى. الوحى والنبوة حقائق فى ذاتها من الحقيقة الأولى. والعقيدة حق ويقين وليست مجرد بواعث على العمل الصالح. والشريعة، عبادات ومعاملات، تطبيق للأوامر الإلهية وليست بالضرورة تحقيقاً للمصالح العامة. والدين حقيقة فى ذاته وليس وسيلة لإسعاد البشر.

وفى العصور المتأخرة تداخلت مع الخرافة والسحر والطلسمات فى الثقافة الشعبية. فلم يعد هناك فرق بين الصوفى والمشعوذ، بين الربانى والدجال، بين العالم والجاهل. مما دفع البعض إلى إنكارها والدعوة إلى العقل الخالص، والقول البرهانى. فالحكمة كما يقول ابن رشد هى "النظر فى طبيعة الموجودات كما تقتضى به طبيعة البرهان".

فإذا ما تكلست هذه الحقيقة فــى التــاريخ وتحجــرت أصبحت من المقدسات بل ومن المحرمات، لا يمكن تناولهــا بالنقد والتحليل مع أنها من صنع التاريخ. صــاغها رجــال ونحن رجال. نعلمهم ولا نقلدهم. فالأشعرية هى الحــق فــى العقيدة. والشافعية هى الحق فى الشريعة. والفرقة الناجية فى الجنة، وهى فرقة السلطان، والفرق الهالكة فى النــار وهــى فرق المعارضة. فينشأ التكفير ويغيب الحوار. ويسود منطق الاستبعاد والإقصاء. والماضى خير من الحاضر، والســلف أفضل من الخلف، ﴿**وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات**﴾، "خير القرون قرنى والذى يلونه".

٤- التحول إذن من ثقافة السلطة عند المثقف السلطوى إلى سلطة الثقافة عند المثقف المعارض لا يفيــد كثيــراً لأن سلطة الثقافة أيضاً ثقافة سلطوية عن طريق التــاريخ، فــى المخزون الثقافى لا تختلف كثيراً عن ثقافة الســلطة، ثقافــة الفرقة الناجية. السلطة والمعارضــة تقومــان علــى نفــس المنطق، منطق السلطة، فى الحكم القائم أو فــى المعارضــة القادمة.

كيف يمكن التحول إذن من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة معاً حتى يمكن أن يتحرر الناس من ثقافة السلطة وسلطة الثقافة فى آن واحد؟ كيف يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية التى تصب فيها ثقافة السلطة من خلال أجهزة الإعلام أى من السلطة السياسية وسلطة الثقافة من خلال رجال الدين أى السلطة الدينية؟

كيف يتم التحول من سلطة ثقافة الفرقة الناجية الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه، والتصوف كعلم لبواطن القلوب، والظاهرية فى الأصول؟ كيف يمكن التحول من ثقافة الحاكم فى السلطة أو فى المعارضة إلى ثقافة المحكوم التى انزوت فى التاريخ وأصبحت على هامش الوعى التاريخى "تزعم" و"تدعى" فى حين أن الفرقة الناجية "تقول" و"تقرر"؟

إنما يتم ذلك عن طريق إعادة بناء الموروث الثقافى حتى يتحول من سلطة الثقافة إلى تحرر الثقافة بحيث ترتكز الثقافة ليس على القمة بل على القاعدة، وليس على النص بل على الواقع، وليس على النقل بل على العقل. وهذه البدائل موجودة أيضاً فى التراث القديم ولم تعش فى المخزون

النفسى إلا عند القلة التى يسهل حصارها واستبعادها واتهامها بالكفر والخروج والمروق والزندقة والإلحاد وشق عصى الطاعة على الحاكم والأمير، يستحق القتل أكثر من مرة، كفراً فى الدين، وخيانة فى السياسة. فإن لم تكف هذه البدائل يمكن إبداع بدائل جديدة. فالزمن يتغير والعصور تتوالى، والاجتهاد لا يتوقف.

٥- ولما كانت العلوم الإسلامية القديمة هو المصدر الذى أفرز الثقافة الموروثة من خلال التعليم فإنه يمكن إعادة بناء هذه العلوم القديمة سواء العقلية أو النقلية أو النقلية الخالصة أو العقلية الخالصة أو العقلية الخالصة بناء على تحديات العصر. فمن العلوم العقلية النقلية الأربعة علم الكلام. وقد أفرز نسقين، الأشعرى كثقافة السلطة، والمعتزلة كسلطة الثقافة. الأول نظرية الذات والصفات والأفعال التى جسدت الوعى وصفاته خارجاً عنه وحنطته وتعبدته مما يتطلب استرداده داخل الوعى الفردى والجماعى من جديد فيصبح موجوداً قديماً باقياً، قائماً بالنفس منزهاً وواحداً، عالماً قادراً حياً سمعياً بصيراً متكلما مريداً حتى يتحول الفرد وتتحول الأمة من جهل إلى علم، ومن عجز إلى قدرة، ومن

موت إلى حياة.

ويرد الاعتبار للمعتزلة، المعارضة العلنية بالفكر (المعتزلة)، والمعارضة العلنية بالسلاح (الخوارج)، والمعارضة السرية بالانتظار (الشيعة)، وإحياء التعددية الفكرية ضد حديث الفرقة الناجية، فلا تجتمع الأمة على ضلال، والكل راد والكل مردود عليه. وفى علوم الحكمة يُعاد الاختيار بين البديلين، الإشراقى (ابن سينا) وهو ثقافة السلطة إلى العقلى وهو سلطة الثقافة (ابن رشد). وفى أصول الفقه يُعاد الاختيار بين الشافعية وهى ثقافة السلطة إلى المالكية وهى سلطة الثقافة إثباتاً للمصالح. فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، والمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى. وفى التصوف يتم الاختيار بين تصوف الصبر والخوف والخشية والرضا والتوكل إلى تصور أكثر فاعلية يقوم على مقامات الجهاد والاعتراض ومواجهة الحاكم الظالم، والغضب لحق الله[1].

---

(١) وقد تم بناء علم الكلام من قبل "من العقيدة إلى الثورة" (خمسة أجزاء)، مدبولى، القاهرة، ١٩٧٨، وعلوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع" (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١. ومازال تحت الإعداد "من النص إلى الواقع" (علم أصول الفقه) و"من الفناء إلى البقاء" (علوم

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية وهى أكثر العلوم أثـــراً فى المساجد والزوايا والمعاهد الدينية وفى الثقافـــة الشـــعبية للناس، علوم القرآن وبيان أهمية أسباب النـــزول والناســـخ والمنسوخ أى حوامل المكان والزمـــان، الواقـــع والتطـــور للوحى، وعلوم الحديث والتحول من نقد السند إلى نقد المتن، من النقد الخارجى إلى النقـــد الـــداخلى، وعلـــوم التفســـير، والانتقال من التفسير الطولى، سورة سورة وآية آيـــة إلـــى التفسير العرضى أى التفسير الموضوعى، تجميع الآيات كلها حول الموضوعات طبقاً لوضع الإنسان فـــى العـــالم، مـــع الآخرين ووسط الأشياء، وعلـــوم الســـيرة والانتقـــال مـــن الشخص إلى المبدأ، ومن عبادة الأشـــخاص إلـــى الالتـــزام بالقضايا، وعلوم الفقه والانتقال من فقه العبادات إلـــى فقـــه المعاملات خاصة فى النظام الدولى فـــى عصـــر العولمـــة والعالم ذى القطب الواحد(١).

التصوف) و"من النقل إلى العقل" (العلوم النقلية).

(١) انظر دراساتنا فى علوم القرآن "الوحى والواقـــع دراســـة فـــى أســـباب النزول"، هموم الفكر والوطن جـــ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧-٥٦. وفى علم الحديث "من نقد السنة إلـــى نقـــد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦،

أما العلوم العقلية الخالصة فقد استحوذ عليها الغـــرب في تاريخ العلوم، وجعلها جزءاً من تاريخ العلم وليس العلــم إخفاء لمصادره، وأخذ النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات مما يسبب أزمة في العلم. وجعلناها نحــن مقــرراً جامعياً "تاريخ العلوم عند العرب" تقوم على أن العرب كانوا أسبق من الأوربيين وعلى عظمة العلماء العرب دون معرفة كيف خرج العلم الرياضي والعلم الطبيعي من عقلية القومية، والتوحيد بين الوحي والعقــل في العلوم الرياضية، والوحي والطبيعة في العلوم الطبيعية، والوحي والتجربة البشرية في العلوم الإنسانية.

لقد حاولنا ذلك منذ فجر النهضة العربية علـــى نحـــو

ص١٣١-٢٤٣. وفي علوم التفسير "مناهج التفسير ومصـــالح الأمـــة"، اختلاف في التفسير أم اختلاف في المصالح؟، الدين والثورة في مصـــر. جـــ٧ اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١٢٠. هل لدينا نظرية في التفسير؟ أيهما أسبق نظرية فـــي التفســـير أم نظرية في تحليل الخبرات؟ قضايا معاصرة في فكرنا المعاصـــر، مـــن التفسير الموضوعي إلى فلسفة التاريخ، قراءة في السنن التاريخيـــة فـــي القرآن لمحمد باقر الصدر، قم، إيران ٢٠٠١. وفي علوم السيرة: محمد، الشخص أم المبدأ؟، الدين والثورة في مصر جـــ٧ اليمين واليســـار فـــي الفكر الديني، ص١٦٣-١٦٧.

انتقائى. كما أعدنا المحاولة على شكل كلى بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦١. ومازال المشروع قائماً لم يتم. فتلك مهمة فريق من الباحثين لعدة أجيال وعلى الأمد الطويل. إذ مازال الوعى العربى يتنفس برئتين. الأولى قوية، ألف عام من المحافظة منذ الغزالى حتى الآن، والثانية تحررية لم تعش أكثر من أربعمائة عام، القرون الأربعة الأولى فيصاب بالاختناق. ويرى العالم بعينين: الأولى قوية معاصرة فى المحافظة والحرفية، والثانية مجرد بصيص ضوء ليبرالى فيكون أقرب إلى الأعور. ويسير على ساقين: الأولى طويل للغاية فى الشعائرية والطقوس والثانى قصير فى العقلانية والبرهان فيكون أقرب إلى الأعرج. طائر بجناحين. الأول قوى شديد فى القطع واليقين، والثانى ضعيف مترهل فى الحوار والتشكك فينحرف الطائر نحو الجناح الأقوى. ولم الاستعجال حتى لا نكبو من جديد بدعوى اختصار المراحل واللحاق بالزمان وتكون النتيجة العودة إلى المراحل الأولى، وضياع الزمن، وتوقف التاريخ؟

٦- وفى هذا التصور العام للمرحلة التاريخية الراهنة من منظور كلى شامل يمكن إدراك أهمية النقد الحضارى

المزدوج للموروث القديم وليس للوافد الغربى الحديث فقط كالعولمة، ونظام العالم الجديد، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والأقليات، وتلوث البيئة، والطائفية، والعنف، والنزعات العرقية الجديدة. يضاف إلى ذلك النقد الاجتماعى لمشاكل السكان والبطالة والطفولة والشيخوخة والأمراض الاجتماعية وعلوم الحياة، والجينات، والهندسة الوراثية. بل ويعنى أيضاً النقد الاجتماعى المباشر للتسلط والنظام الأبوى والتجزئة والتزلف والظلم الاجتماعى والتغريب ولامبالاة الناس.

إن المحاور الثلاثة للنقد الحضارى: المثقف العربى والسلطة، تحرير المرأة، الحداثة وما بعد الحداثة لهى تجليات لنفس الموضوع، جذور التسلط فى الموروث القديم، علاقتنا بالغرب وفى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش دون الوقوع فى الاضطراب الزمانى Anachronism، ونعيش مرحلة لسنا فيها، ونضع أنفسنا فى مسار غيرنا. فنحن مازلنا نتحول من القديم إلى الجديد، من الماضى إلى الحاضر، ومن التراث إلى المعاصرة. ولم نحقق بعد الحداثة القائمة على مُثل التنوير: العقل، والطبيعة، والإنسان، والحرية، والمساواة،

والعدالة الاجتماعية، والتقدم. ومن ثم يكــون نقــد العقــل، والحداثة، والقانون، والنظام، والنسق والتقدم وكتابة "وداعــاً أيها العقل" و"ضد المنهج" نوعاً من الاضطراب الزمانى فــى مراحل التاريخ وتداخل مسارات الحضارات، وأقــرب إلــى نهاية العصور الحديثة الغربية من بداياتها "قواعــد لهدايــة الذهن"، "مقال فى المنهج". ومن ثم كان السؤال الضــرورى السابق على النقد الحضارى "فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش"؟

ثقافـــة المقاومـــة*

تحية لانتفاضة الاستقلال فى عامها الأول

٢٠٠٠/٩/٢٩ – ٢٠٠١/٩/٢٩

فى هذه اللحظة التاريخية يشعر العرب بالعجز وامتهان الكرامة والتضحية بشعب عربى بأكمله، نسائه وأطفاله وشيوخه وشبابه، ويكاد يضيع ما تبقى من فلسطين ٢٢% أما عيونهم كما ضاع الباقى ٧٨% فى ١٩٤٨، وبالتالى تضيع فلسطين كلها فى قلب العالم الإسلامى وفى عاصمتها القدس، والحرم الشريف، كما ضاعت الأندلس منذ أكثر من ستة قرون بسقوط غرناطة آخر مدنها. كان الغزو للأندلس من الشمال، من الغرب المسيحى ضد المسلمين واليهود فى الجنوب، والآن الغزو فى فلسطين من الغرب المسيحى اليهودى ضد المسلمين. عاش اليهود فى حماية المسلمين فى الأندلس. وهاهم يعيشون فى حماية الغرب الصليبى فى فلسطين، والمسلمون خاسرون فى الحالتين، فى الماضى

(*) مجلة "وجهة نظر"، أكتوبر ٢٠٠١.

والحاضر. لا يعنى ذلك أن ما يقع فى فلسطين حرباً دينية بل يعنى أن الصهيونية هى إحدى الإيديولوجيات الاستعمارية وريثة القرن التاسع عشر، جمعت بين الاحتلال الاستيطانى والعنصرية والرومانسية والعودة إلى الأرحام، وأن فلسطين آخر بقعة من الاستعمار الغربى الحديث، وأن المقاومة الفلسطينية هى حركة تحرر وطنى، وأن انتفاضة الاستقلال هى آخر مرحلة من مراحل الثورة الفلسطينية ضد الاستعمار الاستيطانى بعد أن تحررت جنوب أفريقيا، المرحلة قبل الأخيرة، وقبل أن تبدأ معركة سبتة ومليلية فى المغرب، وكشمير عند مجموع المسلمين.

ماذا يفعل المفكر العربى؟ هل تصيبه حالة العجز العام وامتهان الكرامة التى تصيب الجميع، حاكم ومحكوماً أم أنه يحاول أن يقاوم، ويبرز فكر المقاومة، وفلسفة المقاومة، "ولاهوت" المقاومة؟ ألا يستطيع أن يقاوم بسلاحه، الفكر إن عزت عليه المقاومة بالسلاح الفعلى؟ يستطيع المفكر مع المقاومة أن يكون هذا البصيص من الضوء فى ظلام السكوت الرهيب الذى يبدون عن بعد، الرأى العام العربى، والشهداء، وصياح أين العرب؟ والمفكر بطبيعته يشعر بأن

العالم بين يديه، وبأنه يستطيع تحقيق مدنيته الفاضلة، ملكوت السموات فى الأرض، لا فرق بين الحلم والواقع، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. ألم يرد فى تراثنا أن العلماء ورثة الأنبياء؟

يستطيع المفكر العربى أن يؤصل فلسفة للمقاومة فى اتجاهين محاولاً الإجابة على سؤالين:

الأول ما هى أسباب السكون الحالى فى الوطن العربى، حكام ومحكومين الذى يدهش الصديق قبل العدو مما جعل الوقوف إلى جانب المقاومة الفلسطينية محدوداً داخل الوطن العربى وعند أصدقائهم التقليديين فى دول عدم الانحياز وفى المعسكر الشرقى القديم، وفى أوربا بالغربية، وانحياز أمريكا الكلى للكيان الصهيونى؟

والثانى هل غاب مفهوم المقاومة فى ثقافتنا الموروثة، وإذا حضر ففى أى جانب منها؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث ترتكز على المقاومة بدلاً من الاستسلام للقاهر الداخلى أو العدو الخارجى، وتنشط الحركات الشعبية وتجند الجماهير؟

وللإجابة على السؤال الأول يمكن التعرف على أسباب

العجز العربى حتى يمكن معالجتها، فالتشخيص يــأتى قبــل العلاج فى الاحتمالات الآتية دون أن يكون لأحدها الأولويــة على الآخر بل قد تتضافر جميعها لخلق هــذه الحالــة مــن السكون العربى.

أولا: لماذا العجز العربى؟

١- هل عند النظم العربيــة عقــدة ١٩٤٨، هزيمــة الجيوش العربية وضياع نصف فلسطين، تمنعها من الوقوف بجانب انتفاضة الاستقلال ٢٠٠٠ حتى لا يضــيع النصــف الآخر؟ هل لدى العرب عقدة الحروب العربية الإسرائيلية بعد ١٩٤٨، العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦ ثم الطامة الكبــرى فــى ١٩٦٧؟ ولماذا لم تستطع حرب الاســتنزاف ١٩٦٩-١٩٧٠ وكذلك حرب أكتوبر ١٩٧٣ وانتصار المقاومة فى جنــوب لبنان حل عقدة التفوق العسكرى للعــدو الصــهيونى؟ هــل تغيرت موازين القوى الدولية بعد نهاية عصر الاســتقطاب ولم يعد للعرب حليفهم التقليدى كالاتحاد السوفيتى ودول عدم الانحياز ومعسكر العالم الثالث وانحياز أمريكا التقليدى كلية إلى الكيان الصهيونى وكما وضح فى اجتماع مجلس الأمــن

الأخير الذى لم يستطع إصدار قرار ولا حتى بيـــان لتأييـــد الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطينى وفى إنســـحاب أمريكا وإسرائيل من مؤتمر مكافحة العنصرية فى دوربان؟

لقد دخلت الجيوش العربية الحرب فى ١٩٤٨ وقبل أن تبلغ القومية العربية ذروتها فى الخمسينات والستينات. وكان من نتائجها الثورات العربية فى أواخر الأربعينـــات وأوائــل الخمسينات مثل الثورة المصرية ١٩٥٢ والتى كانـــت مــن أسبابها هزيمة الجيش فى فلسطين وجريمة الأسلحة الفاسدة. فهل هناك إمكانية لثورات عربية أخرى بعد نصف قرن كرد فعل على هذا الصمت العرب وعجز العرب عـــن الوقـــوف بجوار المقاومة الفلسطينية بالقول لا بالفعـــل، وبالســـلاح لا بالبيان، وبالبيان لا بالنداء؟

لقد دخل العرب الحرب فى ١٩٤٨ نجدة لاخوتهم فـــى فلسطين قبل النظم الثورية العربيـــة، وانهزمـــوا وضـــاعت نصف فلسطين. وربما لن يدخل العرب الحرب عـــام ٢٠٠١ ويضيع النصف الآخر من فلسطين ويهزمون أيضاً تاريخيـــاً دون حرب أو قتال. فالعرب خاسرون فى حالة الحرب وفى حالة العجز، فى الإقدام وفى الإحجام إلا أن تظهر إبـــداعات

جديدة للمقاومة بين حرب الجيــوش النظاميــة والمقاومــة الشعبية الوحيدة الصامدة بمفردها.

٢- هل حصار نظم الحكم العربيــة بــين الضــغوط الخارجية، أمريكا وإسرائيل والضغوط الداخليــة، الشــعوب والرأى العام، هو المسئول عن حالة العجــز العربــى؟ لقــد ارتبطت مصالحها بالخارج بالاعتماد شبه الكامل على القوات الأمريكية التى مازالت رابضــة بــالخليج وعلــى المعونــة الأمريكيــة لمصــر والأردن وعلــى التســليح الأمريكــى والاستثمار الأمريكى وطبقة رجال الأعمــال فــى الــداخل، ونمط الحياة الأمريكى والثقافة الأمريكية عبر قنوات الفضاء. ولما كانت نظما فى مجموعهــا لا تســتمد شــرعيتها مــن انتخابات حرة ونظم ديموقراطية سليمة فإنها تجد فى التأييــد الأمريكى فى الخارج تعويضاً عما ينقصــها مــن شــرعية دستورية فى الداخل.

وبعض الأنظمة العربية، وفى مقدمتها الشقيقة الكبرى، ودولة من دول الطوق عقدت معاهدات سلام بينهــا وبــين الكيان الصهيونى مما يقيدها بالقوانين الدولية وبالمعاهــدات التجارية وكما بدا فى قــرارات مــؤتمرات القمــة العربيــة

ووزراء الخارجية الأخيرة واستثناء مصر والأردن منها.

وفى الطرف الآخر يضغط الرأى العام العربى، وتتحرك التنظيمات الشعبية وأحزاب المعارضة إسلامية وقومية والتى مازالت تحن إلى الخمسينات والستينات والتى بلغت فيها حركات التحرر الوطنى والقومى مداها. والنظم العربية مازالت فى معظمها ترث شرعيتها من هذين العقدين من الزمان، ملكية كانت أم عسكرية، قريش كانت أو الجيش. فكيف تكوّن هذه النظم الجيل الثانى من حركات التحرر الوطنى وهى تترك آخر حركة منها وحيدة معزولة، شعبا أعزل يقاوم بأطفاله ونسائه وشيوخه جيشاً من أعتى جيوش العالم؟ وإذا استمرت حالة العجز على ما هى عليه قد تتفجر الهبات الشعبية فى كل أرجاء الوطن العربى والعالم الإسلامى كما حدث الأمر فى بداية الانتفاضة ومحاولة قمعها بالحديد والنار.

٣- هل تعود العرب فى نصف القرن الأخير، عصر الثورة العربية، على لصمت نظراً لغياب الأحزاب السياسية الشعبية القادرة على تحريك الجماهير؟ كانت حركة الشارع العربى فى الأربعينات نشطة ومؤثرة، الحركة الوطنية فى

مصر وسوريا ولبنان والمغرب العربى. وضــربت دمشــق بالقنابل فى ١٩٤٥. واغتيل حسن البنا فى ١٩٤٩.

جاءت الثورات العربية عن طرق الجيــوش الوطنيــة التى كان ضباطها الأحرار روافد فى الحركــات الوطنيــة، الإسلامية كالإخوان المسلين أو الماركسية كحدتو أو مصــر الفتاة أو التيار الوطنى الشعبى التلقائى وريث ثــورة ١٩١٩. وبعد أزمة مارس ١٩٥٤ انفردت الثورة المصــرية بــالحكم بعد حل الأحزاب فى ١٩٥٣ وتنظيم الإخوان فــى ١٩٥٤. واستقرت بعد تأميم القناة فى ١٩٥٦. وثــق النــاس بعبــد الناصر وسلموه قيادة العمل الوطنى عن طريق التأييد الشعبى المباشر والخطاب السياسى للجمــاهير، وتوالــت الأحــداث تباعاً: الوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨، قوانين يوليو الاشتراكية فى ٦٢-١٩٦٣، مقاومة الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥، حرب الاستنزاف فى ١٩٦٩-١٩٧٠. وقامت الثورة العراقية فــى ١٩٥٨، واليمنية فى ١٩٦٤، والليبية فــى ١٩٦٩. وتحــول عبد الناصر إلى رمز لحركات الاستقلال الــوطنى، وبطــل للقومية العربية، وأحد زعماء العالم الثالث ودول عدم الانحياز منذ باندونج ١٩٠٥ حتى بلجراد ١٩٦٤.

ولما كان من الصعب خلق تنظيم شعبى بديل بعد حل الأحزاب والجماعات السياسية التى كانـت موجـودة قبـل ١٩٥٢ والتى تكون فيها الضباط الأحرار، ولم تستطع هيئـة التحرير ولا الاتحاد القومى ولا الاتحاد الاشتراكى العربـى تجنيد الجماهير عن اختيار حـر واقتنـاع سياسـى، بـدأت الجماهير فى إدارة ظهرها إلى التنظيمات السياسـية للثـورة وهى تولى قائدها ثقتها المباشرة كما ظهرت وهـى تودعـه بالملايين إلى مثواه الأخير.

وبعد أن انقلبت الثورة على نفسها من داخلها وبـنفس رجالها فى ١٥ مايو ١٩٧٠ لم تهب الجماهير دفاعـاً عـن مكتسباتها، لا الفلاحين عن الأراضى التى وزعت عليهم، ولا العمال على المصانع التى شاركوا فى إدارتها، ولا الطـلاب عن جامعاتهم الوطنية ضد الجامعات الخاصة، ولا تحـالف قوى الشعب العامل عن سيطرة طبقة رجال الأعمال علـى السياسة والمال.

٤- وبعد ما يقرب من نصـف قـرن علـى الثـورة المصرية خرج الجيل الأول عليها فـى مظـاهرات ميـدان

التحرير فى ١٩٧١-١٩٧٢. وتضامنت مع الأجيال قبل ١٩٥٢ فى معارضة زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ بعد مظاهرات يناير فى ١٩٧٧. ومعاهدة كامب ديفيد فى ١٩٧٨. واتفاقية السلام فى ١٩٧٩، وقرارات سبتمبر ١٩٨٠ والتى أدت إلى تصفية رأس النظام فى أكتوبر ١٩٨٠. وخرج جيل ثان متضامن مع الأول فى مظاهرات عارمة ضد العدوان الأمريكى على شعب العراق فى ١٩٩١ ثم فى عام ١٩٩٨. ومازال الجيل الثالث، جيل الصلح، يرفض التطبيع، ويتضامن مع انتفاضة الاستقلال فى الجامعات أثناء العام الدراسى. ومازالت النقابات والاتحادات والجمعيات والتنظيمات الأهلية تمثل الخيط الرفيع إلى يدل على حيوية الشعب، ويشير إلى حركة الجماهير.

يظل السبب الرئيسى فى سكون الجماهير، استبعادها من المشاركة السياسية على مدى نصف قرن، عمر الثورة المصرية، باستثناء الهبات الشعبية مثل حركة الطلاب فى مارس ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، ومظاهرات الطلاب فى ميدان التحرير فى ١٩٧٠-١٩٧٢ ضد احتلال سيناء والأراضى العربية، ويناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار،

ويناير ١٩٩١ ضد العدوان على العراق. لم تنشأ أحزاب تلقائية شعبية مثل حزب الوفد أو التنظيمات الشيوعية العديدة أو جماعة مثل الإخوان المسلمين ينتسب إليها الناس طواعية. يؤمنون بها، وينشطون من خلالها.

ومازالت جماعات حقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدنى محدودة الأثر، نخبوية تدافع عن نفسها ضد تشويه صورتها بأنها غربية التوجه فى المفاهيم والدعم المالى. مازالت مطاردة وملاحقة من أنظمة الحكم. ومن ثم تختفى هذه الهبات والانتفاضات والجماعات النشطة فى بحر العزوف عن العمل السياسى فى نصف القرن الأخير.

٥- قد يكون غياب الخيال السياسى عند القادة العرب أحد أسباب العجز العربى. فالطريق ليس مسدوداً تماماً. عندما كان عبد الناصر يفاوض أوجين بلاك رئيس البنك الدولى لبحث تمويل مشروع السد العالى، واشترط مدير البنك أن تدخل مصر فى حلف بغداد، رأى عبد الناصر أمامه صورة دليسبس الذى كان يفاوض إسماعيل على حفر القناة. وجاءته فكرة التأميم. وقد أتت النظم العربية فرص عديدة كى تتم فيها اليقظة، ويبدع فيها الخيال السياسى مثل

غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، ضرب المفاعل النــووى العراقى، اغتيال أبى جهاد فــى تــونس، خطــف الطــائرة المصرية فوق قبرص، التدعيم الأمريكــى الكامــل للكيــان الصهيونى ضد الشعب الفلسطينى، ولكــن نقــص الخيــال السياسى لم يحول هذه الأعراض السياســية إلــى مبــادرات تاريخية تستطيع إخراج العرب من هذه الحالة مــن العجــز التام. وفى حالات الخوف يقل الخيال.

٦- لقد تقبل العرب فى تاريخهم الحديث عدة إهانــات متكررة مثل حصار العراق واستمراره أكثــر مــن عشــر سنوات بعد حرب الخليج الثانيــة بــلا مبــرر، واســتمرار الغارات والقصف اليومى، وقبول العرب الحصــار دون أن يتجرأ نظام عربى على خرقه حتى يتحول الوطن العربى إلى عراق كبير تحاصر أجوائه وبحوره ومحيطاتــه وســواحله. والغرض من ذلك كله تدمير العراق عسكرياً وتشتيت القوى العربية، وإضعاف الجبهة الشمالية بعد محاصرة إيران حتى يتم تصفية القضية الفلسطينية. ويتم حصار ليبيا قبل أن تدان أخذاً بالشبهات، وقبول العرب الحصار دون أن يجــرأ أحــد قادة العرب على خرقه فى حين استطاع بعض القادة الأفارقة

ذلك مما جعل ليبيا تتحول من قلعة للقومية العربية إلى زعيمة للتكتل العربى الأفريقى، وتحويل منظمة الوحدة العربية إلى الاتحاد العربى الأفريقى. ويتم تهديد السودان ومساعدة المتمردين فى الجنوب وضربه بدعوى امتلاكه مصنعاً للأسلحة الكيماوية من أجل فصل الجنوب عن الشمال. أصبحت أمريكا متحكمة عن بعد فى الفضاء العربى. وقبل العرب ذلك، وتحول إلى جزء مألوف من حياتهم اليومية يتعودون عليه يوماً وراء يوم. أصبح العرب سجناء داخل أوطانهم لا يتحركون فيه إلا بإذن من الأمم المتحدة التى تخضع للولايات المتحدة الأمريكية.

٧- أما الحركات الإسلامية المعاصرة خارج فلسطين فإنها عادت بقوة بعد أن أخرجها النظام السياسى من السجون فى السبعينات لتصفية الناصرية، ثم انقلبت عليه بعد اتفاقيات الصلح مع الكيان الصهيونى. ومازالت تريد الانتقام من كل الحركات العلمانية الناصرية والقومية والماركسية التى استبعدتها فى الخمسينات والستينات من العمل السياسى بعد أن كانت بؤرة الحركة الوطنية ومصدرها. هدفها الأول تصفية النظم السياسية فى الداخل قبل التوجه نحو الخارج

تحت التأثير فتوى ابن تيمية بتكفير من لا يحكم بشريعة الله. مازالت هى القادرة على تحريك الجماهير والنزول إلى الشارع وتنظيم المظاهرات ضد العدوان الأمريكى على شعب العراق ولصالح المقاومة الفلسطينية. أما فى فلسطين فإنها توحدت فى ميدان القتال مع باقى الحركات الإسلامية والوطنية والقومية والماركسية فى مواجهة الاحتلال الاستيطانى، لا فرق بين حماس والجهاد والديموقراطية والشعبية والعرب الأفغان.

مازالت خارج فلسطين مقاومتها فى الداخل، ضد النظم السياسية القائمة. شعاراتها وتنظيماتها ومظاهرتها لصالح المقاومة الفلسطينية "الحاكمية لله"، "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل"، "تطبيق الشريعة الإسلامية" كلها موجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج. وإذا كان منها فى الخارج فإنه يتعلق بالداخل مثل "خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود"، "إن الأقصى قد نادانا، من سيعيد القدس سوانا". ليس منها شعار "تحرير الأرض"، "إزالة آثار العدوان"، "التحرر الوطنى"، "الحقوق الوطنية للشعب الفلسطينى" لأنها شعارات علمانية، وتحقق مضمونها الشعارات الإسلامية

الأولى.

٨- وربما كان لحربى الخليج الأولى والثانية أثر على زهد الناس فى السياسة وعدم تحمسهم للعمل السياسى. فقد وقعت حرب الخليج الأولى بطعن الثورة الإسلامية فى إيران فى الظهر بعد عامها الأول وهى فى ذروة تحدى الاستكبار الأمريكى، وبإيحاء من الولايات المتحدة حتى تتخلص من الثورتين معاً، الثورة الإسلامية فى إيران والقومية العربية فى العراق، وإيقاع تناقض بينهما وتحت ذريعة تصدير الثورة الإسلامية أو تحريرعربستان. كانت الثورة الإسلامية فى إيران ظهير الثورة العربية ونصيراً لها. وفى حرب الخليج الثانية جاءت الضربة للكويت من العراق وليس من إيران، من الشمال وليس من الشرق، من القومية العربية ودعاتها وليست من الثورة الإسلامية وأئمتها. أراد العراق أن يملأ دور مصر الذى بدأ فى الغياب. وأراد حاكم العراق أن يقوم بدور عبد الناصر بعد اختفائه دفاعاً عن الثورة الفلسطينية أثناء مذبحة سبتمبر – ايلول ١٩٧٠.

وتوالت مآسى العرب، الحرب الأهلية فى لبنان ثم فى الجزائر والصومال، وانشغال المغرب بقضية الصحراء،

وتونس بالجماعات الإسلامية ونشاطها، وليبيا بأفريقيا. والسودان بالجنوب، والأردن بجماعات المعارضة، واليمن بالمحافظة على الوحدة، والبحرين بالتحول الديموقراطى، وقطر بالبحث عن دور، والكويت بالأسرى، وفى عصر العولمة الذى يتجمع فيه العالم كقرية واحدة يتفكك العرب، ويتشرذمون بين عرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة، دروز وعلويين، نجد والحجاز، شمال وجنوب، ومسلمين وأقباط.

٩- وربما أدت سياسة الانفتاح الاقتصادى وتخلى الدولة عن دورها فى التخطيط الاقتصادى ودعم المواد الأولية والإسكان للطبقات المحرومة إلى ازدياد درجة الفقر واتساع رقعة الفقراء. مما دفع كل مواطن للسعى وراء لقمة العيش، وجرى الشباب وراء الوظيفة والاستقرار الاجتماعى. تلهيهم عن أحوالهم البرامج الدينية، وانتشار الإعلام الدينى وكتب الجنة والنار، وعالم الجنة والملائكة، تعويضاً لهم عن مآسى الدنيا. وذاعت المسلسلات التليفزيونية. وجلس المواطن بالساعات كل يوم أمام الشاشة الصغيرة، ينتقل من مسلسل إلى آخر ليعرف الخاتمة، نهاية النصاب والمحتال والمخادع والمنحل والمهرب وتاجر المخدرات. وانتشرت

مباريات كرة القدم المحلية والإقليمية والدولية لحرب الأندية والفرق القومية وكأنها حرب بين معسكرات إيديولوجية وحروب استقلال وطنى يشارك فيها الجماهير فى الساحات الرياضية مع اللاعبين أو ضدهم فتتحول إلى ساحات حرب، يسقط فيها الشهداء. وانتشرت مقاهى "الشيشة" للرجال والنساء، وعمت الفنادق الكبرى فى مداخلها، وأصبحت قاسماً مشتركاً فى معظم الأفلام. بل انتشرت ديانات الشباب الجديدة، المخدرات، وعبادة الشيطان، والشذوذ الجنسى، وجماعات اللهو والجريمة المنظمة. فمن من هؤلاء يتحول من الأسى والحسرة على فلسطين إلى العمل والمقاومة فى فلسطين؟

١٠- ربما تعود الناس على أخبار الانتفاضة كل يوم، الأولى فى ١٩٨٧ والثانية منذ ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٠. وأصبحت جزءاً عادياً من أخبار اليوم مثل مقدونيا وأيرلندا والشيشان وكوسوفو، وقبلها البوسنة والهرسك. ومازالت أخبار المذابح فى الجزائر مستمرة كل يوم بالعشرات. لم يعد فيها شئ غريب يستدعى الانتباه. ولا يحرك سقوط الشهداء يومياً معرفة جديدة إلا من قسوة العدو ووحشيته وبسالة المقاومة

وشجاعتها، وهو الاعتراف بالحق، والتعاطف مع المظلــوم، وهو أضعف الإيمان. وأحياناً لا تكون أخبار الانتفاضة فــى مقدمة النشرة الإخبارية اليومية. بــل تــأتى بعــد مقــابلات الرؤســاء وأســفارهم، أقــوالهم وتصــريحاتهم، زيــاراتهم وحواراتهم مع المؤسسات المالية والاقتصادية. ثم تأتى أخبار الانتفاضة كأحداث يومية دون تحليل أو تعليــق وفــى مــدة قصيرة تقل عن الأخبار المحلية، أخبار الرياضــة والنشــرة الجوية. بل إن القنوات الفضائية الأخــرى، قنــاة الجزيــرة وغيرها، بالرغم من تغطية الانتفاضة إلا أن أثرها إخبــارى خالص لا يتجاوز حد التقارير الإخباريــة مــن المراســلين والتعليقات من المختصين وتصريحات المسئولين حتى تتفرد على باقى القنوات بالسبق الإعلامى، وفنية التغطية، والمهارة الإعلامية، وبعــض النــداءات بــالتبرع، وفتــاوى صــحة الاستشهاد.

ثانيا: هل هناك ثقافة للمقاومة فى تراثنا القديم؟

للإجابة على السؤال الثانى: هل هناك ثقافة للمقاومــة فى تراثنا القديم؟ وأين عاشت؟ ولماذا لم تترسب فى وعينــا الثقافى؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيــث تكــون

وعاء نظرياً للمقاومة؟ يمكن الإجابة على هذا السؤال المركب على النحو الآتى، وإن صمود المثقفين لا يقل أهمية عن صمود المقاتلين:

١- جاء الإسلام كى يحدث ثورة فى حياة العرب، ثورة المستضعفين، الفقراء والعبيد، ضد المستكبرين، والأغنياء والسادة، داعياً إلى الحرية والمساواة. وأسس نظاماً يقوم على البيعة العامة واختيار الناس لإمامهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار. كانت خطبة أبى بكر فى سقيفة بنى ساعدة نموذج العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وظل الأمر شورى بين المسلمين. فإذا ما ظلم الحاكم فهناك طرق للخروج على الحاكم الظالم، ابتداء من النصيحة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، واللجوء إلى قاضى القضاة، ثم الخروج عليه كإجراء أخير. كانت المقاومة فى الداخل، رقابة على الحكام من أجل تقويم اعوجاجهم ولو بالسيوف. ثم كان الفتح فى الخارج فى لحظة تاريخية والقوتان فى الغرب والشرق، الرومان والفرس، على وشك الانهيار. فبرزت القوة التاريخية الثالثة فى الوسط كى ترث الروم والفرس وتؤسس نظاماً عالمياً جديداً للتوحيد بين الشعوب والمساواة بينها.

وهو ما تكرر من جديد فى الخمسينات والستينات أثناء حركات التحرر الوطنى إبان الحرب الباردة.

٢- ولما أخذ الأمويون الحكم عنوة، بعصى معاوية وجزرته، واستعصى على المعارضة الشرعية مواجهته انقسمت إلى أربعة اتجاهات. الأول المعارضة العلنية بالسلاح كما فعل أئمة آل البيت، فأعظم شهادة قول الحق فى وجه إمام ظالم، وتكوين جماعات مسلحة خارج المدن تنقض عليها من الخارج إلى الداخل، ومن الصحراء إلى الأسواق، لا فرق بين رجل وامرأة وشيخ وطفل، فالأطفال على دين آبائهم. وهؤلاء هم الخوارج.

والثانى المعارضة العلنية فى الداخل عن طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية، النصيحة فى الدين، ورفع الأمر إلى قاضى القضاه إذا ما خرق الإمام شروط العقد، صالح الأعداء، وتهاون فى تقوية الثغور، و"الذب عن البيضة" بتعبير القدماء. وهم المعتزلة.

والثالث حركة سرية فى الداخل لتقوية الروح، وتكوين جماعة متآلفة، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فيما بينها،

تتعلم ثقافة العصر، وتعمل على إعلاء الروح. وتنتظر اليوم الموعود الذى يظهر فيه إمام الزمان ليقود الثورة، وتتحول الجماعة من السر إلى العلن، ويملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وهم الشيعة.

والرابع معارضة سلبية فردية عن طريق الصمت أو الحديث رمزاً وألغازاً، تدعو إلى ترك الدنيا بمن فيها على من فيها، والزهد فى العالم الذى يرغب الناس المزيد منه، فلا يعرف الله إلا ببطن جائع وبدن عار. إن استعصى صلاح العالم الخارجى فعلى الأقل الإبقاء على طهارة العالم الداخلى. إن استحالت المقاومة فى الخارج فعلى الأقل تستمر المقاومة فى الداخل، مقاومة أهواء النفس، والصمود أمام تيار البذخ والترف. فالسلطة ليست فى البدن بل فى الروح. والسلطان ليس هو القابع فى القصر بل هو القابع داخل النفس. وهم الصوفية. وهو ما تكرر فى تاريخ العرب المعاصر. أخذت الجماعات الإسلامية المسلحة طريق الخوارج. وأثرت أحزاب المعارضة الشرعية طريق المعتزلة. واستأنفت الثورة الإسلامية فى إيران طريق المهدى المنتظر. وفضلت جماهير الأمة، طريق الصوفية،

طريق العجز والهوان.

وبرز فى العقائد نسقان: نسق أشعرى يدور حول الذات والصفات والأفعال أى حول التوحيد ولا شئ سواه، ونسق اعتزالى يدور حول أصول خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح العقليين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واستقر النسق الأشعرى فى الثقافة الموروثة، التوحيد، فى حين انزوى النسق الاعتزالى الذى يقرن التوحيد بالعدل. فلا توحيد بلا عدل، ولا عدل بلا توحيد. وجعل "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" أصلاً من أصول الدين كما أن الإمامة أصل أيضاً عند الشيعة. وقبلنا أن نكون موحدين فى نظم سياسية تقوم على الظلم بالرغم من محاولة شعر المقاومة التحول من صفات الله إلى صفات المقاومة كما أنشد سميح القاسم:

وكأننا عشرون مستحيل ∴ فى اللد والرملة والجليل

٣- وأفرز الأمويون تصوراً متعالياً للألوهية، ونظّر له الغزالى فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، ينقده ابن رشد ويسميه علم الأشعرية، فالله قادر قدرة مطلقة، تتجاوز إرادته حكمته، يفعل ما يشاء، فعال لما يريد، لا يُسئل عما يفعل وهم

يُسألون، يسمع ويبصر ويتكلم ويريد، خـــالق كـــل شــــيء، ورازق كل ذى كبد، ومقدر الآجال والأرزاق والأسعار، ليس فى محل، وقائم بالنفس. وترسب هذا التصور فـــى الثقافـــة الشعبية، لا فرق بين تصور الله وتصور الســلطان القـــادر أيضاً على كل شئ والذى يقرر كل شئ ولا يخفى عليه شئ. ويعترف الغزالى بأن السلطان هو الذى أعانه على صـــياغة هذه العقائد ليدرسها فى "المدرسة النظامية".

وورثنا تصورا آخر يربط الحق بالخلق، والله بالعـــالم، ويجعل الله أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو التصور الأقرب إلى الفاعلية والنشاط. فالله "إلـــه الســـموات والأرض"، "رب السموات والأرض"، "وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله". فتحرير الأرض جزء من النشاط الإلهى فى الإنســـان، فى مواجهة عدو صهيونى عقـــد حلفـــاً بـــين الله والشـــعب والأرض وبمقتضاه أعطى الله هـــذا الشـــعب هـــذه الأرض والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل. ولا يُعبد إلا فيها فى حين أن "الله"
فى التصور الإسلامى فى كل مكان، ويعبد فـــى أى مكـــان، ﴿**أينما تولوا فثم وجه الله**﴾.

لقد ثار الحلاج وقاوم الظلم وكان تصـــوره للألوهيـــة يقوم على الحلول، "أنا الحق"، "ما فى الجبة إلا الله". وكانـــت معظم الحركات الثورية أقرب إلى الحلول منها إلى المقاومة. ولقد ربط بعض علماء تاريخ الأديان بين المقاومة والتسلط، وبين الحلول والتحرر. وكلاهما مجاز أى تصوران إنسانيان. والبعض الآخر ربط بين المفارقة والتحرر والبحث المستمر عن الأقصى والأبعد، وبين الحلول والتسلط وقبضة الـــروح على العالم. وبصرف النظر عن الصدق النظرى، ما يهم هو وظيفة التصور فى الحياة العامة، التصور الذى يؤدى إلـــى التحرر ضد التسلط، وهو التصور الذى عليـــه تقـــوم ثقافـــة المقاومة والذى توارى فى ثقافتنا الموروثة.

ونشأت عن هذا التصور للألوهية عقيدة القضاء والقدر أفرزها الأمويون حتى يستتب الأمر لمعاوية. فالحكم الأموى قدر من الله لا يمكن الفرار منه، "وما تشاؤون إلا أن يشـــاء الله"، "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمـــى". وقـــد تحولـــت العقيدة إلى ثقافة شعبية وأمثال عامية يكتبها السائقون علـــى عرباتهم والباعة فى محلاتهم مثـــل "العـــين صـــابتنى ورب

العرش نجانى"، "المكتوب ما ممنوش مهروب"، "لــو علمــتم الغيب لاخترتم الواقع". وليس فى الإمكان أبدع مما كان، ولا يغنى حذر من قدر، والمؤمن المصاب، ولك يوم يا ظالم مما يجعل الخلاص فى المستقبل وليس فى الحاضـــر، انتظــارا وليس مبادرة.

فى حين قامت تصورات أخرى علـــى تأكيـــد حريـــة الإنسان واختياره وأن الحرية شرط المسئولية، والمســئولية شرط الجزاء. ضياع فلسطين ليس قضاء مقدراً بل لأســباب خارجية وداخلية، وتحرير فلسطين بمبادرة الإنسان وحركات الشعب وتنظيماته السياسية. إن المقاومة تبدأ بتغليب العوامل الداخلية على العوامل الخارجية، وبـــالإرادة الذاتيـــة علـــى الإرادة المساعدة، وبتصور الإنسان حراً مختاراً مسئولاً. لا الهزيمة مقدرة على العرب "لا يغنى حــذر مــن قــدر" ولا النصر مقدراً على الكيان الصهيونى، ﴿**وتلك الأيام نـــداولها بين الناس**﴾.

٤- ولتحديد الصلة بين الله والعــالم ينشــأ التصــور الهرمى للعالم، كلما صعدنا إلى أعلى وصــلنا إلــى أعلــى درجات الكمال وكلما نزلنا إلى أســفل وصــلنا إلــى أدنــى

درجات النقص. فالكمال والخلود خارج الأرض، ولا يوجد في الأرض إلا النقص والفناء. وقد أدى هذا التصور إلى القبول والطاعة والاستسلام والإحساس بالدونية. فإذا أراد الإنسان الرقى فعليه الصعود إلى أعلى وليس التقدم إلى الأمام، التقرب إلى السلطان والسعى نحو المناصب العليا وليس المعارضة مع الشعب وتجنيد الجماهير.

وقد ربط علماء الاجتماع والتاريخ والثقافة بين الثقافة الشرقية والاستبداد الشرقى وجعلوه مرتكزاً على الدين. وهو ما عبر عنه الكواكبى أيضاً فى "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد". لا فرق بين الله والسلطان، وصفات الله وصفات السلطان فى الوظيفة الثقافية. لذلك كثيراً ما تدعى السلاطين الألوهية منذ فرعون. فى حين ظهرت تصورات أخرى للمعارضة الشيعية تجعل الدرجات من الماضى إلى الحاضر، ومن الخلف إلى الأمام فى تاريخ النبوة منذ آدم أول الأنبياء حتى محمد آخر الأنبياء. وهو تصور أقدر على المقاومة وعلى الفعل فى التاريخ. الأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف. "فالسابقون السابقون"، "فاستبقوا الخيرات"، "لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر". وهو تصور لم يعش فى ثقافتنا

الموروثة. لذلك فشلت تجاربنا التنموية لأنها قامت على التصور الرأسى وليست على التصور الأفقى.

وقد يقتصر التصور الهرمى للعالم على درجتين فقط فينشأ التصور الثنائى للحياة، وقسمة العالم قسمين: الأعلى والأدنى، الكمال والنقص، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، البسيط والمركب، المقدمة والنتيجة، الوسيلة والغاية، القديم والحادث، الأول والآخر، الواجب والممكن، الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، الخير والشر، الصواب والخطأ، الحلال والحرام، الحق والباطل، النظر والعمل، الواجب والمحرم، الإيجاب والسلب، الإثبات والنفى، الوجود والعدم .. الخ. وشارك فى هذه الثنائية المتكلمون والفلاسفة بعد أن تحول الكلام إلى فلسفة فى العصور المتأخرة.

يتشدد الإنسان مع طرف ويتساهل مع الطرف الآخر. مادام الطرف الأعلى راض فليفعل الطرف الأدنى ما يشاء. تطهر من جانب، ومادية مقنعة من جانب آخر. وينتهى هذا التصور إلى نوع من الازدواجية المتعادلة، ترضى الآخرة والدنيا، والروح والبدن. فيعيش الإنسان بكل قوة حياة الروح وحياة البدن. وقد تنتهى الازدواجية إلى نوع من النفاق، أن

يعيش الإنسان حياة البدن ويتستر بالروح مثل راسبوتين، والراهب الفاسق، والشيخ متلوف. وهو السلوك الغالب في حياتنا اليومية.

وتؤدى الازدواجية إلى التعاطف مع المقاومة بالوجدان دون الإعلان أو بالقول دون العمل كما هو الحال فى الصمت العربى الآن. والساكت عن الحق شيطان أخرس. فى حين تقتضى ثقافة المقاومة التوحيد بين المستويين، القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج، من أجل توحيد شخصية المقاوم، وتوحيد طاقاته فيصبح كالسيف القادر على القطع دون أن ينكسر الحد.

٥- كما ورثنا من التراث القديم موقف المرجئة في علاقة الإيمان بالعمل. فكل من قال "لا اله إلا الله" يكون مسلماً بصرف النظر عن أعماله التى يتولاها الله يوم القيامة. فالعمل ليس جزءاً من الإيمان. تكفيه الشهادة ولو بالشفتين وحتى لو أضمر الكفر. فنحن لم نشق على قلوب الناس. لذلك سموا مرجئة، لإرجائهم العمل عن الإيمان، يفصل الله فيه يوم القيامة. فمادام الأمويون يؤدون الشهادة بل يقيمون الصلوات ويبنون المساجد تجب لهم الطاعة ولا يجوز

الخروج عليهم. وربما أراد البعض حقن الدماء فى عصر الفتنة وتوحيد الأمة مثل الحسن بن على الذى رفض الانضمام إلى أى من الفريقين المتحاربين. وهو التصور الذى ساد فى ثقافتنا الموروثة.

وأفضل للمقاومة الآن جعل العمل جزءاً من الإيمان. فمن لا عمل له لا إيمان له. ومن يكتفى بالتعاطف مع المقاومة الفلسطينية يؤيدها بالدعاء بالنصر ويشجب قسوة العدو فإن إيمانه ناقص. ومن ثم يكون موقف الخوارج بالنسبة للمقاومة، العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان، أفضل حتى من موقف المعتزلة الذين يعتبرونه فى منزلة بين المنزلتين، منافقاً أو عاصياً. ومن ثم لا يصدق اتهام بعض المستشرقين بأن العرب ظاهرة صوتية، ووصف أحد شعرائنا بأننا دخلنا الحرب بمنطق الناى والربابة التى ما قتلت ذبابة، ورؤيتنا لأنفسنا بأننا مناضلو صالونات، بضاعتنا الكلام، وأن الكلام عالم مستقل بذاته، مكتف بنفسه، وان الخطاب السياسى للحاكم هو النضال السياسى للمحكوم.

٦- وفى الأخرويات فى علم العقائد، النبوة والمعاد خارج الزمان. النبوة تاريخ البشر الممثل فى قصص الأنبياء،

والمعاد مستقبل البشرية الممثل فى البعث والنشور والحشر. وهو تاريخ خارج العالم من الماضى إلى المستقبل. وما الحاضر إلا الممر الوهمى بين البعدين الآخرين للزمان. ما الإنسان إلا عابر سبيل فى هذا العالم. هو فيه وليس منه. فى حين أن التصور الآخر، أن النبوة جزء من تاريخ البشر، وأن المعاد ومستقبل البشرية والتفاؤل بالنصر قد يعطى للمقاومة أساساً نظرياً فى التاريخ، أنها جزء من حركة التاريخ وتراكم خبراته المستمرة. وما استقر فى وجداننا الثقافى هو أننا على راحلة، فى سفر، عابروا سبيل منذ الفراعنة القدماء حتى الدعاة المحدثين.

وبدلاً من أن يكون التاريخ فى تصاعد حتى اكتمال النبوة ثم فى انهيار تدريجى حتى نهاية الزمان، جيلاً وراء جيل، من الأفضل إلى المفضول، من النبوة إلى الخلافة حتى الملك العضود، من الصحابة إلى التابعين إلى تابعى التابعين، من السلف الطاهر إلى الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات مما يبعث على التشاؤم، يكون للتاريخ تصور آخر أقدر على المقاومة، تاريخ فى تطور مستمر وارتقاء دائم حتى يظهر المهدى فيملأ الأرض عدلاً كما

مُلِئَت جوراً. ولا يقوى على الأمام الظالم فـــى الحاضـــر إلا المهدى المنتظر فى المستقبل، كما لا يقوى على الشيطان فى الخطيئة الأولى إلا المسيح لخلاص الإنسان وفداء البشر، كما لا يقوى على الشيطان الماكر عنـــد ديكـــارت إلا الفضـــل الإلهى. وقد حضر هذا التصور فى الوجدان الثقافى للشـــيعة فثاروا وغاب فى الوجدان الثقافى للسنة فلا انتظروا المخلص ولا ثاروا ضد الحاكم الظالم.

ومنذ القرن الخامس الهجرى أضيفت خاتمة فى كتـــب العقائد تقليداً للغزالى "فى ما يجب تكفيره من الفرق" واضعاً داخل العقيدة سلاح التكفير. فالحق واحد وليس متعدداً، واحد فى العقيدة، وهى الأشعرية، وواحـــد فـــى الشـــريعة وهـــى الشافعية، اعتماداً على حديث ضعيف يشكك فى روايته ابـــن حزم وهو حديث "الفرقة الناجية" الذى له صياغات عديدة بين الزيادة والنقصان، والسؤال والجواب، والعموم والخصـــوص ومنها "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة". وعادة ما تكون هذه الفرقة الناجيـــة هـــى فرقـــة السلطة، الأموية رمـــزاً، والتـــى جمعـــت بـــين الأشـــعرية والشافعية. فأصبحت السلطة مقدسة، معصومة من الخطـــأ لا

يجوز الاعتراض عليها فى حين أن كل أحزاب المعارضة من الفرق الهالكة.

فى حين أن المقاومة لا تقوم إلا على مفهوم الجبهة الوطنية المتحدة و"الجمع بين الفرق" وليس "الفرق بين الفرق"، التعددية على مستوى النظر والواحدية على مستوى العمل. الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد. وقد قامت الحركة الوطنية فى فيتنام وكوبا على هذا التصور. وكانت كل مقاومات الاحتلال جبهات وطنية متحدة فى فرنسا أثناء الاحتلال النازى، وفى الجزائر أثناء حرب التحرير، وهو أحد مكتسبات المقاومة الفلسطينية، ثورة الاستقلال، فى نهاية عامها الأول. وفى هذه الأيام تتلقى حماس والجهاد الإسلامى العزاء فى الشهيد مصطفى أبو على، الأمين العام للجبهة الشعبية. ففى العمل يتوحد النظر.

٧- ولقد ورثنا من علوم الحكمة القديمة أن المعرفة عطاء وإشراق، وأن المعارف إلهام وفيض، وأن العلوم تشرق فى النفس باتصالها بالعقل الفعال خارج العالم الذى يدبر فلك القمر والذى على أساسه تمت قراءة الطالع اليوم وقام علم التنجيم. فالمعارف إلهية، والحكمة ربانية، والعلوم

نبوية. ولا شئ منها يأتى من تحليلات الواقع أو المجتمع أو التاريخ. فغاب التراكم التاريخى فى وجداننا القومى أمام عدو قوته فى ماضيه، وشرعيته فــى تاريخــه، ومســتقبله فــى تخطيطه منذ ثلاث آلاف عام "العام القــادم فــى أورشــليم". ونحن نذكر عمر بن الخطاب وصلاح الدين كماضى تليــد، نفخر به ونعتز، يعوضنا عما نحن فيه من مآسى وأحــزان. كما يلجأ الحكام الذين يستندون إلى شرعية التراث إلى النداء الإعلامى للجهاد كلما زاد الإحساس بالعجز والحصار بــين الضغط الداخلى والتبعية الخارجية.

والمنطق مجرد قوانين صورية تعصم الذهن من الخطأ ولا شأن يجدل الواقع أو المجتمــع أو التــاريخ. والطبيعــة طريق إلى ما بعد الطبيعة ودلالة عليها صعوداً من اسفل إلى أعلى، ومن النهائى إلى اللانهائى، ومن المادة إلى الصورة. والإنسان مقسم إلى قسمين، نفس تعشق الصــورة، وعلــى اتصال بالعقل الفعال واهب الصور، وبدن مــادى، مــوطن الحواس والغرائز والانفعالات، يفنى بعد الموت ويتحول إلى تراب. والمعاد روحانى خالص. صحيح أن إخــوان الصــفا أضافوا جزءاً عن الإنسان فى المجتمع "الناموسيات الإلهيــة

والشرعية"، وأن الفارابى جعل العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام فى مجموعة واحدة تضم العقيدة والشريعة والمجتمع. ومع ذلك تظل الحكمة فى قسمتها النمطية التى أعطاها لها ابن سينا موزعة بين المنطق والطبيعيات والإلهيات. وتغيب الإنسانيات. فى حين أن ثقافة المقاومة تبدأ من الإنسان والمجتمع والأرض والدولة أى من العلوم الإنسانية والاجتماعية، والإيديولوجيات جزء منها. الإنسان بين عالمين، السماء والأرض، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، المثال والواقع، حامل الأمانة التى رفضت السماوات والأرض أن يحملنها وحملها الإنسان.

٨- وورثنا من التصوف المقامات والأحوال والطريق الصاعد إلى الله، فراراً من العالم وهرباً إلى الله. وتغلغلت مقامات الصبر والتوكل والورع والزهد والرضا والقناعة فى أمثلتنا العامية وثقافتنا الموروثة، وملأت الأغانى الشعبية والمواويل وسير الأبطال. فى حين أن المقاومة تقوم على أن للصبر حدود "فما أصبرهم على النار"، وعلى التمييز بين التوكل الذى يستدعى العمل والجهد والتواكل أو الاتكال الذى ينتظر الفرج، وعلى الغضب والتمرد والثورة والاعتراض

والرفض وليس على "الإعراض عن الاعتراض" وهو أحد تعريفات التصوف. وفرق بين الزوايا والرباط، بين القاعدين والمقاتلين.

كما انتشرت بعض أحوال الصوفية فى حياتنا اليومية مثل الخوف والخشية والهيبة والفقر والسكر أكثر من أحوال أخرى مثل الرجاء والأنس والصحو والوجد. وأخذت معانى حسية وليست رمزية، فى علاقة مع البشر وليس مع الله. فالخوف من الناس، والخشية من الضرر، والهيبة من الحكام، والفقد من الأعداء، والسكر من المخدرات. وتحول العالم النفسى الداخلى إلى بديل عن العالم الخارجى وتعويض عنه. فى كل رواية مجذوب، وفى كل فيلم ولى. قبلة الحبيب شحاذة من الله وليست استحقاقا وطبقا لعقلية "هاتولى حبيبى".

فى حين أن المقاومة تقوم على تحليل "حال الأمة"، وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية وليس فقط أحوال الأفراد. ويتمثل حال الأمة فى تبعيتها أو استقلالها، قهرها أو حريتها، ظلمها أو عدلها، تجزأتها أو وحدتها، سكونها أو حركتها. المقاومة صراع فى المجتمع. والتاريخ يبدأ من وعى الفرد إلى وعى الجماعة. "الأنا تضع نفسها حين تقاوم"

كما قال فشته فى صراعه مع احتلال نابليون لألمانيا. وقانون الهوية الأنا تساوى الأنا يسبق قانون الاختلاف، الأنا مغاير للاأنا.

لقد أعطى الغزالى فى القرن الخامس الهجرى الحاكم "أيديولوجية السلطة" فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، وأعطى الجماهير "أيديولوجية الطاعة" فى "إحياء علوم الدين". للأول العلم والقدرة والحياة الأبدية والسمع والبصر والكلام والإرادة، وللثانى الطاعة والصبر والورع والرضا والتوكل والخوف والخشية. وبرر شرعية الحكم بالشوكة أى بالانقلاب وليس بالبيعة، وكفر المعارضة العلنية والسرية، بالسلاح أو بالبرهان. وفضل الإمام القوى على الإمام العادل فى حين أن العدل أساس الملك، وأن الكافر العادل أفضل عند الله من المؤمن الظالم. تقتضى ثقافة المقاومة فك هذا الارتباط بين إيديولوجية السلطة وإيديولوجية الطاعة من أجل الرقابة على السلطان وتثوير الجماهير. وتقتضى المقاومة التحرر من القهر الداخلى والخارجى، وثورة الناس على الحاكم الظالم فى الداخل والمحتل فى الخارج.

وفى الموروث القديم طاعة الإمام جزء من طاعة الله

مع إساءة تأويل "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمـــر منكم". وتروى أحاديث مرسلة عن ضرورة قتل الخارج على طاعة الإمام. وفيها أيضاً ثقافة الثورة على الإمام، وأنـــه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصيحة حتى لا يستبد أحد بالناس. ومن يقاوم فى الداخل يكون قادرا على المقاومة فى الخارج، وتحريـــر الذات أولاً يأتى قبل التحرر من الغير.

٩- وقد يمنع من المقاومة التصور الحرفـــى للـــنص. ولقد عرفت حضارتنا بأنها حضارة كتاب، وأن ثقافتها ثقافـــة نص، وأننا فى تفسيرنا عبدة الحرف. نفسر النص ولا عبرة بالمصالح العامة، وحتى لو نشأ من تفسيرنا الضـــرر نأخـــذ بظاهر النص دون تأويل حتى ولو وقعنا فى التجسيم والتشبيه فى العقائد، وفى التشدد والإضـــرار بمصـــالح النـــاس فـــى التشريعات وكأن النص هو الغاية وحيـــاة النـــاس وســـيلة. أعطينا الأولوية للنص على الواقع، وللحرف على الـــروح، وأخرجنا النص من سياقه الداخلى والخارجى. وقد ترســـبت هذه الأولوية فى وجداننا الثقافى فأعطينـــا الأولويـــة أحيانـــا للأيديولوجية على المقاومة، وللإطار النظرى على التغييـــر

الفعلى فأصبحت المعركة بين الأيديولوجيات المختلفة بدلا من الصراع بين قوى المقاومة وقوى المحتل.

تعطى ثقافة المقاومة تعطى الأولوية للواقع على النص كما هو الحال فى "أسباب النزول"، الواقع يسأل والوحى يجيب. وحتى لا يكون سؤال لا يكون جواب. بل إن النص يتغير بتغير الواقع، والزمان والمكان وكما هو الحال فى "الناسخ والمنسوخ". ومن ثم هناك حدود للمداخل "الأيديولوجية" للمقاومة. لا تهم نصوصها بل أفعال متمثليها. لا يوجد صدق نظرى للنص الاجتماعى بل هناك صدق عملى، مدى تأثيره وفاعليته. ومن ثم تراجعت الاختلافات النصية بين فصائل المقاومة الفلسطينية لصالح الشهادة والنضال اليومى ضد الاحتلال، لا فرق بين الحركة الإسلامية حماس والجهاد، وبين الحركتين القومية والماركسية. المقاومة حركة تلقائية فى التاريخ تبدأ من رفض الذات العبودية، ورفض المجتمع التسلط. ثم تدون النصوص بعد ذلك. المقاومة سابقة على النص، والنص يدون خبرة المقاومة للأجيال القادمة.

١٠- ومما يزيد الوقوع فى حرفية النصوص وأولوية

الأيديولوجيات المغلقة سيادة العلوم النقلية الخمسة على ثقافتنا الشعبية، علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. علوم القرآن كما حددتها الكتب القديمة مثل السيوطى والزركشى تتضمن تفصيلات عن نزول القرآن وكيفيته، والملكى والمدنى، والبدوى والحضرى، أول ما نزل وآخر ما نزل منه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وبعض المبادئ اللغوية. فى حين تقتضى ثقافة المقاومة تحديد الصلة وظيفياً بين الوحى والواقع وأنماط وطرق وآليات تغييره، وكيفية إدارة الصراع مع المشركين والمنافقين والحانثين بالعهود مثل اليهود حتى تقوم ثقافة المقاومة على منطق للجدل. ولا يوجد كتاب يمكن أن يستنبط منه حكم بتحريم الصلح مع إسرائيل مثل القرآن الكريم.

وقامت علوم الحديث على جمع الروايات، فإثبات صحة المتن بصحة السند. وانتشرت بعض أخبار الآحاد مما قد يكون لها أثر سلبى على المقاومة مثل حديث "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وشرح الجهاد الأكبر بأنه جهاد النفس. وقد نبه الفكر الإصلاحى المعاصر مثل المودى وحسن البنا وسيد قطب على خطورة مثل هذه الأحاديث على

حركات التحرر الوطنى. تقتضى ثقافة المقاومة تنقية الأحاديث من هذا النوع الذى قد يكون لها مردود سلبى على المقاومة وإبراز الأحاديث التى تحث على المقاومة، وما أكثرها، وأشعار المقاومة وما أكثرها فى أدب المقاومة. والرسول قدوة ليس فقط فى السلوك الفردى ولكن أيضا فى كيفية إدارة الصراع وكسب المعارك والانتصار على الأعداء.

واعتمدت علوم التفسير على العلوم القديمة ونشأت عليها. فنشأ التفسير التاريخى كالطبرى وابن كثير اعتماداً على علوم التاريخ ومستواها فى ذلك العصر اعتماداً على الروايات، والتفسير اللغوى اعتماداً على علوم اللغة مثل "إعراب القرآن" للزجاج، والتفسير الفقهى اعتماداً على علوم الفقه مثل "أحكام القرآن" للقرطبى، والتفسير الكلامى (الاعتزالى) مثل "الكشاف" للزمخشرى، والتفسير الإشارى مثل "لطائف الإشارات" للقشيرى، والتفسير الإصلاحى مثل تفسير "المنار" لرشيد رضا و"فى ظلال القرآن" لسيد قطب ...الخ. ولم ينشأ حتى الآن التفسير الثورى الاجتماعى الذى يصف نشأة المجتمع الإسلامى الأول وتطوره وصراعاته،

التفسير إلى يضع النص فى أتــون الصـــراع الاجتمــاعى والسياسى، ويبين كيف كان الــوحى حركــة مقاومـــة فـــى التاريخ، وإبراز مفاهيم الأرض والمقاومة.

وتمت صياغة السيرة القديمة على نمط حيـــاة يســـوع المسيح، ولادته وحياته ومعجزاته وموته بما يثيـــر الانتبـــاه ويستثير الخيال ويدعو إلى الإعجـــاب والانبهـــار بعظمـــة الرسالة وقدر الرسول. صحيح أن المقاومة تحتاج إلى قيـــادة بل وإلى بطولة ولكنها تحتاج أيضاً إلـــى تنظيمـــات شـــعبية وقواعد جماهيرية. ومن ثم تحتاج المقاومة إلى إعـــادة بنـــاء علوم السيرة بحيث يتم التحول فيها من الشخص إلى المبـــدأ، ومن الرسول إلى الرسالة، ومن البطل إلى البطولة كما فعل كارلايل. فمهما سقط مـــن نشـــطاء الانتفاضـــة وزعمائهـــا فالانتفاضة مســـتمرة بجماهيرهـــا وتنظيماتهـــا وإبـــداعاتها المستمرة. وغزوات الرسول، وجدل الكم والكيف بين حنـــين وبدر قادرة على الصمود الفكرى ضـــد دعـــوات أنصـــاف الحلول.

وفى علوم الفقه القديمـــة مازالـــت العبـــادات تتقـــدم المعاملات نظراً لطبيعة العصر القديم وجدة العبادات وقـــدم

المعاملات. والآن تغير العصر، وأصبحت للمعاملات الأولوية على العبادات، أولوية الجديد على القديم، والمجهول على المعلوم، وفيها إعادة النظر فى عدة موضوعات قديمة بقراءة جديدة مثل الجهاد، والخروج على الحاكم الظالم، والشهادة، وفقه المظالم، وعدم جواز الصلاة فى الدار المغصوبة لعدم جواز اجتماع الحسن والقبح فى فعل واحد، فوجوب تحرر الأرض سابق على وجوب الصلاة فيها، ومعنى دار الإيمان ودار الكفر، ودار الإسلام ودار الحرب، كل ذلك من أجل صياغة ثقافة شعبية فقهية جديدة للمقاومة.

إن المقامة حق مشروع فى كل ثقافة، ودين عندما ينتزع شعب من أرضه، ويخرج من دياره، ﴿**أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله**﴾. لذلك نقد القرآن الخوالف والقاعدين والمتخلفين والمتثاقلين والمتباطئين والمنافقين المعتذرين بأنه ليس لديهم ما يقاتلون به وغير ذلك من الأعذار. والمقاومة تتبعها شهادة وتدمير ولكن العدو أيضاً يصاب بخسارة، ﴿**إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله، وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾.

١١- فإذا كانت هناك كل مقومات الثـــورة وعناصـــر التمرد فى الثقافة الموروثة فلماذا ارتكنت الثقافة على جوانبها السلبية دون الإيجابية؟ لماذا لم توظف ثقافة المقاومـــة فـــى الوطن العربى الذى مازال يئن تحت ضغوط النظم الحاكمـــة ومحاصراً بين وجدانه وسياجه، بين وجوده وحـــدوده، بـــين تمنياته وإحباطاته؟ إنها مهمة الصامدين فـــى تحـــت ثقافـــة للمقاومة تساند المقاومة الفعلية، فالفكر سند للأرض، والثقافة دعامة للنضال. لا يكفى "التنوير" كحركـــة فكريـــة وتيـــار عقلانى. فالعقل والثورة شئ واحد كما قال ماركوز.

السؤال الآن: من أين يأتى التحرك؟ هل هناك فعاليات جديدة؟ هل هناك جيل ثان من الضباط الأحرار يتكون أثنـــاء العجز الحالى أمام العدو الصهيونى كما تكون الجيـــل الأول أثناء حرب فلسطين قبل ذلك بنصف قرن؟

هل هناك إمكانية لهبات شعبية تفرض رأيها على نظم الحكم لتدرك أنها محاصرة بين المطرقة والسندان، عدو فى الخارج وثورة فى الداخل، وأن التحالف مع الـــداخل ضـــد الخارج أولى وأبقى من التحالف مع الخارج ضد الداخل؟

هل هناك إمكانية ليقظة النظم العربية وإحداث تحـــول

فى الوعى الوطنى والقومى كما حدث لعبد الناصر فى ١٩٥٦ بتأميم قناة السويس، وكما حدث للمهلهل بن أبى ربيعة "اليوم خمر وغدا أمر"، وكما حدث لإخناتون على مستوى الدين من التحول من عبادة آمون إلى عبادة آتون؟

ربما تكون المقاومة هو العرض التاريخى، الحدث الذى يفجر طاقات الشعوب وتصحح مسار التاريخ، الضرورة التى تستثير اختيارات الشعوب فتختار بدائل أخرى غير التى فرضتها الإرادات الخارجية وقوى التسلط الداخلى والقهر الخارجى.

هناك مثقفو المقاومة، المفكرون الأحرار الذين يرثون الضباط الأحرار، يحاولون إقالة النهضة العربية الأولى من عزلتها لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية لتأسيس ثورة ثقافية تواكب المقاومة وتكون قادرة على مخاطبة الرأى العام الداخلى والخارجى. فمقاومة المحتل، وحق تقرير المصير، جزء من الإعلان العالمى لحقوق الشعوب. والمقاومة الفلسطينية آخر حركة من حركات التحرر الوطنى من الاستعمار الاستيطانى بعد الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة البلشفية والثورة الإسلامية فى إيران.

١٢- إن الصراع بيننا وبين إسرائيل ليس صراعاً عسكرياً فقط، بين شعب محتل وشعب يمارس أبشع أنواع الاستعمار الاستيطانى بل هو صراع صور ذهنية، صورة فى مقابل صورة، قيمة فى مواجهة قيمة، حضارة فى مقابل حضارة. الصهيونى له حق الحياة والاستيطان والتفوق والعلم وليس الإنسان العربى. الموت للعرب، الأفاعى، كما يصف عباديا يوسف. الكيان الصهيونى واحة الديموقراطية فى الوطن العربى وسط نظم تسلطية. وهو الذى يسيطر على وسائل العلم الحديث والتقنية وسط شعوب متخلفة ناقلة للعلم والمدنية.

لقد خلق العدو الصهيونى لنفسه صورة القوة التى لا تقهر، والسلاح المتفوق عدداً، والجندى المقاتل، والتكنولوجيا المتقدمة، والعلم الحديث، واحة الديموقراطية، تعاطف العالم بعد أن حاولت النازية استئصالهم، السيطرة على حكومات العالم ورأس المال الدولى، الانتصارات المستمرة التى لا تتحمل خسارة واحدة. وهى مجموعة من الأساطير الحالية مثل الأساطير القديمة أرض الميعاد والميثاق.

والآن تخلق المقاومة لنفسها صورة أطفال الحجارة الذين يواجهون أعتى جيوش العالم، والنساء والشيوخ الصامدين أمام الجند المدجج بالسلاح، والحركة الاستشهادية من شباب آثر الموت فى سبيل الحرية على الحياة تحت العبودية، والشعب الأعزل الذى يواجه الأسلحة الحديثة للجيش النظامى، والمقاومة بمفردها وسط صمت عربى وتواطؤ دولى. وتنهار نظريات الأمن للكيان الصهيونى. وإن الاستخدام المفرط للقوة دليل ضعف وليس برهان قوة.

إن التاريخ يتغير نوعياً الآن، وينتقل من مرحلة استجداء العون والتمسك بقرارات الشرعية الدولية إلى مرحلة التحرك الفعلى من خلال مقاومة الشعوب فى عصر كاد البشر ينسون تاريخهم النضالى الطويل تحت وهم أن العالم قرية واحدة تحت مظلة العولمة. وثقافة المقاومة هى الضمان الأول لحركة الشعوب.

مصـــر تتحـدث عـن نفسهـا

قــــراءة سياسيـــــة

لا يوجد وطن يخاطب مواطنين كما تخاطـــب مصـــر المصريين. ولا يوجد مواطنون يخاطبون وطنهم كما يخاطب المصريون مصر. هـــذه العلاقـــة المتبادلـــة بـــين مصـــر والمصريين، وهذا الحوار المستمر بين المصريين ومصـــر هو الذى أبدع الأدب والفن والسياسة منذ "شـــكاوى الفـــلاح الفصيح" فى أدب مصر القديم حتى رسالة قاسم أمـــين فـــى باريس "مصر للمصريين"، شعاراً أو صنعة الأفغانى، وهـــو ليس مصرياً جغرافياً، ولكنه أدرك هـــذه العلاقـــة فأصـــبح مؤسس الحركة الوطنية الحديثة ومؤسس حزبها الوطنى الذى صاغ تلميذه محمد عبده برنامجه السياسى[1].

أن "مصر تتحدث عن نفسها" ليست قصيدة شعر لحافظ إبراهيم ولكنها تعبير عن أحوال مصـــر المعاصـــرة وعـــن

(*) مجلة الديموقراطية: السنة الأولى- العدد ١، يناير ٢٠٠١.

(١) قاسم أمين: مصر، وأيضاً كتابنا "جمـــال الـــدين الأفغـــانى"، دار قبـــاء، القاهرة، ١٩٩٨.

وعيها التاريخى بين الماضى والحاضر، عن ذاكرتها خوفاً عليها من الفقد والضياع. وعندما يتحدث الوعى التاريخى فإنما ذلك نهاية لمرحلة وبداية لأخرى كما هو الحال عند أرسطو مؤرخاً لليونان، وابن رشد مؤرخاً للمسلمين، وتونيبى وشتجلر ورسل وهوسرل وبرجسون مؤرخين للوعى الأوروبى الحديث الذى شارف على الانتهاء، وربما تكون العولمة، وثورة المعلومات وصراع الحضارات ونهاية التاريخ الآخر صيحاته التى كشفت عن بداية النهاية فى التفكيك وما بعد الحداثة، مع بداية وعى جديد فى العالم العربى الإسلامى مركزة مصر وإيران بعد أن عزت المراكز الأخرى التى كان يمكن أن تكوّن قطباً ثانياً فى أمريكا اللاتينية من حلم جيفار القديم ولكنها مشغولة بالفقر والقهر والمخدرات، أو فى أفريقيا بعد تحرر الجنوب ولكن الحروب الأهلية والقبلية والقتل على الهوية والفقر والتصحير والأمراض، أو فى أسيا والنمور الأسيوية، ولكن التلاعب بالأسواق المالية وخرب عملتها وحصارها واعتمادها على أسوال المال العالمية جعلتها تجنى ثمار اختيارها، بمزاياه وعيوبه، الاقتصاد قبل السياسة، والصناعة قبل الفكر. لم

يبقى إلا العالم العربى والإسلامى القادر بحيويتـــه ونشـــاطه وتساؤلاته ونهضته ونضاله بالرغم مما يبدو عليه فى الداخل والخارج من نقائص فـــى الحريـــة والعدالـــة فـــى الـــداخل والاستقلال والاعتماد على الذات، هو المرشح لإمكانية قيـــام قطب ثان فى عالم متعدد الأقطاب.

ولا تتحدد السياسة الداخلية أو الخارجية إلا بشخصـــية الشعوب وليس فقط بأنظمة الحكم وهناك عشر ســـمات فـــى مصر والمصريين، هذه العلاقة المتبادلة بين العاشقين يمكـــن رصدها. وهى أشبه بالوصايا العشر التى يمكن تأسيس أنساق كاملة من الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد والقـــانون والتاريخ عليها. هى مبادئ عامة، دســـتور غيـــر مكتـــوب، وعرف شعبى، بل وشريعة الهية جعلت مصر والمصـــريين باقيين على مدى التاريخ بـــالرغم مـــن عواصـــف الـــدهور وغوائل الزمان.

١- إن من بديهيات الفكر ومسلماته الأولى أن يتحـــد الشئ مع ذاته قبل أن يتمايز مع الآخـــر، وهـــو مـــا ســـماه الفلاسفة من قبل الهوية والاختلاف. الهوية أن يكون أ هى أ، والاختلاف أن تكون أ ليست ب. فوجود الأنا ســـابق علـــى

وجود الآخر، معرفياً فى إدراك الذات، "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، وهو الكوجيتو الشهير عند ديكارت، ووجودياً "الذات تضع نفسها حين تقاوم" وهى العبارة الشهيرة عند فشتة للتعبير عن مقاومة الألمان لاحتلال نابليون. وهو ما عناه القرآن الكرية فى آية ﴿**أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم**﴾ الأنا واحد، والآخر كثير. ومن ثم فإن علاقة الذات مع نفسها تسبق علاقتها مع الآخر.

وقد ظهر ذلك أيضاً فى تاريخ الفكر السياسى بأولوية البناء الداخلى على العلاقات الخارجية، والبداية بالسياسة الداخلية من أجل تدعيم السياسة الخارجية. هكذا فعلت مصر محمد على، ومصر عبد الناصر، الاستعداد الداخلى قبل المشروع الوطنى، الإعداد داخل الحدود قبل الانطلاق خارج الحدود. هذا الجدل بين الداخل والخارج مستمر عبر التاريخ فى النظم السياسية. فإذا ما أصبح للخارج الأولوية على الداخل حدث رد فعل، هزيمة الخارج والعودة إلى البناء الداخلى، نابليون بعد واترلو، ومصر بعد معركة نوارين، ومصر بعد عبد الناصر. وقد عبر القرآن الكريم أيضاً عن هذه الحقيقة فى آية ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين، وفى**

أنفسكم أفلا تبصرون﴾، وأيضاً ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفـاق وفى أنفسهم**﴾. لذلك أصبح شعار الحركة الإصلاحية البداية بالنفس قبل البداية بالعالم ﴿**إن الله لا يغير مـا بقـوم حتـى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ وأيضا ﴿**أتدعون الناس للبر وتنسـون أنفسكم**﴾ استئناف لقول المسيح الشهير "ماذا تكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟".

لذلك أن يبدأ الفكر السياسى برد الاعتبـار للسياسـة الداخلية والبناء الداخلى بالإضافة إلـى السياسـة الخارجيـة والانتشار الخارجى فإن ذلك يمثل تقدماً منهجياً فـى الفكـر السياسى فى مصر، وأن تتأسس مجلـة "قضـايا برلمانيـة" كرصيد "السياسة الدولية" فإن ذلـك يكمـل جـدل الـداخل والخارج تجاوز لحساسية الموضوعات الداخليـة والأمـان السياسى فى الموضوعات الخارجية.

٢- ولا تعنـى السياسـة الداخليـة فحسـب تحليـل المؤسسات والـنظم السياسـية والاجتماعيـة والاقتصـادية والتشريعية والإعلامية والتعليمية وأنسـاق القـيم ومعـايير الأخلاق. إنما تعنى التجربة والممارسات الوطنية، الإحساس الداخلى للمواطن، الولاء الوطنى، المصـالح العامـة التـى

سماها الطهطاوى المنافع العمومية. يعنى الداخل السياسة فى بدايتها فى التعليم العام وفى الممارسات الطلابيـــة الجامعيـــة وفى حياة الأحزاب السياسية وفى المشـــاركة الشـــعبية فـــى الانتخابات للمجالس المحلية والتشريعية والرئاسية. السياســـة الداخلية تعنى الروح قبل أن يتحول إلى تشريعات، والرؤيـــة قبل أن تصبح قوانين، والتجربة الحية للوطن وللمواطن قبل أ تتحول إلى نظم ولوائح. السياسة الداخلية هى التربـــة التـــى ينشأ فيها الزرع والسيقان التى تورق الأوراق والثمار فـــى السياسى الخارجية.

السياسة الداخلية أقرب إلى الفلسفة السياسية التى تضع المبادئ العامة التى تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم، والســـلطة بالجماهير، وتبحث فى أسس العقد الاجتماعى وأنواعه، فـــى طبيعة العدل والدرجة المسموح بها فى التفاوت الطبقى، وفى كيفية توزيع الدخل القومى على مجموع المواطنين لتحقيـــق أكبر قدر ممكن من المساواة والعدالـــة الاجتماعيـــة، وفـــى التعددية السياسية وحق الاختلاف، والتوازن بـــين الحقـــوق الواجبات الذى يكفله الدستور. السياسة الداخلية هى الحيـــاة السياسية فى كافة نشاطاتها، حكومة ومعارضـــة، الجمعيـــة

السياسية التى تظهر فى الأدب والفن وفى الأمثال العامية. بل وفى النكات الشعبية.

السياسة الداخلية هى الوعاء الذى تنطلق منه السياسة الخارجية، والتربة التى فيها تنبت التشريعات والقوانين، الروح قبل البدن، والفكر قبل الواقع، والإمكان قبل الفعل، والتأهيل قبل المهنة. إن نشأة القوانين ليست فقط من الحق الطبيعى العقلى الثابت الأبدى الأزلى، ولا من مصالح الطبقات المتغيرة والمتضاربة، ولا من المصالح العامة التى تتجاوز الصراع الطبقى بل من التجارب الوطنية التاريخية الحية التى تكون الرصيد الأول للوعى السياسى والتاريخى للأمة. إنها خبرة السنين الطويلة التى عبر عنها كل شعب بحكمته فى أمثاله العامية وآدابه الشعبية وفى سلوكه اليومى غير المدون، فى التحضر والتمدن وعمران الأرض والبقاء فى التاريخ.

ومن الواضح أن أحد أسباب العثرة فى العقدين الأخيرين فى تاريخ مصر السياسى المعاصر هو الانكفاء على الذات بعد ١٩٧٠ تحولاً من الجمهورية الأولى إلى الجمهورية الثانية، من إعطاء الأولوية للسياسة الخارجية،

التحرر العربى، الوحدة العربية، القومية العربية، دور مصر فى أفريقيا وأسيا، مسئولياتها عن الجزائر واليمن، ونضالهما من أجل الاستقلال، على السياسة الداخليـة خاصـة علـى مستوى الحريات العامة والتنظيمات الشعبية والتسـاهل مـع الطبقات الجديدة ورأس المال الطفيلى تحت غطاء الشعارات السياسية والخطاب السياسى الجماهيرى. وأن أحـد أسـباب شرعية الجمهورية الثالثة هى إعـادة بنـاء البنيـة التحتيـة والخدمات العامة التى طالما كان المواطنـون يغنـون بهـا مقارنة بالدول الحديثة فى الخليج أو حتى فى ليبيا الشـقيق. فإذا كانت الجمهورية الأولى قد أعطت الأولويـة للسياسـة الخارجية فإن الجمهورية الثالثة قد أعطت الأولوية للسياسـة الداخلية فقد كانت حرب أكتوبر آخـر الحـروب، وأصـبح السلام خياراً استراتيجياً بعد أن دخلت مصر أربعة حـروب على الحدود وتساندت عدة حروب أخرى ما وراء الحدود.

٣- وأن أهم ما يميز مصر هـى الاسـتمرارية فـى التاريخ، والتواصل عبر المراحل. فبالرغم من تـولى نظـم سياسية عديدة على تاريخ مصـر، الفرعـونى، واليونـانى الرومانى، والقبطى، والإسلامى القديم والغربى الحـديث إلا

أن هناك عناصر ثابتة فى تاريخ مصر لا تتغير بتغير النظم السياسية. هناك بنية تتحكم فى التاريخ، وخلود وراء الزمان، ومعية وراء التوالى هى التى تتحكم فى النظم السياسية حتى ولو بدت مختلفة بل وحتى متناقضة فى الخارج[١].

هناك نظام مركزى رئاسى، فى قمته السلطة العليا التى تصل إلى حد التقديس والمتجسد فى فرعون حقيقة ومجازاً، منذ أول الفراعنة حتى آخر الفراعنة. قد يكون ذلك مطلباً تاريخياً لتوزيع مياه النيل، وتنظيم الدورة الزراعية، وجبى الضرائب، وتجنيد الجند، وبناء الأهرام، والدفاع عن البلاد. وبلا سلطة مركزية يتفتت الوطن كما كان الحال فى العصر المملوكى. إذا كانت سلطة شعبية ترعى مصالح الناس التفوا حولها، وإن لم تكن كذلك أداروا لها الظهور دون الثورة عليها، تجاهلوها وأسقطوها من الحسبان. لذلك انتسب مصر للدولة الفاطمية، وللعقائد الشيعية، وظهور الإمام والمهدى المنتظر. وظهر عند المصلحين نموذج "المستبد العادل" والذى عُرف فى الفكر السياسى الغربى باسم "الاستبداد الشرقى" عند هيجل ومونتسكيو. وربما عبر القرآن

---

(١) المعية Synchronism، التوالى Diachronism.

الكريم عن ذلك بقول فرعون ﴿**أنا ربكم الأعلـــى**﴾ وأيضـــاً ﴿**أليس لى ملك مصر، وهذه الأنهار تجرى من تحتى**﴾.

لذلك نشأ الخلاف فى الحركة الإصلاحية الحديثة حول نموذج الإصلاح، "الاستبداد الشرقى" أو "الفرعونيـــة"، فـــى مقابل "الديمقراطية" الغربية، تعـــدد الأحـــزاب، البرلمـــان، الدستور، الأغلبية والأقلية، المســـؤولية أمـــام الشـــعب، أو "المستبد العادل" الذى فيه يستمر التاريخ، السلطة المركزيـــة للصالح العام، أحمس وصلاح الدين ومحمـــد علـــى وعبـــد الناصر(١).

ومازال الموضوع مطروحـــاً فـــى الفكـــر السياســـى المعاصر عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطيـــة فى الوجدان العربى المعاصر. ومازال السؤال مطروحاً فـــى علم الاجتماع السياسى: من أين نبدأ ؟ مـــن تغييـــر الثقافـــة السياسية التى مازالت ترى "أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" تبدأ من السلطة، فالله ينظر هـــذا الـــدين بالرجـــل الفاجر، أم تبدأ من الناس، وحركـــة الجمـــاهير، ومراجعـــة

---

(١) انظر دراستنا بهذا العنوان فى: الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٢، والدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص٩٩-١١٨.

الحكام. فالإمامة عقد وبيع واختيار، وليست نظاماً ملكياً وراثياً كالنظام البيزنطى، وليست نظاماً عسكرياً انقلابياً، أخذ السلطة بالشوكة كما شرع الغزالى كالنظم العسكرية الانقلابية المعاصرة سواء تلك التى تحولت إلى ثورة اجتماعية أو تلك التى بقت بعقلية الانقلاب العسكرى.

لا فرق بين النظم السياسية فى "وحدانية التسلط" بتعبير ابن رشد. بل أن النظم الليبرالية نفسها لا تستطيع أن تقرر شيئاً ألا بأمر "الباشا"، والصراع على أشده بين من يريد خلافته ووراثته دون احتكام بقواعد الحزب الليبرالية. كما أن النظام الاشتراكى الديمقراطى نفسه لا يقوم إلا على الزعامات التاريخية والقيادات النشطة والمؤثرة التى منها تخرج التوجيهات لقواعد الحزب باسم الديمقراطية الموجهة أو المباشرة فى اللجان الشعبية. والنظم القومية لها قياداتها التاريخية، وآلهتها ومفكروها ولا يستطيع أحد أن يخرج على الأيديولوجيا وإلا كان تحريفياً مراجعاً، خرج على النص، وانحرف عن التيار. وهو نفس الموقف فى النظم الماركسية والإسلامية التى تمتلك قياداتها الحقيقة المطلقة والإمارة الشرعية والتى تتحدث باسم الشعب والتاريخ أو الحاكمية

وتطبيق الشريعة الإسلامية. على الرغم من اختلاف الـنظم السياسية إلا أن بنيتها التسلطية واحدة. وتلك مأساة الأحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة(١).

٤- ومصر بوضعها الجغرافى السياسى مركز لدوائر ثلاث، كما حدد عبد الناصر فى "فلسفة الثورة"، وكما عبـر عن ذلك مالك بن بنى فى "فكرة الأسيوية الأفريقية". وهـى تصور لا خلاف عليه بـين الإخـوان، مصـر والعروبـة والإسلام، وبين الضبط الأحرار والثـورة المصـرية فـى ١٩٥٢. فمصر مركز لهـا محيطـان. المحـيط العربـى، والمحيط الأفريقى والأسيوى، لذلك أنشأت مصـر "منظمـة تضامن شعوب أفريقيا وأسيا"، وساهمت فى انتشار "المؤتمر الإسلامى" الذى يضم كل الدول الإسلامية. ولا تناقض بـين هذه الدوائر الثلاث.

فمصر هى الوطن الذى ارتبط به المصريون منذ أقدم العصور. وهى من أقدم الحضارات البشرية. فسـيناء هـى المدخل الشرقى لمصر كما لاحظ حامد عمار وجمال حمدان

---

(١) انظر دراستنا بهذا العنوان فى: الدين والثـورة فـى مصـر (١٩٥٢-١٩٨١)، جـ٨، اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، مدبولى، القـاهرة، ١٩٨٩، ص ص١٨٩-٢١٤.

من قبل. تأتيها الغزوات من الشمال الشرقى، العرب. وتتبادل ثقافياً وتجارياً مع الشمال، اليونان والرومان، ومع الجنــوب، السودان والحبشة "بلاد بنط". كليوباترا مــن الشــمال فــى الإسكندرية، وحتشبسوت من الجنوب فى أسيوط، وحمامــات فرعون فى سيناء، والإله آمون فى الغرب فى واحة سيوة.

عزلها عن محيطيها مقتل لها، وتهميشها قضاء علــى دورها. وقد كان هذا هو هدف الاستعمار منذ هزيمة محمــد على وتحديد جيش مصر ثم ثورة عرابى وهزيمة العــرابيين وتكرار نفس المطلب، ثم عدوان ١٩٥٦ عقابــاً لهــا علــى مساندة الجزائر ومعاداة الغرب ورغبتها فى توحيد العــرب. وربما كان الهدف أخيراً من معاهدات السلام هــو اســتبدال إسرائيل بمصر كأداة للتحديث وفقدان مصر دورها التقليــدى لغيرها مما بقضى على دور القلب بالنسبة لضخ الــدم فــى الأعضاء.

أن قوة مصر بمدى تحمل مســؤولياتها فــى الــدوائر الثلاث، وقوة الدوائر الثلاث بمدى انجذابها حول مركزها فى مصر وإلا اتجهت إلى الغرب كما هو الحال فى الخلــيج أو إلى الشرق كما هو الحال فى مجموع الدول الإسلامية فــى

أسيا. أن دور مصر فى محيطها العربى الإسلامى مثل دور ألمانيا فى أوربا، ودور أمريكا عبر الأطلنطى، ميزان ثقل فى المنطقة. لذلك كانت سياستها باستمرار، الحياد الإيجابى، وعدم الانحياز، ﴿**لا شرقية ولا غربية**﴾ كما عبر القرآن الكريم.

٥- تجتمع مصر الوطنية والعروبة والإسلام كثقافات متداخلة، حب الوطن، واللسان العربى، والثقافة الإسلامية. وهى السمة الغالبة على الشمال الأفريقى كله، الجناح الغربى للوطن العربى. فالعربى هو المسلم، والإسلام هو ثقافة الوطنى وهوية الشعوب. لذلك انتشرت دعوة الأفغانى فى مصر والمغرب العربى لتوحيده بين الوطنية والعروبة والإسلام. وكان من تلاميذه علماء علال الفاسى مؤسس حزب الاستقلال. ولم يغب هذا التيار عن الشام فى شخص "شكيب أرسلان". واستمر هذا التيار فى مصر والشام عند محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب فى مرحلته الاجتماعية. ومن الحركات الإصلاحية الحديثة خرجت معظم حركات التحرر الوطنى فى مصر وتونس وليبيا والجزائر والمغرب واليمن والعراق، وسوريا ولبنان والسودان. ولم

يشذ عن ذلك إلا أصحاب مصر الفرعونية أو مصر القبطية وهو تيار هامشى غير مؤثر فى مجموع الشعب المصرى.

لم يحدث تساؤل حول القومية والإسلام إلا فى الشام لقربه من تركيا وكرد فعل على القومية الطورانية. وخرجت حركة القوميين العرب على نفس نمط تركيا الفتاة، وحزب الاتحاد والترقى، مما سبب خلافاً فى الرأى والاتجاه السياسى بين الحركتين الإسلامية والقومية، وقبل أن تعقد سلسلة الحوارات بينهما بعد هزيمة ١٩٦٧. فالقومية ظاهرة شامية، والإسلام الوطنى ظاهرة مصرية. وانتشرت الظاهرة الشامية فى العراق وفى الخليج، بينما انتشرت الظاهرة المصرية فى المغرب العربى والسودان وموريتانيا واليمن وشبه الجزيرة العربية. ولقد قامت مصر بدورها فى تدعيم حركات التحرر الوطنى فى المغرب العربى، تونس والجزائر والمغرب وفى اليمن. كما حملت لواء تعليم اللغة العربية وتعريب الجزائر. كما تخرج منها معظم الحركات الإصلاحية وروافدها فى الوطن العربى منذ الأفغانى حتى حسن البنا[1]. ومن أجل

---

(١) انظر دراستنا: "الإسلام للوطن، قراءة مصرية لعلال الفاسى"، "مفهوم الحرية عند علال الفاسى"، "نقد النقد الذاتى، قراءة مصرية لعلال الفاسى فى ذكراه العشرين"، هموم الفكر والوطن، جـ٢، الفكر العربى

الشام جمع الكواكبى بين العروبة والإسلام، وجعل ميشيل عفلق الإسلام ثقافة العرب، والعروبة جسد الإسلام وحامله "إن كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد".

وثارت مشكلة فى الأيديولوجيات السياسية المعاصرة حول دور الدين فى نشأة القومية. فبينما يرى القوميون الحرفيون أن القومية لها وجودها المستقبل ومقوماتها الذاتية خارج الدين وكما هو الحال فى "الكتاب الأخضر" يرى آخرون أن الدين هو الدعامة الأولى للقومية مثل الصهيونية، والسيخ. نشأ تياران فى فهم القومية الأول يجعلها علمانية حرفة، والثانى يجعلها مرتبطة بالدين. كما نشأت فى الفكر الماركسى بين نزعتين، أممية تنكر القومية "يا عمال العالم اتحدوا" وماركسية قومية ترتبط بالذات القومى للشعوب كما هو الحال فى الماركسية السلافية أو الإيطالية أو الفرنسية أو الاشتراكيات فى العالم الثالث، أفريقية أو أسيوية أو عربية.

المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص٢٧١-٣٠٠. وأيضاً "العروبة والإسلام فى فكر ميشيل عفلق"، السابق، ص ص٣٠١-٣٣٤. وأيضاً كتابنا، جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٦- وتتميز مصر بوحدة الشخصية عبر التاريخ، وحدة السكان والدين والمجتمع والعادات والتقاليد والسلوك الوطنى. ربما ساعدت جغرافيتها، واديها وصحرائها، على هذا الاتساع فى الفضاء الجغرافى، والرحابة والسماحة والتواصل فى السلوك الوطنى. تجمع فى ألوان البشرة السواد والسمار والبياض ودون أن يكون عاملاً فى التمايز الاجتماعى. يجتمع الأغنياء والفقراء فى إطار التكامل الاجتماعى والترابط الأسرى والإقليمى. ولا يجوز لأخ أن يخاصم أخيه أكثر من ثلاث ليال، وغيرهما من بدأ بالسلام. وكان الإيمان بالدين، والوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى ركائز ثلاث للقومية العربية.

وبالرغم من تولى عدة ديانات عليها إلا أن جوهرها واحد، التوحيد الذى يعبر عن وحدة الأرض والشعب والرؤية والسلطة والولاء والقدر والمصير. لا فرق بين اخناتون وموس وعيسى ومحمد عقائدها واحدة: وجود الله، وخلف العالم، وخلود النفس بعد الجزاء ثواباً أم عقاباً. والدين فيها هو كل شىء، مصدر الحضارة والعلم والفن والثقافة والحضارة والتاريخ. هذا التجانس فى الشخصية المصرية

هو الذى جعل شعب مصر قائماً وصامداً فى التـــاريخ أمـــام نزعات الانفصال بين الشمال والجنوب أو الخلاف المفتعـــل بين المسلمين والأقباط[1].

لذلك كان من أهم الأخطار التى تهدد مصر هو تفتيت الوطن، وفك العروة الوثقى باسم الطائفية، مسلمين وأقبـــاط، وباسم الماركسية أغنياء وفقراء، ياقـــات بيضـــاء وياقـــات زرقاء، أصـــحاب رؤوس الأمـــوال والعمـــال، إقطـــاعيون وفلاحون، وباسم القومية، قوميون وقطريـــون، وحـــدويون وانفصاليون، وباسم التاريخ، تقدميون ورجعيون، ليبراليـــون ومحافظون. لا يعنـــى ذلـــك إلغـــاء الصـــراع الاجتمـــاعى والسياسى وجدل التاريخ بل يعنى فقط أن يتم ذلك فى إطـــار الوحدة الوطنية والحوار السلمى، ومقارعة الـــرأى بـــالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان.

إن أخطر ما يهدد مصر والأمة العربيـــة والإســـلامية اليوم هو هذا الصراع العلنى أو الضمنى بين جناحى الأمـــة الرئيسيين، الحركة الإسلامية والحركة التقدمية. الأولى تكفر

---

(١) ومعظم دراسات حسين فوزى، وجمال حمـــدان، وأنـــور عبـــد الملـــك، ونعمات أحمد فؤاد، وميلاد حنا تصب فى هذا التيار.

الثانية، والثانية تخوّن الأولى. صراع دموى فـــى الجزائـــر وصل إلى مائة ألف شهيد، يصفى كل جناح الآخـــر حتـــى يقضى عليه. فإذا نجح أحد التيارين لا يجد أحد يحكمه بعض أن ضحى الفريقان بالشعب ذاته، النساء والأطفال والشيوخ. وهو صراع مكبوت فى المغرب وتـــونس وليبيـــا ومصـــر وسوريا والعراق والسودان. قد ينفجر فى أية لحظـــة إن لـــم تنشأ محاولات للحوار الوطنى من أجل الوحدة الوطنيـــة. إذا قويت الدولة انضم الجناحان إليها. فالقلب فـــى حاجـــة إلـــى رئتين. وإذا حققت الدولة ضربت أحد الجناحين بالآخر على التبادل، اليمين باليسار مرة إذا كان الخطـــر مـــن اليســـار، واليسار باليمين مرة إذا كان الخطر من اليمـــين. فيضـــعف الجناحان الوريثان للدولة الرخوة فى الـــداخل التابعـــة فـــى الخارج.

٧- ويرتبط المصرى بأرضه ويحن إليها، إذا ما هاجر تحت ضغط الظروف الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية. ولم تصبح الهجرة ظاهرة فى مصر إلا بعد ثورة ١٩٥٢ ثـــم عظمت أثناء الجمهورية الثانية بعد ١٩٧٠ وحتى الآن سواء داخل المنطقة العربية فى الخليج شرقاً أو فى ليبيا غرباً طبقاً

لسوق العمالة أو فى أصقاع بعيدة مثل كندا واستراليا حتى تربى عند جيل جديد من الشباب إحساس أن الأزمة فى الداخل والحل فى الخارج، الضيق فى الوطن والانفراج خارج الحدود.

والأغانى الشعبية والمواويل والأمثال العامية مملوءة بالحزن والحسرة الآلام على مغادرة الوطن ولوعة الفراق ومنذ الأدب العربى القديم والبكاء على الأطلال وفراق الحبيب أصبح عنصراً ثابتاً فى الوجدان العربى. والناى هو خير معبر عن هذا الحزن مثل لحن "الصبا" فى الموسيقى العربية. وأطربت كوكب الشرق جماهيرها بألحان الهجر والفراق والحنين إلى العودة والوئام.

والهجرات العربية الأولى لبلاد المهجر أو أفريقيا فى الساحل الغربى أتت من الشام وليست من مصر. والجاليات اللبنانية والسورية أصبحت بعد قرنين من الزمان جزءاً من نسيج المجتمع الأمريكى اللاتينى أو الأفريقى كما هو واضح فى "أدب المهجر" بكل رومانسية العودة إلى الأرحام والوطن الأم والغربة فى الوطن الجديد مع مقابلة الماضى بالحاضر، الأنا بالآخر، الهوية بالاختلاف.

وفى الشريعة، أصبح التغريب أداة للعقـاب أى البعـد عن الأهل والوطن. وتكاثرت الأحاديث والأقوال المـأثورة عن حب الأوطان كما عبر الطهطاوى فى أول "مناهج الباب" وكما تعلم المصريون وهم صغار حديث "حب الـوطن مـن الإيمان" من القواعد العامة للآداب والأخلاق العامة. وقـول عمر بن الخطاب "عمر الله البلاد بحب الأوطان"، وقول على بن أبى طالب "سعادة المرء أن يكون رزقه فى بلـده". وقـد كتب التوحيدى رسالة "الحنـين إلـى الأوطـان". وأصـبح "الإخراج من الديار" فى الشريعة أحد أسـباب الجهـاد. وأن لمصر فى الشريعة الإسلامية مكانة خاصة فجندها خير أجناد الأرض، وشعبها مرابط إلى يوم القيامة. أوصـى الرسـول بقبطها خيراً فإن لهم فيها ذمة ورحما. ويروى أن الرسـول قال بعد موت إبراهيم وحزنه عليه "والله لو عشت يا إبراهيم لرفعت الجزية عن كل قبطى"(١).

والآن تمثل الهجرة خطورة على الوطن يضعف الولاء له، والإحساس بالسعادة فى البعد عنه والعمل خارجه، وبناء

---

(١) الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصـرية، مطبعـة الرغائب، القاهرة، ١٩١٢، ص١٠-٢٣.

كل شئ إلا فيه، والحضور إليه سائحاً بجواز سفر أجنبى أو على الأقل بجنسية مزدوجة. الوطن للفرجة وللسخرية والتندر أو للمقارنة الظالمة أو للتعالى عليه وربما العداء له والعمل ضده. ويشهد بذلك طوابير المصريين على أبواب السفارات الأجنبية طالبين تأشيرات دخول لبلاد النفط أو لبلاد الوفرة.

ومنذ عشرات السنين بدأت مؤتمرات المغتربين للمصريين العاملين فى الخارج لربط المواطنين بوطنهم وتجديد الولاء الذى ضعف على مر السنين حماية لذرية جديدة أخذت الجنسية الأمريكية أو غيرها وتتلعثم بالعربية وفقدت الهوية أو كادت. وتعقد المؤتمرات وتنفض، وتنفق عليها الأموال وتصبح موضوعاً مثيراً للإعلام. وينشر عن المشاريع المالية الاستثمارية الضخم وتحويل مدخرات المصريين فى الخارج داخل الوطن. ولكنها تأتى من عمال الخليج وليس من النخبة فى العالم الجديد. وتوضع الخبرات العلمية للمصريين فى الخارج لتشارك فى الخبرات العلمية فى الداخل، ولكن الخارج والداخل لا يلتقيان، بسبب أهواء البشر، الحسد، والغيرة، والمنافسة. ولا يأتى المصرة الأجنبى

إلا أياماً معدودة لإجراء فحص طبى أو عمليـــة جراحيـــة أو الإشراف على مؤسسة علمية باعتباره خبيراً يساعد مـــن لا خبرة لهم.

وبالتالى يكون التحدى فى السياسة الداخلية الآن كيـــف يمكن إعادة روح طلعت حرب لمصر والمصريين وتأســيس البنوك الوطنية، والشركات الوطنية؟ كيف يمكن إعادة موجة ثانية من التمصير للشركات الأجنبية؟ ما هو مشروع القرش الجديد؟ وهل الشعار القديم "صنع فى مصر" صعب المنال؟

٨- حب الأوطان سمة مميــزة للمصـــريين يتعلمهـــا التلاميذ فى درس مشهور لجيل قديم كـــان يســـمى "التربيـــة الوطنية" قبل أن يصبح "المقرر القومى" بعـــد ثـــورة ١٩٥٢ وبعد أن يختفى كلية من الحياة العامة والخاصة. ومنذ الثورة العرابية فى ١٨٨٢ وثورة ١٩١٩ ثم اشتداد الحركة الوطنية فى الأربعينيات ثم قيام الثورة المصـــرية فـــى ١٩٥٢ بـــدأ احتكار العمل الوطنى وتحقيق برامجـــه الاجتماعيـــة حتـــى استأثرت الدولة به. ثم عادت على استحياء من جديـــد فـــى مظـــاهرات مـــارس ١٩٦٨ ومظـــاهرات الطلبـــة ١٩٧١، والانتفاضة الشعبية فى ينـــاير ١٩٧٧، وانتفاضـــة الأمـــن

المركزى فى ١٩٨٦، والمظاهرات الطلابية لم تتوقف ضـــد العدوان الأمريكى على العراق فـــى ينـــاير ١٩٩١ وضـــد الاعتداء الإسرائيلى على مركز المقاومة فى تونس، والمفاعل النووى فى العراق، وجنوب لبنان، وحرق منبـــر المســـجد الأقصى، وبناء المستوطنات.

انحسر المد الوطنى شيئاً فشيئاً من حركة شارع إلـــى حركة حرم جامعى، ومن انتفاضة شـــعبية إلـــى مظـــاهرة طلابية. وأصبح الوطن فى حاجة إلى صياغة جديدة لمبادئ التحرك الوطنى استئنافاً وتطوير للأربعينيـــات، الاســـتقلال الوطنى، ووحدة وادى النيل. ويبدو أن حركة وطنية جديـــدة تتبلور منذ أوائل الجمهورية الثانية وخلال الثالثة تتركز على الجبهتين الداخليـــة والخارجيـــة فـــى آن واحـــد: الحريـــة والديمقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنســـان وتقويـــة مؤسسات المجتمع المدنى والعدالة الاجتماعية فـــى الـــداخل، والاستقلال الوطنى، والاعتماد على الذات، ومقاومة التطبيع، والصمود فى وجه العولمة واقتصاد السوق واتفاقية الجـــات. صحيح أن البطالة وأزمة الإسكان والعرف الصحى والحيـــاة النقية والنظافة والمواصلات والخـــدمات العامـــة مازالـــت

مطروحة على الداخل، ولكنها لا يمكـن أن تكـونّ رؤيـة سياسية واعية كتمهيد لرؤية سياسية خارجية أكثر اسـتقلال، وكأن إشباع الحاجات يتم خارج الرؤيـة السياسـية العامـة لتفاعل الداخل والخارج.

أن المسموح بـه الآن هـو الحـديث فـى الـوطن، والمعارضة السياسية والاعتراض على السياسات العامة على مستوى الخطاب السياسى، ولـيس علـى مسـتوى العمـل السياسى. فالحاكم يقول "تكلم كما تشاء، وافعل كمـا أريـد". فمن الأفضل أن يكون الكلام صمام الأمان حتـى لا يغلـى القدر لدرجة الانفجار. والقضية الآن إلى متى؟ إلـى متـى ينحسر الوطن فى قلوب المصريين، وينحسر المصريون عن وطنهم؟ أم أن مصر مخصبة فى العقدين الأخيرين؟ وتحـن إلى الستينات، ويعز عليها الحلم المجهض؟

٩-أن مصر فى التاريخ لها منزلـة خاصـة أدركهـا العلماء وكل من نزل بها مقاماً. فهى أم الدنيا كما سماها ابن خلدون. وهى مصر المحمية ومصر المحروسة فى العصـر العثمانى عندما بدأ الاستعمار يطمع فـى ممتلكـات الرجـل المريض. يرعاها الله، ويحميها من غوائل الزمـان. وهـى

مذكورة فى القرآن خمس مرات.

مصر بلد الاستقرار والسكن، ومكان العيش والحياة. يأتيها الناس ولا تذهب إليهم، الهجرة إليها وليست منها، ويتخذونها قبلة ومقراً ﴿**وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتاً، واجعلوا بيوتكم قبلة**﴾. يسكنها الأنبياء وذووهم، وتخرج منها القادة العظام، وتعيش فيها القبائل، وتعجزها الشعوب. صحراء تحتاج إلى تعمير، وأرض تستدعى البناء من أهلها. إن تركها أهلها بلا تعمير استعمرها غيرها، واستوطن فيها بنى فيها البيوت، وأقام المستوطنات، وأنشأ المزارع الجماعية، وشيد المعسكرات لأن أهلها لم يستقروا فيها، ولم يبنوا فيها، ولم يحولوها إلى كتل بشرية تحمى صدورها، وتمنع غزوها، وتصد العدوان عنها.

ومصر بلد الأمان. فلا حياة دون أمان، ولا استقرار دون أمن ﴿**وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين**﴾. كان يوسف فى مصر آمناً، ودخل أبواه مصر آمنين. ولا يعنى الأمن فى مصر إنشاء أجهزة الأمن للقضاء على أمن المواطنين بل أن يشعر أنه يعيش فى بلد آمن، آمن على نفسه، وآمن على أهله، آمن على عمله ومستقبله، آمن على

قوله وفعله، آمن على فكره ورأيه. فالأمن لــيس فقــط هــو الأمن الغذائى بل الأمن الفكرى والأمن السياسى.

ومصر بلد الكرم والسخاء، يجد فيها الغريب موطناً له ومستقراً، مواطناً لشعبها، ابناً لأسرها ﴿**وقال الذى اشــتراه من مصر لامرأته أكرمى مثواه عسى أن ينفعنــا أو نتخــذه ولدا**﴾. ليست مصر إذن بلد الدخلاء عليها الذين يأتون لنهب ثرواتها والاستيلاء على أرضها وخيراتها، وتهريب أموالها، واستهلاك دخلها، والاستحواذ على مدخراتها. لا يعنى الكرم بيع ماء النيل، ورهن قناة السويس، وإهداء قطعة من الساحل الشمالى. فالعطية من نتاج مصر وعرق مصر ولــيس مــن أرض مصر وثروات مصر وأصول مصر.

ومصر بلد الزرع والنماء، ومصدر الخير والرخــاء. لما ضاق إسرائيل   العيش، وملوا الطعام الواحد سألوا موسى البقول والقثاء والفول والعدل والبصل فقــال موســى ﴿**اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم**﴾. فمازالت مصــر بــوفرة محصولها مطمع من تضيق بهم الأرض، ومن تعــز لــديهم مصادر المياه. مصر هى ريفها وقراها، وشعبها هم فلاحوها ومزارعوها. فكيف يعلمها "المهاجر" الآتــى مــن الشــمال

الزراعة؟ وكيف تطلب مصر معونة الأعداء وعونهم لتوسيع الرقعة الزراعية؟ وكيف تعتمد مصر على ٧٠% من غذائها من الخارج، تأكل مما لا تنتج يداها؟[1].

١٠- أن الصبر فى مصر مشهود. تزخر به الأمثال العامية، وهو من مقامات الصوفية التى ازدهرت طرقها فى العصر العثمانى. وهو من القيم الدينية الموروثة والتى تجد أصولها فى القرآن والسنة على نحو إيجابى، جمعاً بين الصبر والمصابرة، بين الصبر والاستعداد لأن الإنسان لا يستطيع أن يصبر على النار دون أن يصرخ من الاحتراق ﴿**فما أصبرهم على النار**﴾ قبل أن يستقر على معناها السلبى فى الثقافة الشعبية. ولكن الانتفاضات الشعبية فى مصر مشهورة أيضاً للفلاحين والعمال والطلبة والجنود الوطنيين. فمصر فى جدل دائم بين القبول والرفض، الطاعة والعصيان، الرضا وعدم الرضى، السلام والجهاد.

تاريخها المعاصر مصداق لهاتين الموجتين، الارتفاع ثم الانخفاض. فمنذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضى

---

(١) "مصر بين الأمان والطغيان" فى "الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)،" جـ٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص١٦٨-١٧٠.

ومصر تقود نهضة العرب مع الحالية فيها من بر الشام ومن ساحل المغرب. وانتهت هذه النهضة بالاحتلال البريطانى لمصر بعد هزيمة العرابيين. ثم نهضت مرة أخرى بعد ثورة ١٩١٩ واستمرت فى نضالها الوطنى من أجل الدستور والجلاء التام ووحدة وادى النيل حتى اقتطف الضباط الأحرار الثمرة وقامت ثورة ١٩٥٢ تتويجاً لهذا النضال وتحقيقاً لمطالبه. وبلغت ذورة الثورة المصرية فى تأميم القناة فى ١٩٥٦ والتمصير فى ١٩٥٧ والوحدة مع سوريا ١٩٥٨-١٩٦١، وقوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣، ومقاومة الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥. ثم جاء هزيمة يونيو ١٩٦٧ كى تجهض حلم الستينات. ثم قامت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ترد إلى الوطن كرامته ثم انهارت إرادة المقاومة وتم الصلح مع العدو قبل إزالة آثار العدوان واسترداد حقوق شعب فلسطين. فانهزمت إرادة الصمود وعدم التفريط فى الحقوق التاريخية للشعوب. وربما تعلمت مصر الآن، وهى تحاول العودة إلى موجة جديدة من النهضة فى الداخل، إعادة بناء البنية التحتية، وفى الخارج، إعادة قيام مصر بدورها التقليدى كمركز فى محيطها العربى الإسلامى. فربما

الصعود قادم، والموجة آتية والمد وشيك بعد أن طال السقوط والموجة الهابطة والجزر والانحسار.

إن مصر جزء من حركة التاريخ ومساره، تاريخها الخاص ومسارها الذاتى. ودون الاتحادية فإنها قد تسير فى مسار خططه له غيرها. إن مهمة السياسة الداخلية هى رؤية مصر لذاتها أولاً ولمسارها التاريخى وإمكانياتها ومحيطها ترتيباً للبيت من الداخل قبل الانطلاق إلى الخارج. وهذا لا يتأتى إلا بمعرفة روح مصر فى التاريخ. وأن صياغة سياسة مصر الداخلية لا تتم إلا عن طريق حساب إمكانيات مصر ومعرفة السمات الرئيسية فى الشخصية المصرية التى حاول إدراك المؤرخون والجغرافيون والسياسيون والمفكرون والأدباء والشعراء والبسطاء الذين يعبرون عن حكمة الشعوب فى الأمثال العامية والنكات الشعبية.

إن علم السياسية لا يعنى بالضرورة النظريات السياسية والجداول الإحصائية والتحليلات الكمية والتواريخ للحوادث والمعاهدات والمواثيق والقوانين والقرارات. هناك السياسة الشعبية، الإحساس بالسياسة عند المواطنين والتعبير عنها بلغة البسطاء. وكثيراً ما كان كبار القادة والقواد العظام

من الفلاحين البسطاء قبل أن ينّظر علم السياسة حركاتهم السياسية وممارساتهم التاريخية.

عندما تتحدث مصر عن نفسها فإن ذلك لا يعنى شعر السياسة وأدبها، وهو السهل الممتنع الذى يعز على علماء السياسة وأدبائها بل يعنى تحويل السياسة إلى تجربة معاشة للأفراد والجماعات يمكنه وصفها وعلى أساسها يمكن تأسيس القرار السياسى والنظريات السياسية. حينئذ يصبح علم السياسة ليس علماً مجرداً منقولاً عاماً، ينطبق على كل التجمعات السياسية، نموذجاً رياضياً قادراً على تفسير كل الظواهر السياسية بل علما خاصا يغوص فى الحركية السياسية لمجتمع معاش، لا فرق فيه بين العالم والمواطن، والمنّظر والممارس. ولحظة صدق فى الخطاب السياسى قد تكون أبقى من نسق علمى مهنى بأكمله.

الثقافة السياسية للخارجية المصرية

أولا: الموضوع والمنهج.

"الثقافة السياسية" موضوع بين الفلسفة والسياسة. يدرسه الفلاسفة باعتباره أحد جوانب الفكر السياسى أو الفلسفة السياسية أو الأيديولوجيا. وهو ما سماه أحد المفكرين العرب المعاصرين "نقد العقل السياسى".

"والخارجية المصرية" موضوع فى العلوم السياسية البحتة فى النظم السياسية أو "الحكم" Government. لا يدرسه إلا المتخصصون فيه على ما هو متعارف عليه فى هذا الميدان.

(*) ندوة المؤتمر السنوى الرابع عشر للبحوث السياسية "المدرسة المصرية فى السياسة الخارجية" ١٣-١٥ يناير ٢٠٠١، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة.

أما "الثقافة السياسية للخارجية المصرية" أو "ثقافة السياسة الخارجية المصرية" فهو موضوع بينى بين العلوم الفلسفية والعلوم السياسية يتناوله المتخصصون فى العلمين. إذا تناوله الفيلسوف يكون المدخل إليه الثقافة السياسية كأساس والخارجية المصرية كفرع. وإذا تناوله عالم السياسة فإن المدخل إليه يكون النظم السياسية كأساس والثقافة السياسية كفرع.

وتصعب التفرقة بين الثقافة السياسية للخارجية المصرية والسياسة الخارجية التى هى تعبير عنها. فالثقافة سياسة، والسياسة ثقافة[1]. الثقافة سياسة المجتمع، والسياسة ثقافة النخبة. كما تصعب التفرقة بين الثقافة السياسية والأيديولوجيات السياسية. فالثقافة السياسية أيديولوجيا قبل التنظير، والأيديولوجيا ثقافة سياسية محكمة فى نسق فكرى.

لا تعنى الثقافة السياسية مجرد مجموعة من الآراء والنظريات والرؤى والمواقف الفكرية بل هى مجموعة من

---

(١) د. جهاد عودة: نظام السياسات الخارجية المصرية، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة ٢٠٠٠ ص

الاختيارات السياسية تعبر عن قوى سياسية فــى المجتمــع. والثقافة السياسية أداة من أدوات الصراع الاجتماعى.

ولا تعنى "الثقافة السياسية للخارجية المصــرية" أنهــا للخارجية المصرية وحدها بل هى الثقافة السياسية المصرية السائدة فى الخارجية والثقافة والتعليم العالى والإعــلام بــل وفى وزارات الأوقاف والشئون الدينية نظراً للارتباط بــين الدين والسياسة والثقافة.

وكما يصعب التمييز بين الثقافة السياسية والاختيارات السياسية فإنه يصعب أيضاً التمييز بين الخارجية المصــرية وتاريخ مصر السياسى فهى المؤشر عليــه والمعبــر عنــه والمصيغة له.

والخلاصة أن "الثقافة السياسية للخارجيــة المصــرية" موضوع مشــترك بــين الفلســفة والسياســة والاجتمــاع والتاريخ[١].

---

(١) د. عزمى خليفة: الثقافة السياسية والدبلوماسية المصرية، الثقافة السياســية فــى مصر بين الاستمرار والتغير، أعمال المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، القاهرة ٤-٧ ديسمبر١٩٩٣ القاهرة ١٩٩٤، الجزء الثانى ص ١٥٤٣-١٥٨٨.

ونظراً لصعوبة تحديد مستوى التحليل للثقافة السياسية للخارجية المصرية تتعدد مادة التحليل حتى لا يصبح البحث العلمى مجرد انطباعات فردية وتأملات عامة وأحكام شائعة وذكريات خاصة عند المشتغلين بالثقافة السياسية أو بالخارجية المصرية. وكلها روافد تؤدى إلى استكشاف الموضوع من مداخل متعددة. وأهمها:

١- خطب وزراء الخارجية وتصريحاتهم وبياناتهم وأقوالهم التى تكشف عن المواقف السياسية التى تدل بدورها على الاختيارات السياسية والتى تقوم بدورها على ثقافة سياسية أو رؤى للعالم. ويمكن لتحليل المضمون أن يعطى نتائج كمية إحصائية مع قراءة كيفية متعمقة للكشف عن مكونات الثقافة السياسية لوزراء الخارجية. ميزتها "موضوعية" المادة وعيبها أنها قد تكشف عن السياسات أكثر مما تكشف عن الثقافة السياسية إلا بتأويل وقراءة قد تبتعد عن الموضوعية وتخضع لآليات التأويل الفردية[١].

---

(١) للأسف لم ينتبه وزراء الخارجية كوزراء أو وزارة الخارجية كمؤسسة إلى جمع هذه الخطب كما فعلت هيئة الاستعلامات بعد الثورة فى جمع

٢- مذكرات وزراء الخارجية التى ينشرونها بعد تركهم الوزارة والتى تكشف عن عدة أحقاب من تاريخ مصر، وكيفية صنع القرار خاصة فى حالات التوتر الداخلى أو الصراع الخارجى. ميزتها أنها شهادات حية ووثائق مباشرة تكشف عن علاقة وزارة الخارجية بباقى دوائر صنع القرار السياسى. وعيبها صعوبة الجمع بين الحدث الموضوعى والرؤية الذاتية. وقد يصبح الحدث الموضوعى مجرد رصد لوقائع دون دلالات (صليب سامى)، مجرد ذكريات وحوادث بلا نسق أو هدف أو تحليل. وقد تكون أقرب إلى الرؤى الذاتية الخالصة (إسماعيل فهمى، محمد إبراهيم كامل) تعبر عن موقف سياسى مخالف. وقد تستطيع الجمع بين الاثنين فى معادلة صعبة وتوازن دقيق (محمود رياض). وقد يبقى البعض منها طائراً فوق الأحداث، تصفها

خطب الرؤساء (عبد الناصر، والسادات) إلا الوزير عمرو موسى فى أربعة مجلدات تغطى أربع سنوات فقط من وزارته (١٩٦٤-١٩٩٧). وزارة الخارجية: سياسة مصر الخارجية، من واقع بيانات السيد الوزير/عمرو موسى وزير خارجية جمهورية مصر العربية (أربعة أجزاء). مطابع الهيئة العامة للاستعلامات.

من الخارج دون الالتزام بموقف صريح إلا بسياسة الدولة وموقف الحكومة بالرغم بما فيه من ذكريات وتجارب وطنية قبل يوليو ١٩٥٢ وبعدها (عصمت عبد المجيد) جمعاً بين المنهج الفلسفى والمنهج التاريخى. تكشف عن المدرسة الوطنية فى الأربعينات، مدرسة محمد صلاح الدين ومحمود فوزى. تغيب عنها المواقف والتحليلات السياسية للإشكالات، أقرب إلى المسؤولية الدبلوماسية التى تنتقى مواطن الأمان وتتجنب الأشواك. يصف "زمن الانكسار والانتصار" من ١٩٦٧-١٩٧٣ دون التعرض إلى زمن الانهيار والضياع وغيام الرؤية منذ ١٩٧٩ والتغير فى الثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية[1]. عيب المذكرات فى

---

(١) د. صليب باشا سامى (١٨٩١-١٩٥٢) نقد وتحقيق د. سامى أبو النور، مدبولى، القاهرة ١٩٩٩.

- إسماعيل فهمى: التفاوض من أجل السلام فى الشرق الأوسط، مدبولى، القاهرة ١٩٨٥.
- مذكرات محمد إبراهيم كامل، وزير خارجية مصر الأسبق: السلام الضائع فى اتفاقيات كامب ديفيد، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، القاهرة ١٩٨٤.
- مذكرات محمود رياض (١٩٤٨-١٩٧٨)، (جزاءان). الأول: البحث

مجموعها الرؤية الذاتية وليس الوصف الموضوعى، السيرة الروائية وليس التحليل السياسى، فن الأدب وليس علم السياسة، تدخل الخيال وتكبير الذات وادعاء البطولة، والنسيان، والرؤية الجزئية لمرحلة ولتشخص وليست الرؤية الكلية لحقبة فى مسار التاريخ الكلى.

٣- ثقافة وزراء الخارجية العامة وخلفياتهم التعليمية القانونية أو الأدبية أو العسكرية وأثر ذلك على تصوراتهم للعلاقات الدولية وكيفية ممارسة العمل السياسى. ولا توجد مادة مباشرة لذلك إلا من خلال المذكرات أو بيانات التدرج الوظيفى وملفات الخدمة. كما يمكن معرفة ذلك عن طريق

عن السلام والصراع فى الشرق الأوسط. الثانى: ١- الأمن القومى العربى بين الإنجاز والفشل ٢- أمريكا والعرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط١٩٨٧/٢ بالرغم مما بين الموضوعين من ترابط مما أدى إلى التكرار بين الجزأين.

- د. عصمت عبد المجيد: زمن الانكسار والانتصار، مذكرات دبلوماسى عن أحداث مصرية وعربية ودولية، نصف قرن من التحولات الكبرى، دار الشروق، دار النهار، القاهرة، بيروت ١٩٩٩. وكان الدافع على كتابتها السيدة زوجته وليست أحداث الوطن. وهو أصغر المذكرات حجماً.

الثقافة السياسية التى تعبر عن نفسها فى أيديولوجيات واضحة ليبرالية (محمود فوزى) أو اشتراكية (مراد غالب) قبل الثورة وبعدها. بل إنه يمكن تصنيف وزراء الخارجية إلى صنفين. الأول الدبلوماسيون الحرفيون الذين يؤدون مهامهم فى حدود وظائفهم. والثانى المثقفون الذين جمعوا بين التمثيل الدبلوماسى والنشاط الفكرى والأدبى (محمد حسين هيكل، عبد الرحمن عزام). ويشمل هذا التقسيم أيضاً وكلاء الوزارة والسفراء ومستشارى الرئيس للشئون الخارجية (مصطفى الفقى، تحسين بشير، أسامة الباز).

٤- ولما كانت الخارجية ليست فقط وزراؤها بل أيضاً سفراؤها فى الخارج وسفراء الدول فى الداخل يمكن تتبع الثقافة السياسية للخارجية المصرية فى النشاطين الرئيسيين لها. الأول دور ممثليها وقناصلها وسفرائها ومستشاريها ومندوبيها فى الخارج، فى القنصليات والسفارات والمنظمات المحلية والإقليمية والدولية لمعرفة مدى اتساق سياساتها مع سياسات الحكومة واحتمال التعارض بين الضمير الوطنى فى الخارج والسياسة التابعة فى الداخل أو العكس خاصة قبل

ثورة يوليو ١٩٥٢. والثانى وجود قناصل الدول الأجنبية وسفرائهم ومندوبيهم فى الداخل وكيفية التعامل معهم، ومدى تدخلهم فى الشئون السياسية تعاطفاً مع الحركة الوطنية وحزب الأغلبية أو تعاملاً مع القصر وأحزاب الأقلية منذ نشأة وزارة الخارجية فى عهد محمد على حتى السنوات الأولى لثورة يوليو ١٩٥٢[١]. وقد كان التمثيل المصرى فى الغرب هو الشائع وفى الشرق أقل شيوعاً، وفى الوطن العربى والعالم الإسلامى[٢].

٥- المعاهدات والمواثيق الدولية التى تعقدها وزارة

---

(١) وعلى هذا الأساس قسمت د. صفاء محمد فتوح شاكر رسالتها للدكتوراه " الخارجية المصرية ١٩٧٣-١٩٥٣ ". الفصل الأول التمثيل المصرى فى الخارج، والثانى التمثيل الأجنبى فى مصر. والثالث والرابع، أثر الحرب العالمية الثانية على الخارج، والخامس وزراء الخارجية فى هيئة الأمم المتحدة. والسادس والسابع من جديد حوله الداخل والخارج (رسالة غير منشورة)، جامعة عين شمس، كلية البنات، إشراف أ.د. يونان لبيب رزق ١٩٩٧. والرسالة أقل دلالة من كتاب الأستاذ: الخارجية المصرية ١٨٢٦-١٩٣٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، وأقرب إلى الأحداث والوقائع منها إلى الدلالات والمعانى خاصة فى الفصول الأولى.

(٢) صفاء شاكر: ص ١٥.

الخارجية وتحليلها لمعرفة اتجاهاتها السياسية التى قد تكشف أيضاً عن الثقافة السياسية الموجهة لها. فقد تكشف بنودها وصياغاتها عن الثقافات السياسية التى وراءها كدافع وإرادات للطرفين إلا الأطراف الموقعة عليها خاصة فيما يتعلق بالمساواة بين الطرفين أو بقبول طرف إرادة الطرف الآخر.

٦- تقارير وزارة الخارجية الداخلية والخارجية التى يكتبها النواب والمساعدون والخبراء فى لجان التخطيط فى الداخل أو القناصل والسفراء والمستشارون والوزراء المفوضون فى الخارج والتى قد تكشف عن التفاعل الثقافى بين الخارجية المصرية والدول الأجنبية وصراع المصالح وتوازن القوى والتى تمد الوزارة بالمعلومات اللازمة لتكوين رؤية سياسية تتفاعل فيها الثوابت والمتغيرات، الثقافة والسياسة.

٧- المراجع العامة عن تاريخ الوزارات فى مصر خاصة وزارة الخارجية والتى قد تكشف فى بعض جوانبها الثقافة السياسية للخارجية المصرية. وتتفاوت بين ثلاثة

أنواع: الأول يجمع بين التاريخ والدلالـــة، بـــين الأحـــداث ومعانيها، بين الكم والكيف كنمـــوذج للدراســـات التاريخيـــة الوطنية(١). والثانى أقرب إلى التاريخ منه إلى الدلالة، ومـــن الحدث منه إلى المغزى طبقاً للمنهج التاريخى التقليدى فـــى الرصد وكما هو الحالى فى الدراسات الاستشراقية، وان كان التاريخ المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية أصبح موضوعاً للعلوم السياسية التى تخضع بعـــض الدراســـات فيهـــا إلـــى نظريات العلوم السياسية الوافدة من الغـــرب لســـد الـــنقص النظرى المستقل(٢). والثالث الدراسات التاريخية الخالصـــة، مجرد رصد بلا دلالة، ونظـــم وقـــوانين وقـــوائم وجـــداول إحصائية بلا قراءة، كم بلا كيف وفى الغالب من الهواة مـــن غير المتخصصين. فما أسهل التجميع وما أصعب الاستنتاج. تعمل الحواس ولا يعمل الذهن. وتغلب علوم المكتبات علـــى

---

(١) د. يونان لبيـــب رزق: الخارجيـــة المصـــرية ١٨٢٦-١٩٣٧، الهيئـــة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

(٢) د. جهاد عودة: نظام السياسات الخارجية المصرية، ميريـــت، القـــاهرة ٢٠٠٠. ويبدو أنـــها رسالة علمية فى جامعة غربية ترجمت إلى اللغـــة العربية كما يبدو فى أسلوبـــها.

علوم الثقافة بالرغم من الادعاء بالجمع بين التاريخ الفكرى والتاريخ الاجتماعى والبحث عن الهياكل. وهناك فرق بين الهيكل التنظيمى والبنية الذهنية(١).

٨- كشافات الصحف مثل كشاف الأهرام وشبكات المعلومات المتوافرة حول وزارة الخارجية ومداخلها المتعددة. وغالباً ما اعتمدت بعض الدراسات فى العلوم السياسية عليها اعتمادا كليا(٢). وهى المادة الأولية الخام. عيبها الابتسار والتلخيص وتدخل الصحفى فى الصياغة. والأفضل الوثائق المباشرة الرسمية فى المحفوظات.

وقد تم استبعاد مذكرات العسكريين بالرغم من أهميتها سواء فى حالة الاتفاق (محمد فوزى) أو فى حالة الاختلاف مع القيادة السياسية (سعد الدين الشاذلى) بالرغم من ارتباط

---

(١) د. محمد الجوادى: البنيان الوزارى فى مصر ١٨٧٨-١٩٩٦، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٦. ويكشف العنوان الفرعى عن هذه النزعة التاريخية الخالصة توزيع المسؤوليات الوزارية والوزراء الذين تعاقبوا على كل وزارة ١٩٥٢-١٩٩٦.

(٢) مثل د. جهاد عودة: المرجع المذكور.

الخارجية بالمؤسسة العسكرية من خلال مجلس الأمن (الدفاع) القومى. كما تم استبعاد مذكرات السياسيين فى الهيئات الدولية بالرغم من صلة الخارجية بها (بطرس غالى). وتم أيضاً استبعاد مذكرات ثوار يوليو لرؤية عامة للثورة بدايتها وتطورها ونهايتها (محمد نجيب، خالد محى الدين) التى تكشف عن الثقافة السياسية بمعنى الأيديولوجيات السياسية للدولة بالرغم من ارتباط الخارجية بها كأداة منفذة. ولم يتم استخدام السير الذاتية للرؤساء (البحث عن الذات) لأن خيالها أكثر من واقعها إلا من أجل دراسة العامل الشخصى فى الثقافة السياسية للرياسة وتعاملها مع الخارجية. كما لم يتم الاعتماد على كتابات الصحفيين الأدباء القصاصين الذين يكتبون بعد الحدث وليس قبله مستشرفين له أو معه محللين له (هيكل)[1]. وأخيراً تم استبعاد مذكرات الطرف

---

(١) محمد فوزى: حرب الثلاث سنوات ١٩٦٧-١٩٧٠، مذكرات الفريق أول محمد فوزى وزير الحربية الأسبق. سعد الدين الشاذلى: مذكرات حرب أكتوبر. بطرس غالى: خمس سنوات فى بيت من زجاج. محمد نجيب: كلمتى للتاريخ. خالد محى الدين: والآن أتكلم. السادات: البحث عن الذات. هيكل: حديث المبادرة.

الآخر (وايزمان، دايان، كسنجر، بيجن، بيريز). فهى موضوع دراسة لثقافة الآخر وليست لثقافة الأنا(١).

وقد أنشئت إدارة العلاقات الثقافية بالخارجية المصرية والمكاتب الثقافية فى السفارات وتعيين مستشـــارين ثقـــافيين بالتوازى مع العلاقات الثقافية الخارجية بوزارة الثقافة. لـــم تكن الشئون الثقافية جزءاً من إدارة وزارة الخارجيـــة فـــى مراحلها الأولى. كان مكتب الوزير يتكون من إدارة المراسم، وإدارة الشئون السياسية والتجارية والإدارية، وإدارة التبعيات والماليـــة، وإدارة المحاســـبة والمســـتخدمين والمحفوظـــات والمكتبة. وكانت السياسة والتجارة نفس القسم.

كان الإعلام هو البديل عن الثقافة قبل الثورة وبعـــدها فى أوائل عهدها. فقد كان مكتب الوزير يشمل قسم الترجمة وقسم الصحافة وإدارة المكتب فـــى تنظـــيم ١٩٣٨ وتنظـــيم ١٩٤١. ثم انفصلت إدارة الصحافة والاستعلامات فى تنظيم

---

(١) عزرا وايزمان: معركة السلام. موسى دايان: نجـــاح ســـاحق. هنـــرى كسنجر: المحادثات السرية. ثلاث صحفيون إسرائيليون: عام الحمامة.

١٩٤٧، وانضمت الترجمة والمحفوظات مع المكتبة فى إدارة المستخدمين. وفى تنظيم ١٩٤٩ أنشأ لأول مرة قسم الترجمة والتحرير فى إدارة المعاهدات والمؤتمرات، وأضيف إلى إدارة الصحافة قسم الصحافة والإذاعة وقسم الإعلام والاستعلامات وقسم الدعاية، ولأول مرة قسم العلاقات الثقافية[١].

وبعد الثورة اهتمت وزارة الخارجية بالشئون الثقافية والإعلامية وجمع المعلومات والمحفوظات. ففى الهيكل الإدارى والتنظيمى ١٩٥٥ كان من ضمن مهام الوزارة القيام بنشر الأنباء والمعلومات التى تعرّف مصر فى الخارج. وكان قسم المعلومات يتكون من مكاتب البحوث والإرشاد والترجمة. ولأول مرة فى إدارة المعاهد والاتفاقات الدولية خصص القسم الثقافى بالإضافة إلى السياسى والاقتصادى والاجتماعى والترجمة والمكتبة. فالثقافة جزء من الإعلام[٢].

---

(١) د. صفاء شاكر: ص ٤٢-٥٣. يونان لبيب رزق: ص ٢٥٩-٢٦٣.

(٢) د. جهاد عودة: ص١١/١٥-١٦/٢٢-٢٤/٢٨/٣٢-٣٥/٣٨-٤٠/٥٠.

وفى الجمهورية الأولى فـــى عهـــد الوحـــدة ١٩٥٨- ١٩٦١ كان من الأهداف العامة للوزارة الدعوة إلى القوميـــة العربية وأسسها: الحياد الإيجابى والاشتراكية الديموقراطيـــة التعاونية والوحدة. وكما شملت مجموعة الشـــئون السياســـية إدارة الهيئات الدولية والمؤتمرات والإدارة العامة للأبحـــاث شـــملت الإدارات الفنيـــة إدارة العلاقـــات الثقافيـــة وإدارة الصحافة. وفى الجمهورية الثانية وتحول الثورة ابتداء مـــن تصحيح ١٥ مايو ١٩٧١ وعام الحسم، وبداية التـــوتر مـــع الاتحاد السوفيتى ومحاولة أمريكا عـــزل مصـــر والتعـــاون الأمريكى الإسرائيلى والانفتاح والـــدعوة إلـــى الاشـــتراكية الديموقراطية تغير الإعلام. واستمرت إدارة الشئون الثقافيـــة ضمن مجموعة الإدارات الفنيـــة. وانضـــمت إدارة المعهـــد الدبلوماسى إلى مجموعة التدريب وإدارة المكتبة. وبعد كامب ديفيد فى ١٩٧٨ واتفاقية السلام فى ١٩٧٩ من أجـــل كســـر "الحاجز النفسى" أنشئت إدارة مستقلة تحت اسم لجنة تطبيـــع العلاقات المصرية الإسرائيلية. وتشكل فريق للشئون العربية الإسرائيلية. وأصبحت إدارة العلاقات الثقافية ضـــمن إدارات

العلاقات الفنية الدولية[1].

وفى كل هذه الهياكل التنظيمية اقتصرت مهمة إدارة العلاقات الثقافية على الموافقة على المؤتمرات الدولية فى الداخل والخارج، وتوثيق المعاهدات الثقافية، وتدعيم النشاط الثقافى لمصر، بالتعاون مع وزارة التربية والتعليم، ووزارة التعليم العالى. وظلت متداخلة مع الإعلام. فالثقافة إعلام الدولة، والدولة ثقافة الإعلام. ولم يكن دورها صياغة ثقافة سياسية للخارجية المصرية أو لمؤسسات الدولة.

وكما حدث خلط بين الثقافة والإعلام فى إدارة الثقافة فى الخارجية المصرية حدث نفس الخلط بين وزارات الثقافة والإعلام والإرشاد القومى. ففى وزارة على صبرى الثانية مارس ١٩٦٤ ظهر مسمى وزير الإعلام لأول مرة بديلاً عن الإرشاد القومى نظراً للاختيار الأيديولوجى الواضح فى الجمهورية الأولى. وفى أكتوبر ١٩٧٨ لم تفلح محاولة إلغاء

---

(١) وقد عين الوزير عمر موسى منذ سنتين وكيل وزارة خاص السفير مى أبو الدهب لإدارة العلاقات الثقافية.

وزارة الإعلام خوفاً من استقلالها عن اختيارات الجمهورية الثانية المضادة بعد اتفاقية كامب ديفيد فى ١٩٧٨. وفى وزارة السادات الأولى كان عبد القادر حاتم نائباً للثقافة والإعلام. بل وانضمت إليها أحياناً السياحة والآثار ما دام الجميع يتعاون مع الخارج[١].

وكانت وزارة الخارجية من الوزارات الثمانية الأولى منذ ١٨٧٨. وبعد الثورة أنشئت وزارات الثقافة والتعليم العالى وشئون الأزهر والبحث العلمى مما يبين اهتمام الثورة بالثقافة والعلم الدينى[٢].

---

(١) د. محمد جوادى: ص ٣١/٢٦/٢٣.

(٢) الأول وزارة للإرشاد القومى فى ١٩٥٢/١١/١٧ وعين فيها فتحى رضوان وزير دولة للإرشاد القومى وهى أول وزارة أنشأتها الثورة، ثم محمد فؤاد جلال الدين استقال من وزارة نجيب الثانية فى يونيو ١٩٥٣ ثم عين فيها صلاح سالم مع شئون السودان. وكان أول ضابط يتولاها مع شئون السودان، ثم فتحى رضوان فى نوفمبر ١٩٥٥ ثم فى ١٩٥٦ ثم فى وزارة الوحدة الأولى فى فبراير ١٩٥٨ ثم ثروت عكاشة وزير الثقافة والإرشاد القومى والإعلام والسياحة والآثار. وفى ١٩٦٥ عين أمين هويدى للإرشاد القومى. وهو رابع ضابط بعد صلاح سالم وثروت عكاشة وعبد القادر حاتم. ثم عاد عكاشة فى سبتمبر ١٩٦٦ نائباً

وفى الجمهورية الثانية صدر قرار فى مـــارس ١٩٧١ بتعيين شئون دولة للشئون الخارجية. واستمر هـــذا التقليـــد طوال الجمهورية الثانية إلى جوار وزارة الخارجيـــة حتـــى يسهل على الرئيس أن ينفذ سياسته فى قناتين إن استعصـــت قناة وزارة الخارجية. وعاد المنصـــب فـــى مـــايو ١٩٧٤. وأحياناً يتم توسيع اختصاصات وزارة الخارجية فتنضم إليها وزارة الهجرة بعد اختيار بطرس غالى سكرتيراً عاماً للأمم

لرئيس الوزراء ووزير الثقافة. ثم تولاها محمد فائق خامس ضابط فـــى إبريل ١٩٧٠ ثم هيكل الذى فى بداية عهد السادات ثم فائق فى أكتـــوبر ١٩٧٠ وخلفه حاتم. ثم ساد مسمى الإعلام. وعين كمال أبو المجد وزير الإعلام، والسباعى للثقافة فى ١٩٧٤ ثم العطيفى حتى فبراير ١٩٧٧ ثـــم عبد المنعم الصاوى ثم منصور حسن الاثنين معاً، الثقافة والإعلام حتـــى سبتمبر ١٩٨١ ثم محمد عبد الحميد رضوان حتى ١٩٨١ ثـــم صـــفوت الشريف منذ عام ١٩٨٢، د. محمد جوادى: ص٤٤-٤٥.

الوزارات الثمانية هى: الداخلية والحربية والمالية والأوقـــاف والأشـــغال والمعارف. وأضيفت بعد الثورة وزارات الاقتصـــاد، وشـــئون رياســـة الجمهورية، والإرشاد القومى والإصلاح الزراعى والصناعة والتخطـــيط والعمل والإدارة المحلية والســـد العـــالى والإســـكان والمرافـــق وإصـــلاح الأراضى، د. محمد جوادى: ص٢٢.

المتحدة فى ديسمبر ١٩٩١[1].

ويمكن عرض الثقافة السياسية للخارجيـــة المصـــرية بمنهجين. الأول المنهج التاريخى لتتبع تطور الثقافة السياسية للخارجية المصرية منذ نشأة النظارة فى ١٨٢٦ حتى عـــام ٢٠٠١. ويمكن تقسيم هذا التاريخ إلى أربع مراحل رئيســـية تتضمن كل مرحلة فترات أخرى فرعية.

١- مصر وبحر برة ١٨٢٦-١٨٧٨. وهـــى الفتـــرة الممتدة من أول نظارة فى مصر حتى أول برلمان فى تاريخ مصر الحديث، عصر محمد على وإسماعيل.

٢- من الاحتلال حتى المعاهدة ١٨٧٨-١٩٣٦. وهى الفترة الممتدة من إسماعيل وتوفيق وعباس وفؤاد باســـتثناء فترة الحماية على مصر وتشمل ثلاث فترات:

أ- مصر تحـــت البرلمـــان ١٨٧٨-١٩١٤ منـــذ أول برلمان حتى الحماية.

---

(١) د. محمد جوادى: ص ٢٨.

ب- مصر تحت الحمايـــة وإلغـــاء وزارة الخارجيـــة ١٩١٤-١٩٢٢.

جـــ- مصر من الثورة حتى المعاهدة ١٩٢٢-١٩٣٦.

٣- من المعاهدة حتى الثورة الثانيـــة ١٩٣٦-١٩٥٢ وهى فترة النضال الوطنى فى الأربعينات بفضل حزب الوفد والحركة الوطنية المصرية وهى الفترة التـــى تكـــون فيهـــا الضباط الأحرار.

٤- من ثورة يوليو ١٩٥٢ حتى اليـــوم وهـــى فتـــرة التجربة المصرية الثانية الاشتراكية بعد الليبرالية، والقوميـــة بعد الوطنية، ويمكن التمييز فيها بين ثلاث فترات:

أ- الجمهورية الأولى ١٩٥٢-١٩٧٠. وهـــى الفتـــرة الناصرية التى شهدت عصر النصر والهزيمة والمد القومى العربى والاستعداد لحرب أكتوبر.

ب- الجمهورية الثانية ١٩٧٠-١٩٨١. وهـــى الفتـــرة التى بدأ فيها الصراع بين الرياســـة مـــن ناحيـــة والخارجية والحزب والشعب مـــن ناحيـــة أخـــرى

والتى تحول فيها نصر أكتوبر إلى هزيمة سياسية.

جـ- الجمهورية الثالثة ١٩٨١-٢٠٠٠. وهـى فتـرة محاولة العودة إلى الثوابت الوطنية فـى السياسـة والتنازل عن الاختيار الاشتراكى(١).

وبالرغم من أهمية التحقيب التاريخى لمعرفة التحولات فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية مع الرياسة أو مستقلة عنها إلا أن عيبه هو تكرار الثوابت فـى الثقافـة السياسـية للخارجية المصرية، وعدم وضوح البنيـة السـارية داخـل المراحل. كما يختلف المؤخرون فى مدى التحقيب، قصـره وطوله، معاييره ودلالاته. كما تتداخل المراحل الكبرى مـع الفترات الصغرى. فالثورة المصرية مثلاً منذ ١٩٥٢ حتـى الآن مرحلة واحدة تتخللها ثلاث فترات، كل منها له نظامـه السياسى واختياراته وأولوياته. بل إن المرحلة الليبرالية أيضاً منذ ١٨٧٨ تتخللها ثلاث فترات أيضاً ما قبل فرض الحماية ١٩١٤، وأثناء الحماية ١٩١٤-١٩٢٢، وبعد الحماية حتـى

---

(١) د. صفاء شاكر: ص ١٥.

المعاهدة ١٩٢٢-١٩٣٦.

والثانى المنهج البنيوى الذى يحاول إيجاد بنية للثقافة السياسية للخارجية المصرية عبر المراحل والفترات التاريخية مثل نمطى الثقافة السياسية قبل ١٩٥٢، الاستقلال والتبعية، واستمرار هذا النمط بعد ثورة ١٩٥٢. إنما الخلاف فى التبعية لمن؟ بريطانيا أولاً والولايات المتحدة الأمريكية ثانياً أى الاستقلال الوطنى والتحالف مع الغرب الأوربى أولاً والأمريكى ثانياً. وقد استمر نفس النمطين بعد ثورة ١٩٥٢ فى توتر حاد فى الفترة الأولى، العهد الناصرى لصالح الاستقلال الوطنى الثابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية، والتحول فى الفترة الثانية ١٩٧٠-١٩٨١ لصالح التبعية لأمريكا وإسرائيل، ثم العودة إلى التوازن بين النمطين فى ظروف سياسية داخلية وإقليمية ودولية متغيرة فى الجمهورية الثالثة.

وموضوع الثقافة السياسية للخارجية المصرية موضوع اجتهادى صرف، تتعدد مادة تحليله وأدواته. لم يتم

التطرق إليه كثيرا[1]. ومازال فى حاجة إلى عديد من الدراسات ضمن خطة شاملة لدراسة الثقافة السياسية فى مصر كجزء من الثقافة الوطنية الحامل للأيديولوجيات السياسية، ليبرالية أو قومية أو اشتراكية أو إسلامية.

ثانيا: أنماط الثقافة الساسة للخارجية المصرية.

منذ نشأة نظارة الخارجية فى مصر فى ١٨٢٦ تعاقب عليها نمطان للثقافة السياسية. الأول النمط الغربى الذى حمله الأتراك والأرمن وخريجو المدارس الأجنبية والإرساليات التبشيرية من طبقة الأعيان وكبار ملاك الأرض. هى الثقافة

---

(١) هناك دراسة د. عزمى خليفة "الثقافة السياسية والدبلوماسية المصرية" ضمن المجلدين الكبيرين لأعمال المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، القاهرة ٤-٧ ديسمبر ١٩٩٣، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة ١٩٩٤. تحاول وصف نمطى الثقافة السياسية المصرية، وتحدد خصائص الدبلوماسية المصرية، وتركز على نمط التفاوض المصرى. وهناك أيضاً "الجهاز الدبلوماسى المصرى بين العراقة والعتاقة" سياسة مصر الخارجية فى عالم متغير، أعمال المؤتمر السنوى الثانى للبحوث السياسية مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة ١٩٩٠.

السياسية التابعة الممثلة فى ثقافة الأقليات والمدارس الأجنبية، ثقافة الإنجليز والقصر والإقطاع وأحزاب الأقلية. كانت بريطانيا نموذج الغرب كما كان الحال لدى المثقفين فى الهند مثل السيد أحمد خان. والثانى النمط الوطنى من خريجى مدرسة الحقوق الفرنسية الذى يدافع عن الاستقلال ضد بريطانيا والقصر والنخبة التركية الأرمنية الحاكمة. مثله المثقفون الوطنيون من الطبقة المتوسطة وبعض الأساتذة الجامعيين. وهو يعادل حزب المؤتمر فى الهند.

ويدل على النمط الأول اسم وزارة الخارجية فى نشأتها "ديوان التجارة والأمور الافرنكية". ميدانها "بحر برة"، لا فرق فيه بين التجارة والسياسة. فكلاهما تعامل مع الخارج(١). بدأت منذ اتصال مصر بالخارج منذ على بك الكبير (١٧٦٠-١٧٧٢)، ومحمد على (١٨٠٥-١٨٤٨). ساد النفوذ الفرنسية فى الشرق العربى كله فى القرن الثامن

---

(١) كان اسمها ديوان التجارة فى ١٨٢٦ ثم ديوان التجارة والأمور الافرنكية فى ١٨٣٥، ثم ديوان التجارة والأمور الخارجية فى ١٨٤٤ ثم ديوان الأمور الخارجية فى ١٨٥٢.

عشر ثم تحول إلى النفوذ الإنجليزى فى القرن التاسع عشر لاهتمامها بالإمبراطورية العثمانية. فكانت الثقافة الأوربية هى السائدة على وزارة الخارجية المصرية فى مرحلتيها الأولى والثانية قبل إلغائها أثناء الحماية[١]. وكان بعض ممثلى مصر فى الخارج متزوجين من أجنبيات مما يجعل التمثيل المصرى أقرب إلى الغرب[٢].

وأثناء الاحتلال زاد عدد الأجانب فى مصر من الأوربيين وجزر البحر الأبيض المتوسط. وانتشرت مدارس التعليم الأجنبى والإرساليات لسد الحاجة فى الوظائف العامة فى التجارة والبنوك والمؤسسات الاقتصادية وشركات تملك الأراضى والتوسع العمرانى. وصدرت الصحف باللغات الأوربية خاصة الفرنسية والإيطالية واليونانية والإنجليزية. وكان ذلك من اختصاصات وزارة الخارجية بما فى ذلك بناء

---

(١) د. جهاد عودة: ص ٩٠.

(٢) كانت زوجة صادق حنين باشا قنصل مصر فى إيطاليا إيطالية، يونان لبيب رزق: المرجع المذكور ص١٨٦. ثم تم السماح للزواج من عربية أو ممن تجنس بالجنسية العربية بقرار جمهورى.

الجبانات للأروام الأرثوذكس وغيرهم من الطوائف المسيحية الأجنبية فى مصر. وتحولت الوزارة من الاهتمام بالخـــارج إلى الاهتمام بالداخل. بل انقطعت علاقاتها بالخارج تماماً بما فى ذلك تركيا أثناء فترة الحماية. وكانت بريطانيا هى التـــى تمثل مصر فى الخارج. تعقد المعاهدات باسمها مثل معاهدة الرقيق المصرية البريطانية عام ١٨٧٧.

ويصور عصمت عبد المجيد مدينة الإسكندرية وسيادة الثقافة الغربية عليها من تحليـــل دلالات الأســـماء الأجنبيـــة الإنجليزية والفرنسية والإيطالية واليونانية: بـــولكلى، ســـان مارك، زيزنيا، سان ستيفانو، كامب شـــيزار، تريـــا نـــون، جليمونو بولو، متنافسة مع الشاطبى وسيدى جابر ورشـــدى ومصطفى باشا والإبراهيمية[1].

وعندما عادت وزارة الخارجية فـــى الفتـــرة ١٩٢٢- ١٩٣٧ كانت اللغة الفرنسية السائدة داخل الوزارة بالرغم من

---

(١) عصمت عبد المجيد: ص ١٣-١٤.

مرور أربعين عاماً على احتلال انجلترا لمصر[1]. كانت اللغة الفرنسية قد دخلت من قبل لدى الباب العالى فى استانبول منذ منتصف القرن السادس عشر بعد عقد المعاهدة العثمانية الفرنسية عام ١٥٣٥. فقد كانت مصر جزءاً من الدولة العثمانية. كما اعتمد محمد على فى القرن التاسع عشر على الخبراء الفرنسيين. فانتشرت اللغة الفرنسية فى سائر الإدارات المصرية. كما نقلت أغلب القوانين الحديثة عن الفرنسية. وكانت أغلب البعثات التى أرسلتها مصر فى عهد محمد على حتى عصر إسماعيل إلى فرنسا حتى أصبحت اللغة الفرنسية اللغة الأجنبية الأولى لأبناء الطبقة الراقية، سدنة الحكم من الأفندية. ونشأت علاقة خاصة بين الخارجية وخريجى مدرسة الحقوق التى كانت تسمى مدرسة الحقوق الفرنسية أو المصرية أو الملكية. وظلت اللغة الفرنسية لغة التدريس فيها حتى بعد أن تحولت الجامعة من أهلية إلى حكومية عام ١٩٢٥. وكانت لغة الطبقة الأرستقراطية التى يعين منها وزراء الخارجية. واستمرت كذلك حتى بعد أن

---

(١) يونان لبيب رزق: ص ٨٦-٨٧/١٠٩-١١١ د. صفاء شاكر: ص ٢١.

تمصرت الطبقة. بل إن اللغة الفرنسية كانت منذ بلاط لويس الرابع عشر فى القرن السابع عشر لغة الدبلوماسية و"الايتكيت" و"البروتوكول". كانت هى اللغة العالمية التى لم تستطع الخارجية المصرية تجاهلها. وكان رجال القصر الذين يعينهم الملك فى المناصب الحكومية أيضاً من نفس الثقافة. وكانت لغة الجاليات الأجنبية فى مصر لدرجة أنها أصبحت لغة الحياة اليومية فى الأسواق عبر المصطلحات الجديدة. ويروى صليب باشا سامى فى حوار مع الملك عن ضرورة قطع العلاقات مع حكومة فيشى فى فرنسا. فقال الملك: إن فرنسا صديقة دائمة لمصر وأن رجالها قد أدوا خدمات جليلة لمصر فى عهد جده محمد على، وأول الدول التى ساعدت على نشر التعليم فى مصر(١).

وقد صدر الأمر العالى فى ١٨٧٨/١٢/١٠ باختصاص نظارة الخارجية "بالمطابع والمطبوعات الأورباوية". فقد كان فى مصر فى ١٨٨٠-١٨٨٥ حوالى خمس عشرة صحيفة

---

(١) صليب باشا سامى: ص ٢٥١.

أجنبية أغلبها بالفرنسية، وبعض صفحاتها بالعربيـــة. وكـــان أصحابها يتمتعون بحماية قناصلهم. وكثيراً ما كان ذلك يؤدى إلى أزمات سياسية ودبلوماسية. أشهرها ما حدث فى ١٨٨٥ عندما عطلت الحكومة المصرية جريدة البوسفور اجيبســيان وتوجيه الحكومة الفرنسية إنذار إلى الحكومة المصرية ممـــا أدى إلى اعتذار نوبار باشا وزير الخارجيـــة بتوجهـــه إلـــى قنصلية فرنسا بملابسه الرسمية وتقديم الاعتذار بنفسه. وبعد عودة العمل بالقانون عام ١٩٠٩ حدث تـــوتر شـــديد بـــين الخارجية المصرية وبعض المعتمـــدين الأوربيـــين عنـــدما نجحت جريدة "لى دبيش اجيبســيان" التـــى كانـــت تصـــدر بالعربية والفرنسية فى الاتصال بزعماء الحـــزب الـــوطنى وشن حملة عنيفة على الخديوى نفسه الذى ســـاءت علاقتـــه بالحزب عام ١٩١٠. ونظراً لنظام الامتيازات لـــم يســـتطع الخديوى البطش بالصحيفة، ولكن تدخلت نظارة الخارجيـــة لحل الأمر. فبعد أن نشر ديروجا مقالاً فـــى الهجـــوم علـــى الخديوى استدعى حسين رشدى نـــاظر الخارجيـــة المعتمـــد الفرنسى والقائم بالأعمال الأسبانى، وطلـــب منهمـــا أبعـــاد

صاحب الصحيفة ورئيس تحريرها وإخراجهما خارج البلاد.

كانت الصحف الأوربية تمثل أحد هموم نظارة الخارجية بسبب موضوعين حساسين تتناولهما الصحف. الأول الإرساليات التبشيرية التى كان سلوكها يمثل استفزاز الرأى العام الإسلامى. فقد نشرت جريدة المرشد الأسبوعية التى كانت تصدرها إرسالية البرسبتيريان الأمريكية مقالاً بعنوان "ضعف الإسلام" تطعن فيه على الدين الاسمى. فطلب حسين رشدى باشا من القائم بالأعمال الأمريكى إغلاق الجريدة على الفور حتى دون الرجوع إلى واشنطون. وقد تمت الاستجابة إلى طلبه. والموضوع الثانى بعض الجماعات الأوربية النشطة من الفوضويون واليهود التى انتشرت فى مصر مما أدى إلى اندلاع مظاهرات فى القاهرة والإسكندرية أمام القنصليتين الروسية والإيطالية مما أدى إلى اعتذار بطرس باشا غالى إلى القنصليتين(١).

وكان من هموم نظارة الخارجية أيضاً المحاكم

---

(١) يونان لبيب رزق: ص ٥٨-٦٢.

المختلطة. والتى كانت تخضع لها ليس فقط من النواحى الإدارية مثل مد العمل بها بل من حيث عملية اختيار القضاة الأجانب فيها التى كانت من حق الحكومة المصرية. ولما كانت العناصر تعترض نشأت مسجلات بين النظارة والقناصل كانت تنتهى أحياناً إلى بعض الأزمات الدبلوماسية.

كانت الخبرات الأوربية فى التنظيم والإدارة خلال الحملة الفرنسية هى التى استفاد منها محمد على فى بناء الدولة الحديثة. ومنها فئة المترجمين مثل باغوص بك الأرمنى المسيحى الذى كانت لديه معلومات وفيرة عن السوق الأوربية. وأصبح أول وزير للخارجية المصرية، رئيس ديوان الأمور الافرنكية والتجارة. يجيد اليونانية والإيطالية والفرنسية إلى جانب التركية والأرمنية. وكان معظم الوزراء من الأرمن الذين كانوا على دراية بالثقافة الغربية ويجيدون لغاتها. وقد لعب الأرمن الدور الأساسى فى مناصب الخارجية مثل نوبار باشا أول رئيس فى التاريخ

المصرى الحديث فى عصر إسماعيل[1].

وكذلك أبناء الطبقة التركية القديمة مثل أدهم باشا كانوا بين النخب الحاكمة. فكان ذوالفقار باشا فى ثانى ناظر للخارجية من أصول تركية، وعدلى يكن آخر النظار من أصول مقدونية، تزوج أبوه شقيقة محمد على. لم يكن الأتراك أيضاً غرباء عن هذه الصفوة المثقفة ثقافة أوربية. فقد تخرج معظمهم من مدارس خاصة، خاصة الفرنسية. ويعتبر شريف باشا نموذجاً لهؤلاء. فهو أحد أبناء الطبقة التركية الحاكمة. تربى فى قصر محمد على، وذهب إلى فرنسا عام ١٩٨٤ فى بعثة الأنجال. وبعد خمس سنوات حصل على شهادة عسكرية عالية. وبعد أن استقر فى مصر تزوج من ابنة سليمان باشا الفرنساوى. ومثله بطرس غالى ويوسف وهبة وكانا على معرفة واسعة بالثقافة الأوربية. كان بطرس باشا يجيد العربية والفرنسية والتركية والإنجليزية والإيطالية والفارسية. وحرص على تعلم القبطية. ويوسف باشا وهبة كان رئيساً لمحكمة الاستئناف

---

(١) السابق ص٤٢/٦٢-٦٤، جهاد عودة: ص٩٨-٩٩.

المختلطة قبل أن يتولى الوزارة. وكان ضليعاً بالفرنسية التى كانت لغة التداول فى هذه المحاكم. وقد أنشئت مدرسة الألسن عام ١٨٧٦ لتعليم النخبة الحاكمة(١).

وكان معظم النظار فى هذه المراحل من طبقة الأعيان أو كبار ملاك الأراضى الزراعية. وقد نشأت هذه الطبقة فى عصر محمد على، وتطورت فى عصر إسماعيل، واستقرت فى عهد الاحتلال البريطانى. وقد حصلت هذه الطبقة على أملاكها من الهبات الكبيرة التى تلقاها أبناء الطبقة التركية التى كانت تمثل بلاط الحكام وذلك مثل شريف باشا وعلى ذوالفقار باشا. وقد حصل كل منهما على ألف فدان، وإسماعيل راغب باشا الذى حصل على خمسمائة فدان. وانضم إليهم نوبار باشا الذى حصل أيضاً على ألف فدان. ويصف صليب باشا سامى المقاهى التى كانت تقصدها الطبقة الراقية حيث تقدم أجود أصناف المأكولات والمشروبات على أنغام موسيقى تعزفها آنسات حسناويات

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٥٠-٥٣، جهاد عودة: ص٩٩.

يقودهن عازف شهير للكمان مع ناد للبلياردو[١].

وكان عبد الفتاح عمرو باشا مندوباً فوق العادة ووزيراً مفوضاً فى لندن بعد أن أقيل حسن نشأت لأن زوجته لا تحمل الجنسية المصرية. وحصل على لقب سفير فى ١٩٤٥. ونظراً لميوله الإنجليزية كان يحاول التأثير على الملك لصالح السفارة البريطانية. لذلك وصفه طه حسين بأنه يصلح أن يكون سفيراً لبريطانيا فى مصر أكثر مما يصلح سفيراً لمصر فى بريطانيا[٢].

وكان الأقباط من هذه الطبقة من خلال اشتغالها بالصرافة فى الريف أو النظارة على التفاتيش الزراعية الكبيرة خاصة تفاتيش الأمراء الذين كانوا أشبه بالملاك الغائبين. ومنهم بطرس غالى. فقد كان أبوه غالى بك نيزوز ناظراً لتفاتيش مصطفى فاضل شقيق الخديوى إسماعيل. ظهر الأقباط كقوة فى ١٧٥٠ فى ظل على باشا الكبير.

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٥٤. صليب باشا سامى: ص٢١.

(٢) صفاء شاكر: ص٢٢٧.

واحتفظوا بإدارة الجمارك وفى ميدان المال والتجارة.

تعاون البعض كأقلية مع السلطات الفرنسية تحت قيادة المعلم يعقوب حنا. والأغلبية شاركت فى المقاومـة برئاسـة المعلم جرجس الجوهرى. ويؤكد كلا الفريقين على مصـرية الأقباط ضد تذبذب موقف الاحتلال الفرنسى أمـامهم. ففـى عهد كليبر ألغيت كافة الإجراءات الاستثنائية ضد الأقباط. ثم طردوا من الخدمة وجباية الأموال فى عهد مينو خاصة بعـد إسلامه مما ترك أثراً سيئاً فيهم باعتبار أن فرنسا حامية لهم. ودعا المعلم يعقوب حنا للاستقلال وتكوين الجيش القبطـى. وفى المقابل أكد المعلم غالى على ضرورة أن يكون المـال اللازم للمشروعات مالاً مصرياً. ورفـض البابـا بطـرس الجاولى حماية روسيا القيصرية لهم. وقد طلب محمد علـى من المعلم غالى ألف كنس، وأعدمه إبراهيم عندما عارضـه بشأن بعض الضرائب المفروضة على المصريين باعتبـاره مصرياً. واضطهد البعض الآخر مثل المعلم رزق أيام محمد على. ثم دفعت فكرة الوحدة الوطنية قوة الهيكل القبطى إلـى الأمام مما أضعفهم لأنهم أصبحوا مثل بقية الشعب المصرى.

وتعرضوا لبطش الوالى. ولم تنظر إليهم أوربا كطرف فى المعاملات التجارية. ومن ثم فقدوا أهميتهم فى صياغة السياسة الخارجية المصرية. فبدأ التوتر العثمانى الأوربى يمارس من خلال القناصل والأقليات الأوربية بدلاً من الأقليات المحلية[1].

ويبدو التوجه الغربى فى موافقة الحكومة على مرور الطائرات الإيطالية من طرابلس عبر الحدود المصرية فى طريقها إلى مستعمرة ايرتيرة الإيطالية دون توقيع اتفاق مكتوب من أجل ضرب الحبشة. فلما عرض الأمر على الملك رفض الطلب الإيطالى فى حين وافق عليه صليب باشا سامى[2]. ومع ذلك ينقد طريقة استقبال لورد كرومر فى المدرسة التوفيقية عندما دخل المدرسة بعربته الفاخرة يتقدمها ساسان. وقفت أمام مكتب الناظر، واستلقيا على السلم المقابل يلهثان بعد أن جريا بسرعة الخيل من قصر الدوبارة إلى قصر النزهة. فكتب خطاباً إلى كرومر بالفرنسية بتوقيع

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٥٤-٥٥.

(٢) صليب باشا سامى: ص١٧٣-١٧٤/٢٦.

طالب فى المدرسة التوفيقية يبين فيه التناقض بين نظام السياسة ومعالم المدنية الغربية، ويتعارض مع تعاليم المسيحية بل هو من آثار الرق فى عهود الذل، ومطالباً بإلغاء هذا النظام حتى يكون قدوة لسائر القناصل والأمراء والباشوات. فبالرغم من التوجه الغربى إلا أن المسيحية الوطنية فى الأعماق.

ومع ذلك كان للأقباط دور رئيسى فى تكوين وزارة الخارجية سواء من حيث وزاراتها أو من حيث علاقات مصر بالحبشة. فمن مجموع اثنين وثلاثين وزيراً فى الحقبة الأولى من تاريخ الوزارة ١٧٨٠-١٩٣٧ كان ستة منهم من الأقباط. وتولى البعض منهم الوزارة أكثر من مرة مثل تكران باشا، واصف بطرس غالى (خمس مرات)، بطرس غالى (ثلاث مرات)[١]. ويكشف حفل استقبال إمبراطور أثيوبيا أثناء حفل التتويج للوفد المصرى عن مدى أهمية

(١) هؤلاء الوزراء هم تكران باشا، واصف بطرس غالى، بطرس غالى، مرقص حنا، نخلة جورجى المطيعى، مرقص حنا.

الكنيسة القبطية كعنصر مشترك بين البلدين[1].

كان الأقباط نصارى ديناً مسلمين ثقافــة. فقــد دافــع صليب باشا سامى عن التراث الإسلامى ضد المهاجمين لــه فى الخارج. فعند زيارته إلى لندرة فى صيف ١٩٠٢ كانــت تنظر إليه أسرة أستاذه نظرة المتمدينين لإنصاف المتمدينين، نظرة المستعمِرين للمستعمرين. إذ سألته السيدة على الطعــام فى سخرية إذا كان صحيحاً أن الرجل فى مصر يتزوج مــن أربعة نساء وكم عدد زوجات والده؟. فأجاب بأن مثل هــذا السؤال وجه إلى الخديوى عباس عندما كان يتلقى العلم فــى فينا وأجاب بأن هذا صحيح لأنه فى كل أربع نساء قلما يجد الرجل امرأة واحدة صالحة للزواج. وهو سؤال مشين ينطبق على النســاء المســلمات وغيــر المســلمات، المصــريات والأوربيات. والمصرى لا يقل علماً أو تمدناً أو تحضراً من الإنجليزى. فتحولت سخرية البريطانيين من المصريين إلــى احترام واصبحوا هم أنفسهم موضعاً للسخرية[2].

---

(١) صليب باشا سامى: ص١٥٠-١٦٩.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣-٣٤.

ولما جرى القضاء الأهلى منذ إنشائه علـــى تطبيــق أحكام دين الموصى دون أحكام الشريعة الإســـلامية علـــى وصايا غير المسلمين عدلت محكمة النقض عن هذا الــرأى من أجل توحيد أحكام الوصية بــين المصـــريين. وقضــت بسريان أحكام الشريعة الإسلامية علـــى وصـــاياهم جميعـــاً مسلمين وغير مسلمين. ورأى صليب باشا ســـامى أن هـــذا الحكم قد جاوز أحكام التشريع القائمة ولكن الدافع عليه كـــان شريفاً لأنه يحقق المساواة بين المواطنين. وكانت مناسبة لـــه لكتابة "وصية غير المسلم". ثم نشر صليب باشا سامى فـــى جريدة الأهرام حديثاً عن الشريعة الإسلامية باعتبارها أسبق الشرائع فى تقرير الأحوال الشخصية التى وضـــعتها الـــدول لأول مرة فى مجمع أكسفورد ١٨٨٢ ثم أقرها مؤتمر لاهاى ١٩٠٢ اعتماداً على آيات قرآنية وأحاديث نبويـــة. فـــزاره حسن البنا وأعضاء مكتب الإرشاد لشكره ودعوته إلى حفـــل تكريم له. وهى زيارة اعتز بها صليب باشا سامى، وتكشف عن تجاوز اختلاف الأديان لصالح عام واحد[١].

---

(١) صليب باشا سامى: المرجع السابق ص٢٦٢/٦٣.

وكان مكرم عبيد وزير الخارجية بالنيابة هو الذى أصدر قراراً فى سبتمبر ١٩٣٧ بضرورة جعل اللغة العربية أساساً للمكاتبات الوزارية مع جميع البلاد باستثناء الهيئات الأجنبية فى مصر مما يدل على ارتباط القبطية بالعروبة وليس فقط بالوطنية المصرية. ثم طالبت مصر بميزانية جديدة لعصبة الأمم فى السبعينات لطبع قراراتها وتوصياتها باللغة العربية وتوزيعها فى كافة أرجاء الوطن العربى. وتضافرت الجهود من أجل اعتماد اللغة العربية لغة رسمية فى مجلس الأمن عام ١٩٨٢. ويرجع الموضوع إلى ١٩٧٣ عندما تقدم ثمانية عشر مندوباً بخطاب إلى العام بإدخال بند اللغة العربية من بين اللغات الرسمية التى يعمل بها فى الجمعية العامة ولجانها الرئيسية والفرعية. فقد حافظت على الحضارة الإنسانية، وينطق بها مائة وعشرون مليوناً فى تسعة عشر بلداً، ويمارسون بها شعائر الإسلام، ومن أجل تفعيل دور الأمم المتحدة لدى الشعوب الناطقة بالعربية[١].

---

(١) صفاء شاكر ص٤٠. عصمت عبد المجيد ص١٧٩.

والنمط الثانى فى الثقافة السياسية للخارجية المصـــرية هو ثقافة الاستقلال الوطنى الممثلة فى الخارجيـــة وحـــزب الأغلبية، الوفد، وأحزاب المعارضـــة والمثقفـــين الـــوطنيين وعلماء الأزهر. وهى الثقافة التـــى تكـــون فيهـــا الضـــباط الأحرار قبل ١٩٥٢ المتمثلة فى الجيش والرياسة بعد الثورة.

تكشف وزارة الخارجية عن رغبة مصر فى الاستقلال عن الدول العثمانية أولاً ثم عن الإنجليز ثانياً ثم عن القصـــر ثالثاً. فقد اقتصرت صلاحيتها أولاً على التعامل مع الأجانب فى مصر حتى أواخر عصر محمد على كما جاء فى قـــانون سياسة نامه عام ١٨٣٧. ثم اتسعت حتى شملت المعاهـــدات الدولية والمطابع والمطبوعات الأورباوية والمحليـــة طبقـــاً للأمر العالى عام ١٨٧٨ بشأن اختصاص النظار طبقاً لمـــا حصلت عليه مصر من الدولة العثمانية فى عصر إســـماعيل من مظاهر الاستقلال. وانتهت علاقة مصر بالدولة العثمانية إلى إنهاء التبعية بين القاهرة واستانبول على مـــدى أربعـــة قرون، وتغير لقب الخديوى إلى الســـلطان، والنظـــارة إلـــى وزارة، بعد أن كانت الوزارة فى استانبول، والنظـــارة فـــى

القاهرة. وقد خرج عن القاعدة اثنان من المتحضـــرين مـــن ذوى الأصول العثمانية كنظار للخارجية هما بطـــرس باشـــا غالى ويوسف باشا وهبه[1]. وكانت الحكومة المصرية نفسها تحتج على بعض ممارسات قوى الاحتلال مما شـــجع علـــى ظهور تيار وطنى من خارج السلطة فنشأت الحركة الوطنية المصرية من داخل السلطة ومـــن خارجهـــا، مـــع الســـلطة وضدها.

كانت تركيا تعتبر نفسها صاحبة حق فى مصر. وقـــد رفض الوزير المفوض التركى فى مصر اعتباره مثل بـــاقى الوزراء المفوضين مثل محمد على شوقى بك ومحى الـــدين باشا (١٩٢٦-١٩٣٢). كان الأول أحد الأعضاء الأوائل فى جمعية الاتحاد والترقى. وكان الثانى حفيـــد مختـــار باشـــى المندوب السامى التركى فى مصر قبل الحرب. فتركيا ليست دولة صاحبة امتيازات يمثل مواطنوها أمام المحاكم المختلطة بل هم مواطنون يمثلون أمام المحاكم الأهلية المصرية.

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٣١/٥١/٦٧-٧٣.

وأثناء الاحتلال ١٨٨٢-١٩١٤ سلبت بريطانيا وزارة الخارجية كثير من سلطاتها. ومع ذلك ظلت الوزارة هى الوسيلة التى تتعامل بها بريطانيا مع الدول الأجنبية. وفى الفترة بين الإلغاء والإعادة ١٩١٤-١٩٢٢ كانت الوزارة تمثل أهم مظاهر السيادة الوطنية على امتداد تاريخ مصر الحديثة. فمنذ بداياتها الأولى قبل الاحتلال تحت مختلفة الأسماء "ديوان أمور افرنكية" أو "نظارة خارجية" ظلت تتناقض أو تتزايد طبقاً لتقلص أو اتساع الاستقلال الوطنى.

فبعد نهاية فى ١٩١٨، اندلعت الثورة المصرية فى ١٩١٩، وكانت أحد مطالبها إعادة وزارة الخارجية. كانت الظروف تمهد لذلك مثل نهاية السيادة العثمانية على البلاد بهزيمة تركيا فى الحرب، وتنافس البلاد الإسلامية على خلافتها. وظلت بريطانيا تعارض ذلك نظراً لتناقض وزارة الخارجية مع منطق الحماية وإن وافقت بريطانيا على بعض مظاهر السيادة للخارجية المصرية فى أضيق الحدود حتى لا يحدث تناقض فى السياسة الدولية بين سيادة بريطانيا على مصر وسيادة مصر على نفسها، بالإضافة إلى خشية

بريطانيا من ازدياد نفوذ مصر على الساحة الدولية لتحقيق طموحها فى زعامة العالم الإسلامى بعد سقوط الخلافة العثمانية، تنافس بريطانيا. وبعد فشل مفاوضات عدلى – كروزن، ونفى سعد زغلول إلى سيشل فى أواخر ١٩٢١ واجه الوجود البريطانى فى مصر معارضة قوية شبيهة بثورة ١٩١٩. وبتصريح ٢٨ فبراير انتهت الحماية البريطانية على مصر، واعترفت بها كدولة ذات سيادة وحرية تمثيل وزارة الخارجية المصرية فى الخارج تمثيلاً دبلوماسياً وقنصلياً[1].

وكان الاستثناء من السيادة الأجنبية على الخارجية المصرية تولى أحمد عرابى نظارة الجهادية والبحرية بين فبراير ويوليو ١٩٨٢، وتولى سعد زغلول نظارتى المعارف والحقانية بالتعاقب بين أكتوبر ١٩٠٦ وإبريل ١٩١٢ رغبة من بريطانيا فى استرضاء المصريين ولمواجهة النمو المطرد للحركة الوطنية.

---

(١) يونان لبيب رزق: ص٧٣–٨١، صليب باشا سامى ص١٧٢–١٧٣.

وكان بعض الدبلوماسيين الأجانب فى القاهرة من "المشاغبين" لمواقفهم المعادية للسياسات البريطانية أو لأزماتهم مع السلطات المصرية مثل سفراء الولايات المتحدة الأمريكية والبرازيل وتركيا والنمسا. فقد اصدر د. مورتون هاول وزير الولايات المتحدة الأمريكية بعد عامين من تركه القاهرة "مصر، الماضى والحاضر والمستقبل" وقال إن اللورد اللبنى صرح له أنه أراد شنق سعد زغلول وصحبه إلا أن حكومته لم تسمح بذلك. فقد كان هاول متعاطفاً مع الحركة الوطنية المصرية ومعادياً للوجود الاستعمارى البريطانى فيها[1]. وكما وقف السيد عمر مكرم نقيب الأشراف فى مواجهة نابليون، وقف أحمد عرابى ناظر الجهادية فى مواجهة الخديوى توفيق.

أما القصر فقد أراد باستمرار السيطرة على الخارجية المصرية عندما أدرك قيمتها كرمز للسيادة الوطنية لدرجة توحيده وظيفياً بين الخارجية والديوان الملكى. ثم بدأ الملك

---

(١) يونان لبيب رزق ص٤/٤٨/١٨٥-١٨٦.

باستبعاد العناصر المناوئة له فى وزارة الخارجية وإصـــدار أوامر ملكية بذلك خاصة عام ١٩٢٩ عندما أحيل كـــل مـــن محمود سامى باشا الوزير المفوض فى واشنطون وصـــادق حنين باشا الوزير المفوض فى روما إلى الاستيداع. وكانـــت الحجة أن محمود سامى باشا فشل فى صنع مكانة لـــه فـــى العاصمة الأمريكية، وأنه كان يقصد الغياب من العاصمة أثنـــاء الاحتفالات الأعياد الرسمية المصرية لاختصار النفقات. واســـتمر القصر فى تعيين رجاله فى منصب المندوب فـــوق العـــادة أو الوزير المفوض(١).

ويروى عصمت عبد المجيد أن والده محمد فهمى عبد المجيد رئيس جمعية المواساة كان من نفس المدرسة الوطنية فى صراعها مع القصر تدعمها مقالات محمد حسين هيكـــل وطه حسين وفكرى اباظة. فعندما حضـــر الملـــك فـــاروق مسرحية "إنقاذ ما يمكن إنقاذه" لسليمان بك نجيب التى أقمتها جمعية أنصـــار التمثيـــل والســـينما اعتـــرض الأب علـــى

---

(١) المرجع السابق ص١٨٥-١٨٦.

المجاملات التى كان يقدمها مدير المستشفى أحمد النقيب لرجال القصر. لذلك اختير لإلقاء كلمة الجمعية أمام الملك. فاستقال الأب لأن الجمعية للضعفاء والفقراء. فألغيت وظيفة وكيل عام مصلحة الجمارك التى كان يشغلها الأب وأحيل إلى المعاش. وبعد الثورة أحيل أحمد النقيب باشا إلى محكمة الثورة وحكم عليه بالسجن خمسة عشر عاما(١).

وقد خرجت هذا النمط من الثقافة السياسية الوطنية من مدرسة الحقوق التى تأسست ١٩٠٨ والتى تأسس من خريجيها الحزب الوطنى ومن خريجى الجامعة المصرية التى تأسست فى ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩(٢). وما أنشئ من قنصليات عام ١٩٢٥ كان بمثابة الجسد الرئيسى للتمثيل القنصلى المصرى فى الخارج استكمالاً للاستقلال الوطنى ومظاهر السيادة. ومنه خرجت مدرسة الوطنية المصرية لمحمد صلاح الدين ومحمود فوزى وعصمت عبد المجيد. "طالما أن الغرباء هم الذين يملكون مقدرات هذا الوطن

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ١٤-٢٠.

(٢) يونان لبيب رزق ص ١٥٤-١٧٩.

فسيظل أبناؤه يحيون فيه غرباء"[١]. كان أساتذته حامد سلطان ووحيد رأفت من عمالقة القانون الدولى فى العصر الليبرالى. ورسالته "محكمة الغنائم، دراسة مقارنة" جعلته خبيراً فى العلاقات الدولية وفيما بعد رئيس اللجنة القومية لطابا. وشاهد سنوات التحول فى مصر من سيادة بريطانيا إلى الاستقلال الوطنى وإلغاء معاهدة ١٩٣٦ وحرب الفدائيين فى القناة فى ١٩٥١. وكانت وزارة الخارجية قد أعدت ملفاً كاملاً لإلغاء المعاهدة برئاسة محمد صلاح الدين. فقد كانت الوزارة معقلاً من معاقل الوطنية المصرية والعربية. وكانت سلاحاً ماضياً من أسلحة مصر فى كفاحها الطويل من أجل الحرية والقيم الحقة والمثل العليا.

ولم تكن الحركة الوطنية المصرية بمعزل عن الحركة الوطنية العربية إذ تتجسد الليبرالية فى الوطنية والعروبة على حد سواء. فقد أنشأ نادى الاتحاد العربى فى ١٩٤٤ لترويج فكرة العروبة. وهو نفس العام الذى أسست فيه

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ١٣-١٤/٣٨-٣٩/٦٨.

جامعة الدول العربية. وقد ساهم عصمت عبد المجيد في نشاط "الحركة الوطنية لطلاب المغرب العربى" في باريس مما جعله يكتشف حب المغاربة لمصر، واثبات الشخصية العربية الإسلامية لمصر التى تجسدت فى استقبال بطل الريف عبد الكريم الخطابى ماراً بقناة السويس. كما دعمت الحركة الوطنية المصرية تأميم مصدق للبترول فى ١٩٥٤. وهو نفس التيار الذى خرجت منه ثورة يوليو ١٩٥٢، واستمراراً لمعارك مصر الوطنية فى ١٩٥١ فى قناة السويس، وفى ١٩٥٦ معركة التأميم، وفى ١٩٥٨ دفاعاً عن استقلال لبنان ضد الغزو الأمريكى وتدعيماً للحركة الوطنية اللبنانية، دفاعاً عن استقلال الجزائر وثورة اليمن.

كما مثلت الطليعة الوفدية بداية التحول فى الحركة الوطنية المصرية من الليبرالية التى قادها الإقطاع وباشوات مصر إلى الفكر اليسارى الاشتراكى وضرورة الإصلاح الزراعى فى مصر. وكان عصمت عبد المجيد قد تعرف على معظم التيارات الفكرية اليسارية، الماركسية والاشتراكية أثناء دراسته فى باريس. وهى نفس البيئة التى تكون فيها

عبد العزيز فهمى ومحمد مندور ومارسها مصطفى موسى.

وبعد انتهاء الحرب بدأت الحركات اليسارية داخل الوطن العربى تمثل إزعاجاً لبريطانيا متوهمة أنه بداية زحف سوفيتى على المنطقة على طريق المواصلات إلى الهند التى حصلت على استقلالها فى ١٩٤٧. واستمر التحول الوطنى إلى اليسار فى مصر بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦، واتفاقية السودان فى ١٨٩٩، ووقوف مصر ضد مشروعات الدفاع عن الشرق الأوسط، ثم اندلاع ثورة يوليو ١٩٥٢، وسقوط الملكية واعتبرته حليفاً لها فى المطالبة بالاستقلال عن بريطانيا والمناصرة لهم فى الأمم المتحدة. فقد حل محمد كامل البندارى باشا فى ١٩٤٦/٣/٣٠ محل كامل بك عبد الرحيم فى موسكو. وجعل مهمته الاستفادة من مركز الاتحاج السوفيتى فى الميدان الدولى ضد الاستعمار البريطانى. وبعد فشل مفاوضات صدقى – بيفن فى نهاية ١٩٤٦ سنحت الفرصة لروسيا لتخفيف الضغط على الحركة الشيوعية على يد صدقى بأن وعدت بمساعدة مصر فى عرض طلبها على الأمم المتحدة. فخافت بريطانيا من تقوية الدعامة الشيوعية فى

مصر. وهو التيار الذى استمر بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ فى تكوين بعض الضباط الأحرار (يوسف صديق، خالد محى الدين)[١].

وبعد أن كانت الخارجية المصرية محصورة فى طبقة الأعيان والأقليات الأرمنية والتركية قبل إلغاء الوزارة وفرض الحماية فى ١٩١٤ اتسعت هذه الطبقة بعد عودة الوزارة فى ١٩٢٢ وبعد ثورة ١٩١٩. وتم اختيار رجال السلك الدبلوماسى من موظفى الحكومة من مختلف الوزارات أو من الموظفين من خارج الحكومة أو من أصحاب المهن الحرة بل ومن صفوف العسكريين. وقد تم التوسع فى ذلك خاصة بين ١٩٢٢-١٩٢٦ حتى تم تكوين كوادر خاصة لوزارة الخارجية.

وتم تعيين عدد من الأئمة فى المفوضيات المصرية فى الدول الكبرى الأربعة، بريطانيا وفرنسا وإيطاليا والولايات

---

(١) د. صفاء شاكر ص ٢٤٣/٢١٠.

المتحدة عام ١٩٥٢[١]. إمام فى كل مفوضية لإمامة الصلاة. وهو تقليد منذ محمد على عندما أرسل الطهطاوى إماماً للبعثة التعليمية فى فرنسا عام ١٨٢٥. كان الهدف الحقيقى هو تنفيذ سياسة الملك الإسلامية بعد سقوط الخلافة فى ١٩٢٤ ومحاولة الملك فؤاد نقلها إلى القاهرة. وهى الفترة التى كتب فيها على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" الصادر عام ١٩٢٥ للوقوف أمام رغبات الملك فى أن يصبح خليفة للمسلمين، والمناداة بفصل الدين عن الدولة، والنبوة عن الخلافة، والخلافة عن الإمامة، والإمامة عن الزعامة. كان الهدف من وجود هؤلاء الأئمة فى المفوضيات المصرية فى الخارج بث روح الولاء عند المصريين فى الخارج " لمولانا " الملك[٢].

تم تغير ولاء بعض هؤلاء الأئمة من الملك إلى

(١) وذلك مثل: الشيخ سعد عبد المجيد اللبان فى فرنسا، الشيخ محمد حلمى طمارة فى واشنجطن، الشيخ عبد الوهاب عزام فى لندن، الشيخ أمين الخولى فى روما.

(٢) يونان لبيب رزق ص ١٨٠-١٨٣.

الوطن، ومن القصر إلى الشعب مثل أمين الخولى صـــاحب مدرسة الأمناء والذى أصبح من كبار المجددين فـــى الفكـــر الاسلامى والنقد الأدبى بفضل اتصاله بالثقافة الغربية وجمعه بين القديم والجديد. ومما يدل على استخدام المصريين فـــى الخارج عن طريق موظفى الخارجية لطلب الولاء للقصر ما ذكره أمين الخولى من أن الطلبة فى برلين كـــانوا فـــريقين: الأول مع سعد، والثانى مع القصر. ولما طالب أحد الطلاب فى خطبة ترحيب أن ينهيها بشكر "مـــآثر مولانـــا" رفـــض الطالب بإباء لأنه ليس ملكياً. وقد حدث نفس الشـــىء لعبـــد الوهاب عزام الذى حصل فى لندن علـــى الماجســـتير مـــن مدرسة اللغات الشرقية ثم أصبح أستاذاً بكلية الآداب وعميداً لها. ثم عاد إلى السلك الدبلوماســـى ســـفيراً لمصـــر لـــدى السعودية وباكستان. وقد عاد أغلب هؤلاء الأئمة إلى مصـــر عام ١٩٢٨ بعد فشل سياسة الملك فى استعمال الدين للسياسة وتلاشى آماله فى الخلافة، وجـــذب ولاء المصـــريين فـــى الخارج إلى القصر.

وقد انتهى ذلك بسقوط حسن نشأت والعهد الزيـــورى نفسه وقيام حكومة ائتلافية من الأحرار الدســتوريين الـــذين حاربوا الفكرة ومن الوفد الذى كان غير راض عن سياســة الملك الدينية. إذ قدم سعد استقالته مــرتين كــرئيس وزارة بسبب خلافات بين الوزارة والقصر حول إصـــلاح الأزهــر وتأليب الأزهريين ضد وزارة الشعب، وحول قضية الخلافة ورغبة فؤاد فى تنصيب نفسه خليفة للمسلمين(١).

وتبلغ ذروة الاستقلال الوطنى لمصر ودفاعهــا عــن حركات التحرر الوطنى فى العالم وحق الشعوب فى تقريــر المصير وحق الدول الصغرى فى المشــاركة مــع الــدول الكبرى فى صياغة المواثيق الدولية فـــى مناقشـــات الوفــد المصرى لصياغة مشروع ميثاق الأمم المتحدة. كان تمثيــل مصر فى الأمم المتحدة من رجال وطنيين مــن الخارجيــة المصرية. حاول كل منهم التعبيــر عــن شخصـــية مصــر ودورها الوطنى فى المنظمات الدولية(٢).

---

(١) يونان لبيب رزق ص ١٦٠-١٦٢.

(٢) وهم: د. عبد الحميد بدوى، د. محمد حسين هيكل، أحمد محمد خشــبة،

كان أول تصريح دولى يمهد لمولـد منظمـة الأمـم المتحدة "تصريح الأطلنطى" والـذى صـدر عنـه "ميثـاق الأطلنطى". وقد وقعت عليـه مصـر فـى ١٩٤٣/١١/٢٧ لاتساق مبادئه مع السياسة الخارجية المصرية. كما وقعـت مصر تصريح الأمم المتحدة أو تصريح واشنطون الصـادر فى ١٩٤٣/١/١ وانضمت إليـه فـى ١٩٤٥/٢/٢٧ نظـراً لظروف مصر أثناء الحرب وبعد موافقة مجلـس الشـيوخ وإعلان الحرب على ألمانيا واليابان تمهيداً لاشتراك مصـر فى مؤتمر سان فرنسيسكو توطئة لإنشـاء منظمـة الأمـم المتحدة والتى أرادت مصر أن تكون عضواً فيهـا لعـرض قضيتها. وانعقد المـؤتمر فـى ٤/٢٥-١٩٤٥/٦/٢٦ باسـم

محمد كامل عبد الرحيم، د. محمد صلاح الدين، أحمد فـراج طـايع، د. محمود فوزى. وقد تولوا كلهم منصب مندوب مصر الدائم فـى الأمـم المتحدة باستثناء هيكل الذى كان رئيساً لمجلس الشيوخ. وقد عمل كلهـم بالخارجية باستثناء هيكل ومحمد كامل عبد الرحيم، د. صفاء شـاكر ص ١٦٥/١٤-١٧٨.

"مؤتمر الأمم المتحدة للتنظيم الدولى" شاركت فيه خمسون دولة[١].

وبناء على مقترحات دمبرتون أوكس اقترح الوفد المصرى إجراء حوالى ثلاثة عشر تعديلاً دفاعاً عن الدول الصغرى واستقلالها الوطنى، رفضت الدول الكبرى معظمها وهى:

١- زيادة نص "وفقاً لمبادئ العدل والقانون الدولى" على نص "حفظ السلم والأمن الدولى" دفاعاً عن حق الدول الصغرى فى العدل.

٢- بالنسبة للأعضاء الأصليين والجدد اقترح الوفد المصرى أن يكون التنظيم عالمياً ممثلاً للدول الكبرى

(١) بعد أن تلقت مصر الدعوة لحضور المؤتمر شكل الملك وفد مصر من وزير الخارجية عبد الحميد بدوى رئيساً، وإبراهيم عبد الهادى وزير الصحة، ومحمود حسن وزير مصر المفوض فى واشنجطن. ومن الخبراء ممدوح رياض وطه السيد طه المستشار الملكى المساعد، ود. محمد عوض محمد الأستاذ بكلية الآداب، وعدلى أندراوس القاضى بالمحاكم المختلطة.

والصغرى عاجلاً أو آجلاً وحتى تحرر الدول الصغرى من سيطرة الدول الكبرى.

٣- بالنسبة للمعاهدات اقترح الوفد المصرى إعادة النظر فى المعاهدات طبقاً للظروف المتجددة حتى تتحرر الدول الصغرى من المعاهدات المجحفة التى عقدتها مع الدول الكبرى مثل معاهدة ١٩٣٦ بين بريطانيا ومصر بل وضرورة إلغاء المعاهدات السابقة على الميثاق الجديد.

٤- بالنسبة لحق التصديق على قرارات مجلس الأمن اقترح الوفد المصرى الاكتفاء بحق الجمعية فى النظر فى تقارير المجلس ومناقشاتها وضرورة عرض التقارير على مجلس الجمعية العامة للمصادقة وهو أشبه بالبرلمان تفادياً لسيطرة أعضاء مجلس الأمن على الجمعية العامة.

٥- بشأن انضمام فرنسا لمجلس الأمن اعترضت مصر نظراً لعدوانها على سوريا مما يكشف عن البعد العربى فى سياسة مصر الوطنية قبل ١٩٥٢.

٦- زيادة أعضاء مجلس الأمن إلى أربعة عشر عضواً من أجل إتاحة الفرصة لفوز مصر بعضويته للدفاع عن مصالح الشعوب. فقد كانت مصر تشعر بأنها دولة كبرى قائدة لحركات التحرر الوطنى حتى قبل ١٩٥٢.

٧- طلب مصر التمثيل الإقليمى بحيث يشمل مناطق العالم المختلفة من أجل حق دول أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وهى السياسة التى تحققت فى باندونج ١٩٥٥. وقد تم الأخذ بهذا الاقتراح.

٨- أن يكون التصويت فى مجلس الأمن بالأغلبية، ثمانية من أربعة عشر عضواً وليس بحق الفيتو من أجل رفع سيطرة الأعضاء الدائمين وهى الدول الكبرى. وهو ما تعانى منه المنظمة الدولية حتى الآن.

٩- عدم تعارض الميثاق الجديد مع المنظمات الإقليمية مثل جامعة الدول العربية.

١٠- زيادة أعضاء المجلس الاقتصادى والاجتماعى إلى أربعة وعشرين عضواً لتمثيل مناطق العالم.

١١- الاعتراض على لجنة الوصاية نظراً لما عانتـــه مصر من السيطرة الأجنبية باسم الانتداب والحماية.

١٢- اقترحت مصر فى انتخاب مجلس الوصـــاية أن تكون الدول المنتخبة بنسبة الدول المعينة حتى تكون للـــدول الصغرى الأغلبية.

١٣- بالنسبة لمحكمة العدل الدوليـــة طالبـــت مصـــر باتخاذ إجراءات ضد الدول التى ترفض التنفيذ[١].

ثالثا: الدوائر الثقافية للساسة الخارجية.

هى الأطر الثقافية أو المجال الثقافى الذى تتحرك فيـــه الخارجية المصرية والـــذى يفرضـــه الوضـــع الجغرافـــى والتاريخى لمصر. وتسمى أيضاً الجانب "القيمى" فى السياسة الخارجية وهو الذى يحدد المبادئ والتوجهات والاختيـــارات العامة لهذه السياسة[٢]. وهى الهوية الوطنية، العروبة كمحيط

---

(١) د. صفاء شاكر ص١٦٥-١٧٨.

(٢) د. جهاد عودة ص ١٣٦-١٤٠.

أوسع، الإسلام كمجال للعروبة، أفريقيا وآسيا، دول عدم الانحياز، العالم الثالث. وهى الدوائر الثقافية السياسية التى صاغتها مواثيق الثورة، الدوائر الثلاث التى وصفها عبد الناصر فى "فلسفة الثورة" حول مصر، الدائرة العربية والدائرة الأفريقية الأسيوية، والدائرة الإسلامية(١). ثم أضيفت إليها بعد باندونج ١٩٥٥ الدائرة الأوسع دول عدم الانحياز، العالم الثالث، القارات الثلاث، بين المعسكرين المتنازعين فى عصر الاستقطاب(٢).

ويراها البعض قد تطورت فى مراحل ست: الهوية الذاتية المصرية الموروثة من التاريخ، والتحرر منذ

---

(١) محمود رياض: جـ٢/٢٨٩.

(٢) لم نشأ تحليل مواثيق الثورة فى الجمهوريات الثلاث، الأولى ١٩٥٢-١٩٧٠، والثانية ١٩٧٠-١٩٨١، والثالثة ١٩٨١-٢٠٠٠ (فلسفة الثورة، الميثاق، بيان ٣٠ مارس، ورقة أكتوبر، الاشتراكية الديمقراطية ...الخ) لأننا قمنا بذلك عدة مرات بتحليل خطب الرئيسين للجمهوريتين الأولى والثانية فى عديد من الدراسات السابقة مثل: الدين والتنمية القومية فى مصر، أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر، فى: "الدين والثورة فى مصر" (١٩٥٢-١٩٨١) جـ٤ الدين والتنمية القومية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

١٩٢٠ من السيطرة العثمانية والتبعية التركية، والهوية العربية وتأكيدها منذ تأسيس الجامعة العربية فى ١٩٤٥، والهوية الاشتراكية التى أعلنتها قوانين يوليو الاشتراكية ١٩٦٢-١٩٦٣، وهوية التضامن والوحدة الوطنية فى السبعينات، ثم الهوية الواقعية بعد حرب أكتوبر حتى الآن(١). وهو تقسيم يجمع بين تاريخ مصر قبل ١٩٥٢ وبعدها، يجعل الاختيارات السياسية وتحولاتها أساساً للهوية مع أن الهوية أعمق فى الشخصية الوطنية من السياسات الطارئة عليها.

فمصر هى مركز الدوائر الثلاث. لها هويتها المستقلة التى شقت طريقها فى العصر الحديث بين الهوية العثمانية التركية والهوية البريطانية الغربية والتى ورثت من عبق التاريخ الهوية المصرية القديمة(٢). استطاعت هذه الهوية الوطنية امتصاص كل الهويات التى طرأت عليها من غزوات التاريخ، الفارسية واليونانية والرومانية.

---

(١) د. جهاد عودة ص ٢٣٣-٢٣٧.

(٢) محمود رياض جـ١/٣٠.

وقد مثلت هذه الهوية المستقلة الثقافة السياسية الوطنية قبل ١٩٥٢ وكما مثلتها الخارجية وحزب الأغلبيـــة حـــزب الوفد والذى بلغ أوجه فى مقاومة الفدائيين فـــى القنـــاة فـــى ١٩٥١ وإلغاء معاهدة ١٩٣٦ والوقوف ضد سياسة الأحلاف قبل اندلاع الثورة وبعدها، حلف بغداد، والحلف المركـــزى، والحلف الاسلامى.

ويأخذ الصراع الثقافى حول الهوية رمز الصراع بين العمامة والقبعة والطربوش فى التمثيل الدبلوماسى المصرى فى الخارج كما تكشف عن ذلك ما أسمته الوثـــائق الســـرية "حادثة الطربوش"[١]. فقد مرت العلاقات المصرية التركيـــة بعد عودة وزارة الخارجية فى ١٩٢٢-١٩٣٧ بتوتر ملحوظ. كان من نتائج الثورة الكمالية فى تركيا ضرورة خلع العمامة والطربوش ولبس القبعة رمزاً للحداثة، ونهاية "العثمانلى" فى حين استمر الطربوش رمزاً للمصريين خاصة لدى مـــوظفى الحكومة خاصة فى المناسبات الرسمية فى تركيا. وفى إحدى

---

(١) وهو الصراع الذى جسده أيضاً أسامة أنور عكاشة فى "ليالى الحلمية".

المناسبات اصطدم الوزير المفوض المصرى عبـــد الملـــك حمزة بك عام ١٩٣٢ مع المسؤولين الأتراك فى حفل رسمى مما أدى إلى حدوث أزمة دبلوماسية انتهت باعتذار الـــوزير المفوض المصرى. وهو مازال سائداً فى تركيا حتى الآن فى معركة الحجاب فى الدوائر الرسمية التركية بين منع الدولـــة واختراق الأحزاب الإسلامية له.وهو مـــا يحـــدث الآن فـــى فرنسا المعاصرة خوفاً من ضياع الهويـــة الفرنســـية، مـــن الحجاب وليس من القبعة اليهودية "جمولكا"[١].

وتأكدت عروبة مصر فى تاريخها الحديث منذ محمـــد على وإبراهيم فى الشام والسودان وشبه الجزيـــرة العربيـــة وئاماً أم صراعاً، اتفاقاً أم خلافاً، وحدة أم انفصالاً، وفـــــى التجربتين الرئيسيتين فى مصر المعاصرة، التجربة الليبرالية الغربية والتجربة القومية الاشتراكية.

فعندما استكملت مصر شخصيتها الدوليـــة، ودخلـــت عصبة الأمم بعد معاهدة ١٩٣٦ أظهر واصف باشا وزيـــر

(١) يونان لبيب رزق ص١٨٦.

الخارجية آنذاك عروبة مصر فـــى دفاعهـــا عـــن القضـــية الفلسطينية فى رئاسته وفد مصر فى عصبة الأمم ضد تقسيم فلسطين الذى تقترحه بريطانيا لأن التقسيم يتنافى مع حقـــوق العرب الطبيعية المقدسة، ويناقض العهد الذى عقدته بريطانيا مع الشريف حسين فى بداية الحرب. كما أن وعد بلفور غير ملزم لبريطانيا لرفض العرب له، ولا يحل القضية الفلسطينية ولا المشكلة اليهودية فى العالم بل يخلق دويلات مصـــطنعة غير قابلة للحياة على أساس دينـــى طـــائفى مـــن جنســـيات متعددة، وهو ما يناقض مفهوم الدولة الوطنية. كما أن الرأى العام الاسلامى والمسيحى يرفض أن تقع الأراضى المقدســـة فى أيدى غير العرب، بالإضافة إلى أن خلق كيان صهيونى يهدد أمن مصر القومى.واقترحت مصر أن تعقد معاهدة بين بريطانيا وفلسطين تكفل استقلالها مثل معاهدات بريطانيا مع باقى الدول العربية. وتضمن للأقليـــة اليهوديـــة مصـــالحها، وتحدد نسبة الهجرة اليهودية وحـــق اليهـــود فـــى امـــتلاك الأراضى. ويدل ذلك على عروبة مصر المبكرة وتنسيقها مع الوفد العراقى فى عرض القضية الفلسطينية، وإحساساً بأمن

مصر القومى، والخطر عليها من مدخلها الشرقى، وقــدرتها على مخالفة بريطانيا. وكانت هذه سياسة ثابتــة لمصــر، لا تتغير بتغير رؤساء الوزارات أو وزراء الخارجيــة. فبعــد سقوط الوزارة الوفدية فــى ١٩٣٧ وتعيــين وزارة جديــدة برئاسة محمد محمود لم تتغير سياسة مصر تجــاه القضــية الفلسطينية. فقد ألقى عبد الفتاح باشا يحيى وزير الخارجيــة الجديد فى الدورة الأخيرة لعصبة الأمم عام ١٩٣٨ بخطــاب يعبر عن نفس الموقف وتأييده بحجج جديــدة فيمــا يتعلــق بالطابع التوسعى للدولة المزمع إنشاؤها، وأنه لا يمكن حــل مشكلة اليهود فى العالم بخلق مشكلة أخرى، طــرد شــعب فلسطين من دياره، واغتصاب أرضه قبل أن تنهار العصــبة عام ١٩٣٩، بداية الحرب العالمية الثانية[1].

ويرى عصمت عبد المجيد أن دوره كوزير للخارجية هو تكريس البعد القومى فى الدبلوماسية المصرية الــذى لا يعكس فقط الهوية العربية وانتمائها بقدر ما يعكــس أمنهــا

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٣-٢٢٦.

القومى ومصالحها الاستراتيجية والتوافق العربـــى. ومصـــر أصل الحضارة عرفت الدبلوماسية من أقدم العصور وقادرة على التمسك بثوابتها[١].

ويمثل موضوع إسرائيل أحد المؤشرات العامة علـــى التيار الوطنى فى الثقافة السياسية للخارجية المصـــرية قبـــل الثورة وبعدها. فعندما بحث مجلس الأمن طلـــب إســـرائيل العضوية فى هيئة الأمم المتحدة امتنعت المملكة المتحدة عن التصويت فى حين أيدته الدول الأربـــع الكبـــرى الأخـــرى (أمريكا، روسيا، فرنسا، الصين) فتوفرت الســـبعة أصـــوات اللازمة. واحتج الوفد المصرى بأن القرار غير قانونى نظراً لعدم توفر شرط موافقة الأعضاء الخمسة الدائمين. ومع ذلك صدر قرار الجمعية العامة فى ١٩٤٩ بقبول إسرائيل عضواً فى المنظمة[٢]. وعندما قدمت إسرائيل شكوى ضـــد مصـــر لفرضها قيوداً على الملاحة فى قناة السويس بعـــد احـــتلال إسرائيل قرية أم الرشرش فى مارس ١٩٤٩ والتى أصبحت

(١) عصمت عبد المجيد ص ٢٤٢/٢٧٠.

(٢) د. صفاء شاكر ص ١٩٢-١٩٦/٢٠١، محمود رياض جـ١/٥٣/٢٥.

فيما بعد ميناء ايلات على خليج العقبة اتفقت مصر على دخول القوات السعودية فى أوائل ١٩٥٠ جزيرتى تيران وصنافير فى مدخل خليج العقبة فأصبح الممر داخلاً فى المياه الإقليمية العربية، سعودية أم مصرية. ومن ثم يكون لمصر حق تفتيش السفن العابرة كى لا تحمل أسلحة إلى إسرائيل بالرغم من اعتراض إسرائيل بتوقيع اتفاقية الهدنة عام ١٩٤٩ وإنهاء حالة الحرب. وحدث نفس الشىء بالنسبة للناقلات البريطانية المحملة بالبترول إلى إسرائيل.

واستمر الحال كذلك طوال الثورة المصرية على مدى نصف قرن ومازال. بل إن التحقيق فى الأسلحة الفاسدة أثناء حرب فلسطين فى ١٩٤٨ كان من أحد أسباب اندلاع الثورة فى ١٩٥٢ كما أعلن ذلك البيان الأول للثورة. واستمرت إسرائيل تهدد الأمن القومى المصرى منذ الغارة على غزة فى ١٩٥٥.وقد دخلت مصر أربعة حروب دفاعاً عن أمنها القومى فى فلسطين فى ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣. وكانت محاولات إسرائيل تحويل روافد نهر الأردن السبب الأول لسياسة مؤتمرات القمة العربية فى ١٩٦٤.

وبدل أن كانت بريطانيا نموذج دولة الاحتلال أصبحت إسرائيل تقوم بدورها وبريطانيا خلفها.

وبالرغم مما حدث فى الجمهورية الثانية من صلح منفرد بين مصر وإسرائيل منذ اتفاقيات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ واتفاقية السلام فى ١٩٧٩ إلا أن الجمهورية الثالثة عادت لكى تؤكد الثوابت فى تاريخ مصر الحديث قبل الثورة وبعدها. وانضمت الدبلوماسية المصرية إلى الدبلوماسية الفلسطينية للدفاع عن وجهة النظر الفلسطينية فى مواجهة المفاوض الإسرائيلى إيماناً بحق الشعب الفلسطينى فى تقرير المصير. ورفضت كل تجمعات إقليمية بديلة تكون إسرائيل طرفاً منها مثل المتوسطية والشرق أوسطية والمحادثات المتعددة الأطراف. وكان عبد الناصر هو الذى قدم ياسر عرفات إلى موسكو مصطحباً إياه فى زيارته عام ١٩٦٨[١].

---

(١) عمرو موسى جـ١/٣٤-٣٦، صفاء شاكر ص ٨، محمود رياض جـ١/١٧٦.

ولا يعنى العداء لإسرائيل أي عـــداء لليهوديـــة أو أى نزعة معادية للسامية بل العداء للطابع العنصرى التوســـعى وللاحتلال الاستيطانى للكيان الصهيونى. بل إن اليهود كانوا يطبعون على أوراق النقد المصرية أثناء الحـــرب عبـــارات تدعو إلى مقاطعة البضائع الألمانية(١). فاليهودى المصـــرى مصرى، واليهودى الأمريكى يهودى. رابطة الوطـــن هـــى التى تربط المصريين وليس الطائفة ورابطة الطائفة هى التى تربط يهود العالم(٢).

واستمر المد القومى العربى علـــى نحـــو رومانســـى عاطفى فى الجمهورية الأولى، وانحسر فى الثانيـــة، وعـــاد

---

(١) صليب باشا سامى ص ١٧٦.

(٢) يحكى محمود رياض فى مذكراته أنه أثناء خروجه من الأمـــم المتحـــدة جاءه شاب يصافحه متحدثاً باللغة العربية وتبين أنه يهودى أخرجه رجال الأمن فى مصر مهاجراً إلى أمريكا ويريد العودة إلى مصر لأنه مصرى وعبد الناصر رئيسه وليس ليفى أشكول. وهو أحد ضحايا السياسة وليس الدين. وحين دخل الفندق وجد أرثر جولدبرج المندوب الأمريكـــى فـــى الأمم المتحدة حياه يهودى أمريكى وشكره على تأييده لإسرائيل. وهنرى كسنجر اليهودى كان يخدم مصالح إسرائيل قبل مصالح الولايات المتحدة، محمود رياض جـ١/١٣٣-١٣٧/١٧١.

بعقل واتزان فى الثالثة. بل إن كل ما حدث من ثورات عربية إنما كان نتيجة لارتباط مصر بالعروبة ونضالها من أجل قضايا العرب. فثورة ١٩٥٢ إنما هى رد فعل على هزيمة العرب فى فلسطين فى ١٩٤٨. والعدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ إنما كان نتيجة لتأييد مصر لثورة الجزائر وتسليح جيش التحرير الوطنى. وثورة العراق فى ١٩٥٨ إنما كانت رد فعل على العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦. والوحدة المصرية السورية، تجربة الجمهورية العربية المتحدة، أول تجربة وحدوية فى تاريخ العرب الحديث ١٩٥٨-١٩٦١ إنما كانت حماية لسوريا من الوقوع فى المعسكر الشرقى والفلك السوفيتى. وثورة اليمن فى ١٩٦٤ إنما كانت رد فعل على الانفصال فى ١٩٦١، وأعلنت المساواة بين الطوائف وإلغاء الرق، والقضاء على التفرقة بين الزيود والشوافع ومنعت الاحتفاظ بالرهائن. والثورة الليبية فى ١٩٦٩ إنما كانت رد فعل على هزيمة ١٩٦٧.

لقد تأثر رئيس الجمهورية الأولى بدخول الأردن في معركة ١٩٦٧ فضاعت منه الضفة. وتوفى بعد مذابح أيلول الأسود إنقاذاً للثورة الفلسطينية. وأجل الصراع بين الدول العربية التقدمية والدول الرجعية إلى ما بعد إزالة آثار العدوان.

وظهر التضامن العربى فى الجمهورية الثانية أثناء حرب أكتوبر التى أعدت لها الجمهورية الأولى. وأرسلت قوات عربية من العراق والمغرب والسودان والكويت وتونس والجزائر وليبيا. وكاد الأردن يدخل الحرب بمجرد وصول الجيش إلى المضايق فى سيناء. وتم حظر النفط وهو يدخل لأول مرة كسلاح استراتيجى فى المعركة.

وفى الجمهورية الثالثة بدأ رأب الصدع لما حدث من تفكك عربى بعد زيارة رئيس الجمهورية الثانية للقدس فى نوفمبر ١٩٧٧ وبعد غزو العراق للكويت فى أغسطس ١٩٩٠ ونشط وزراء الخارجية فى المصالحة السودانية ورفع الحصار عن الشعب العراقى وليبيا وتحقيق المصالحة بين

السلطة الوطنية الفلسطينية وسوريا وانسحاب إسرائيل مــن جنوب لبنان والدعوة إلى تطبيق قرارات الشــرعية الدوليــة على كل الجبهات العربية.

ونظراً لأن الإطار الاسلامى لم يكن ضــمن الــدوائر الثقافية الثلاث للثورة المصرية لظــروف تكــوين الضــباط الأحرار فى عدة روافد ثقافية وطنية فى الغالب وماركســية وإسلامية فى الطرفين وللصراع بين الإخوان والثورة منــذ ١٩٥٤ وللخوف من مبدأ تصدير الثورة بعد اندلاع الثــورة الإسلامية فى إيران فــى ١٩٧٩ وبعــد اشــتداد الحركــات الأصولية منذ مقتل رئيس الجمهوريــة الثانيــة فــى ١٩٨١ واستمرار قرار حل الإخوان فى ١٩٥٤ ورفض إقامــة أى حزب أو تنظيم إسلامى جديــد حتــى ولــو قبــل النظــام الديمقراطى ونبذ العنف، كان التمثيل الإسلامى فــى مصــر ضعيفاً باستثناء تمثيل تركيا وإيران ثم أفغانستان. فكان ممثل تركيا يرفض أن يعامل مثل معاملة باقى الدبلوماسيين للتاريخ المشترك والمصاهرة بين العائلتين المالكتين. وكان ممثلهــا يطلب المزيد من الأولوية فى البروتوكول. وأيــدت مصــر

انضمام تركيا عضواً فى مجلس الأمن عام ١٩٥٠ مقابل تأييد تركيا لمصر فى عضوية المجلس الاقتصادى الاجتماعى. وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢ كان السفير التركى مرتبطاً بالأسرة المالكة المصرية فتحفظ تجاه الثورة ووصف مصر بأنها بلد قذر، وأقام حفلاً لم يدع إليه واحداً من المصريين فطلبت مصر من تركيا استدعائه ثم طرده عبد الناصر.

وكانت صورة ممثل أفغانستان فى ١٩٣٩ أنه تقليدى ومتعصب ورجعى بعكس ممثل السعودية الذى كان أقل تعصباً للوهابين. وظلت مصر فى علاقة طيبة بين باكستان وأفغانستان فى صراعهما على نجتوشتان ووقفت على الحياد. كما دافعت مصر عن استقلال إندونيسيا فى مجلس الأمن مما دعى بريطانيا إلى اتهام وفد مصر بأنه عدو لانجلترا. وكان الوفد المصرى قد رفض سحب طلب النظر فى المشكلة الإندونيسية برئاسة عبد الحميد بدوى باشا[١].

(١) صفاء شاكر ص ٣٠٩/١٩١-١٨٠/٣١٠-١٨١.

أما بالنسبة لإيران فقد بدأ التمثيل الشرقى فى مصــر مقتصراً على فارس قبيل إعلان الاستقلال. ثــم زاد ليضــم أفغانستان والعراق. أما تمثيل أوربا الشرقية فكــان بســبب تركيا مما يدل على غياب سياسة شرقية لمصــر باســتثناء الإسلام والمصاهرة والعلاقات التاريخية بالرغم من اســتياء الدبلوماسيين من الذهاب إلى إيران التى لا يصــل مســتوى الحياة فيها إلى مستوى ترف التمثيل فى أوربا[(١)] وبالرغم من أن وزير خارجية إيران كان وثيق الصلة بالحكومة الأمريكية أيام الشاه إلا أنه كان ينصح الخارجية المصرية بالرغم مــن عداء الجمهورية الأولى له. ومازالت الخارجيــة المصــرية حتى الآن تولى موضوع الجزر فى الخليج أهمية خاصة من أجل تسوية سلمية لها تعيدها إلى الإمارات العربية المتحــدة. إن حسن الجوار بين إيران وأشقائها العرب يقتضى منها حل مشكلة الجزر العربية فى الخليج كمبادرة طيبة. تجمع بــين إيران والعالم العربى وشائج تاريخية معروفة تقتضى تسوية مشكلة الجزر العربية واحترام سيادة دولة الإمارات العربيــة

---

(١) يونان لبيب رزق ص ١٤٦-١٤٧/١٧٨.

المتحدة تحقيقاً للاستقرار وإسهاماً فى الدفع نحـــو علاقـــات عربية إيرانية سوية(١). إن إيران دولة شقيقة وليست دولـــة عدوة. تختلف مصر والعرب مع سياستها. هى دولـــة علـــى تخوم العالم العربى فى الشرق الأوسط بالمعنى الواسع. فهى جزء من الأمن الإقليمى مع مصر؛ ولكنهـــا خـــارج الأمـــن العربى لأنها مثل تركيا ليست من الأمة العربية. وهى نظرة ضيقة للقومية العربية تقصرها على العرق ولا تمـــدها إلـــى الثقافة(٢).

وبالرغم من الصراع بـــين الإخـــوان والثـــورة فـــى الجمهورية الأولى، والتنـــاقض بـــين الجماعـــة الإســـلامية والجمهورية الثانية بعد كامب ديفيـــد فـــى ١٩٧٨ ومعاهـــدة السلام فى ١٩٧٩ بعد أن استعملها النظام السياسى منذ أوائل

---

(١) محمود رياض جـ١/٣٤٢ وأيضاً عمرو موسى، خطاب فـــى الـــدورة العامة للأمم المتحدة ١٩٩٦/٩/٢٤ جـ٣/٦٧. التحولات فـــى المنطقـــة العربية الإسلامية، عمرو موسى جـــ٤/١١٦/٨٦، مركـــز الدراســـات الاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٤/١١/٣. خطاب فى الدورة الخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة ١٩٩٥/١٠/٣ عمرو موسى جـ٣/٨٧.

(٢) عمرو موسى: خطاب أمام مجلس الشورى ١٩٩٤/٣/٢٣ جـ١/٤٦.

السبعينيات ضد خصومه السياسيين المشتركين، الناصـــريين والماركسيين والوفد بتهمة القوميـــة والإلحـــاد والعلمانيـــة، ونقلاب الجماعة عليه، وتصفية رئيس النظام فـــى أكتـــوبر ١٩٨١، واستمرار الخلاف بين الحركة الإسلامية ممثلة فـــى جماعة الجهاد والجمهورية الثالثة إلا أن الصحوة الإســـلامية التى أصبحت موضوعاً للصحافة العالمية والمنظمات الدولية. ركزت الخارجية المصرية فى الجمهوريـــة الثالثـــة علـــى الظاهرة الإسلامية دفاعاً عن الإسلام حضارة وعلماً وحواراً، وسلاماً وتسامحاً، وقيماً وأخلاقاً.

فصراع الحضارات غريب على الإســـلام، ونموذجـــه لقاء الحضارات. فقد التقت الحضارة الإسلامية القديمة مـــع الحضارات السابقة عليها يونانية ورومانية غرباً، وفارســـية وهندية شرقاً ولم تصارعها بل تفاعلـــت معهـــا. وفلاســـفة الإسلام مثل الفارابى وابن سينا وابن رشـــد وابـــن خلـــدون نماذج على ذلك فى نموذج إنسانى واحد يقوم علـــى العقـــل والعلم. وقد كان الإسلام النموذج الحضارى وراء النهضـــة الغربية فى العصور الحديثة، "ولو أنهم آمنوا واتقوا لفتحنـــا

عليهم بركات السماء والأرض"[1].

والإسلام دين العلم والتقنية قبل الحضارة الغربية. فقد بدأ الوحى الكريم بسورة "اقرأ". وفصّل القرآن العظيم عملية الخلق تفصيلاً دقيقاً. وتحدثت آيات الذكر الحكيم عن الشمس والقمر وأسرار الكون. فتح القرآن أبواب الفكر والعلم علـــى الأرض وفى البحر والجو والفضاء، ولكن المسلمين لم يبنوا عليها كما ينبغى، ولم يطلقوا عقال فكرهم. واكتفــوا بترديـــد أمجاد الأولية والإعجاب بمنجزات الآخـــرين. ولمـــا كـــان الإسلام دين الأمس واليوم والغد وليس دين الأمس فقط كان من الضرورى صياغة إطار فكرى إسلامى يستشرق آفـــاق المستقبل، ويستند إلى كتاب الله وسنة النبى إلى صحيح الدين وثرى الفكر إلى عمق العلم ومنطق الأمور. فالدين ليس سبباً للتخلف. ونموذج الإسلام العلم بـــنص الكتـــاب ﴿**والشـــمس**

---

(١) عمرو موسى جـــ٤/١٣٧-٣٦/١٣٨ القمة الاستثنائية فى إســـلام أبـــاد ١٩٩٧/٣/٢٣ الجلسة الختامية للمؤتمر الدولى للسكان والتنمية، القـــاهرة ١٩٩٤/٩/١٣ جـــ٤/٧٢، المناقشة العامة للجمعية العامة للأمم المتحـــدة فى دورتها التاسعة والأربعين، نيويورك ١٩٩٤/٩/٣٠ جـــ٤/٧٧.

تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قـــدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القــديم. لا الشـــمس ينبغـــى أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار، وكل فى فلك يسبحون﴾.
والحضارة الغربية حضارة علم مثل الحضـــارة الإســـلامية وتالية لها. فالإسلام ليس عـــدواً للحضـــارة ولا هـــو عـــدو للغرب، ولا الغرب عدو له بعد سقوط الشيوعية يؤدى إلـــى حرق بيوت الأتراك فى ألمانيا واشـــتعال حـــروب صـــليبية جديدة. إن الإسلام يعترف بتعدد الثقافات ووحدة الحضـــارة الإنسانية. فالتباين الثقافى ليس سلباً بل إيجاباً. ومن هنا أتت ضرورة احترام الديانات السماوية والتصرف فى نطاقها وما تنادى به من فضائل من أجل تنظيم الحياة على الأرض وفى موضوع المرأة وقضية الإجهاض يتم الالتـــزام بنصـــوص الشريعة الإسلامية والقانون.

ويأخذ موضوع العنف والإرهاب جـــزءاً هامـــاً مـــن خطب وبيانات وزير الخارجية فى الجمهورية الثالثـــة فهـــو الموضوع المثار على الصـــعيد العـــالمى وبـــنفس طريقـــة المؤسسة الدينية للوعظ الداخلى. فقـــد آثـــار جورباتشـــوف

موضوع الأصولية الإسلامية فى أفغانستان والعوامل التـــى تقف وراء هذه الظاهرة، وأبدى تخوفه من مخاطر انتشارها فى بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتى. فأكـــد لـــه وزيـــر الخارجية آنذاك أن الإسلام دين تسامح، لا يعرف التطـــرف، وأن الحركات الأصولية ذات طبيعة سياسية فـــى ظـــروف معينة(١).

ويستمر وزراء الخارجية فى هـــذا الخطـــاب الـــدينى الرسمى فى المناسبات الدينية خاصة المؤتمرات الإســـلامية، مع بيان أن الإرهاب ظاهرة عامة لدى كل الشعوب ولـــيس خاصاً بمنطقة جغرافية بعينها أو بثقافة دون غيرها. فلـــيس من الحكمة ربط الإسلام بالتطرف وإظهاره باعتباره مرادفـــاً له. الإسلام كعقيدة دين سمح يقدر قيمة الإنسان، والإرهـــاب من جماعات متطرفة منحرفة ضالة تتخفـــى تحـــت عبـــاءة الدين. فمن الأكاذيب على الإسلام ربطه بالعنف والتعصـــب وبيان تعارضه مع المدنية والديمقراطية وحقـــوق الإنســـان.

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ٢٢٤.

ويستشهد بعديد من آيات القرآن والإنجيل مثل "بارك الله فى صانعى السلام". ومن ثم يجب تصحيح صورة الإسلام على المستوى العالمى دون استغلال الدين الحنيف لتحقيق مصالح فئة تشوه صورته أو أن يقف آخرون منه موقف العداء[١].

والإرهاب لا يتوجه فقط إلى الخارج بل إلى الداخل أيضاً فى صيغة قتل الأبرياء مما يشوه صورة الإسلام فى الخارج. والطرح الصحيح لتعاليم الإسلام لمواجهة تحديات العالم الإسلامى هو بيان صورة الإسلام فى أعين العالم بتحديات العالم الإسلامى من داخله، وضحاياه المسلمون. والإسلام يطالب بالحوار والجدل بالحسنى ﴿**وجادلهم بالتى هى أحسن**﴾. ويدعو إلى الاخوة ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾. ويحرم إزهاق الروح ﴿**ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق**﴾، ويدعو إلى السلام "إن الله يدعو إلى دار السلام".

---

(١) عمرو موسى: الدورة الخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة ١٩٩٥/١٠/٣ جـ٩٢/٣. العشاء السنوى لمؤتمر برلين الصحفى، برلين ١٩٩٧/١٢/١٧ جـ١٥٥/٤. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٩٥/١١/١٢ جـ١٢٧/٣.

والبداية من الداخل قبل الخارج ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾. فى أفغانستان يقتل المسلمون بعضهم بعضاً وكذلك فى الصومال ودون الإشارة إلى الجزائر، والشريعة منهم براء. ولا حل أمام الدول الإسلامية إلا حل الخلافات بينهم سلماً بمزيد من التنسيق والتعاون على حسن الجوار والتاريخ المشترك. "فهل تستطيع الأمة الإسلامية مواجهة التحديات؟"[١].

ويدخل وزراء الخارجية فى الجمهورية الثالثة الإسلام فى موضوع القدس. الأول يدافع عن رئيس الجمهورية الثانية فى زيارته للقدس ويعتبر أن عدم خروج مظاهرات فى المساجد يوم الجمعة التالية للزيارة مؤشراً على قبول الناس لها "اليوم الخميس، وغداً الجمعة وستكون صلاة الجمعة فى المساجد المصرية المقياس الدقيق لرد فعل الرأي العام المصرى. لو حدث شئ بعد الصلاة ضد هذه الخطوة يكون السادات على خطأ. ولو مرت صلاة الجمعة بسلام

(١) عمرو موسى جـ٤/٣٦-٣٧. الدورة الثانية لمؤتمر القمة الإسلامى، دورة عزة وحوار ومشاركة، طهران ١٩٩٩/١٢/٩.

يكون الرأى العام فى مصر غير رافض للسلام". وهو مؤشر غير صحيح لأن الناس كانوا تحت تأثير الصدمة وفى نشوة ليلة العرس خاصة وأن الاحتفالية جزء من سلوكه اليـــومى. وبعد أن أفاق تظاهر من أجل القدس. كما حمـــل المصــــلون رئيس الجمهورية الأولى على الأعناق فـــى الأزهـــر أثنـــاء العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦ وهو يخطب "سنقاتل، كتب علينا القتال ولم يكتب علينا الاستسلام". والثانى يعتبر القدس قلـــب العالم الاسلامى وأن تحريرها واجب شرعى بنص القـــرآن ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وأن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنـــا الله. ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لهدمت صوامع وبيـــع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً. ولينصـــرن الله من ينصره، إن الله لقوى عزيز**﴾[١].

إذا كانت فلسفة الثورة فى الجمهورية الأولى هى التى نظرت للدوائر الثقافية الثلاث للتحرك المصرى فإن مبـــادئ

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ١٥١. عمرو موسى جـ٤/١٣٧-١٣٨.

الثورة الستة: القضاء على الاستعمار، القضاء على الإقطاع، القضاء على رأس المال، العدالة الاجتماعية، تكوين جيش قوى، وتأسيس حياة ديمقراطية سليمة قد فتحت الباب إلى الالتحام بقضايا العالم الثالث، وما عرف فى الستينات باسم عدم الانحياز، والحياد الإيجابى، ودول القارات الثلاث فقد أدت ثقافة الاستقلال الوطنى إلى حركات التحرر الوطنى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مع ربط الاستقلال بالتقدم، والتحرر بالعدالة الاجتماعية. فقد بدأت حركة عدم الانحياز من باندونج فى ١٩٥٥ إلى بلجراد فى ١٩٦١ إلى القاهرة فى ١٩٦٤. وكان تيتو من الناصحين لمصر عبر نضالها الوطنى الطويل خاصة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ سواء بضرورة الحل الشامل وليس المنفرد، وأن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، وبطبيعة العلاقة مع الاتحاد السوفيتى، صديق فى الخارج عدو فى الداخل[١].

وبدأت حركات التحرر فى أفريقيا بمساعدة مصر،

---

(١) محمود رياض جـ١/١٨/٣٣٢ جـ٢/٩١.

وفتحت لها مكاتب وفروع فى القاهرة. وكانت من مؤسسى "منظمة الوحدة الأفريقية" حتى أنشأت مصر أخيراً دول "الكوميسا" مع أفريقيا فى يونيو ١٩٩٨ ومجموعة الخمسة عشر مع أفريقيا وآسيا. وكانت أفريقيا ظهيراً لمصر فى معركتها ضد الصهيونية قبل أن تعترف مصر بالكيان الصهيونى وتتبعها الدول الأفريقية(١).

واستطاعت مصر التعامل مع المعسكرين الشرقى والغربى فى عصر الحرب الباردة. كانت الثورة فى بدايتها اقرب إلى التعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية ثم تحولت تدريجياً إلى العداوة لها وبداية الصداقة مع الاتحاد السوفيتى ودول أوربا الشرقية والصين بعد أن سحبت أمريكا عرضها لتمويل السد العالى ومحاولات إدخال المنطقة فى عديد من الأحلاف، حلف بغداد أو الحلف الاسلامى. وإذا كانت أمريكا قد وقفت ضد العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ فإن ذلك كان من أجل وراثة النفوذ التقليدى لبريطانيا وفرنسا فى

---

(١) وذلك تصديقاً للشاعر العربى:

إذا كان رب البيت بالدف ضارباً ∴ فشيمة أهل البيت كلهم الرقص.

العالم العربى، وتؤيد إسرائيل ربيبة أمريكا على عدوان ١٩٦٧ وفى كل مباحثات السلام. وقد اضطرت مصر إلى مزيد من التعاون مع الاتحاد السوفيتى فى التصنيع منذ توريد صفقات السلاح فى ١٩٥٥ واستمرار المد بالسلاح بعد عدوان ١٩٥٦ وبعد عدوان ١٩٦٧ وأثناء حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠، حرب الثلاث سنوات حتى حرب أكتوبر ١٩٧٣ قبل أن تبدأ الجمهورية الثانية بالتحول عن الاتحاد السوفيتى، وقفة مع الصديق، وتنويع مصادر السلاح، واعتبار أن ٩٩% من أوراق اللعبة فى يد أمريكا، وإلغاء الإرادة الوطنية المستقلة والتوازن الدولى(١).

ومن الإنجازات الكبرى فى السياسة الخارجية المصرية فى منتصف السبعينات إقامة علاقات وثيقة مع دول أوربا الغربية وإقناعها بضرورة إقامة دور نشط فى عملية السلام فى الشرق الأوسط وان تقدم اقتراحاتها الخاصة بدلاً من احتكار أمريكا لمشاريع السلام وإطلاق يدها فى المنطقة.

---

(١) محمود رياض جـ١/٢٩/٣١/٥٧/٦٨/١٨٦.

وكانت البداية بفرنسا فى عهد ديجول الــذى أدان العــدوان الاسرائيلى حتى شيراك[١].

رابعا: الدوائر الساسة للخارجية المصرية.

وتعنى الدوائر السياسية مجالات التحــرك للخارجيــة المصرية وتفاعلها مع باقى مؤسسات الدولة تناغماً كما هــو الحال فى الجمهوريتين الأولى والثالثة أو تنــافراً كمــا هــو الحال فى الجمهورية الثانية. فالخارجية لا تعمل بمفردهــا. إنما هى جهاز تنفيذى للسياسات التى يصنعها الرئيس، أعلى سلطة تنفيذية فى البلاد. لذلك يمكن التفرقــة بــين الثوابــت الدائمة فى الثقافة السياسية والمنافع العاجلة للرياســة. فــإذا اتفقت مؤسسات السياسة الخارجية خاصة الرياسة والخارجية على الثوابت حدث وفاق بين الرياســة والخارجيــة وهــو الأغلب فى الجمهــوريتين الأولــى والثالثــة. وإذا اختلفتــا أصبحت الخارجية هى الممثلة للثوابت والرياسة هى المدافعة

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٧٩-١٨٤.

عن المنافع العاجلة، وهو الأغلب فى الجمهورية الثانية. فالرياسة والخارجية هما أهم عنصرين فاعلين فى رسم السياسة الخارجية تخطيطاً وتنفيذاً.

ثالثاً هناك أيضاً المؤسسة العسكرية التى تقوم بتدعيم الثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية والرياسة فى آن واحد طبقاً للدستور وكحق شرعى من مكتسبات ثورة يوليو ١٩٥٢. الجيش هو الحارس على مصالح الشعب ومكاسبه الاشتراكية. هو المسئول أولاً وأخيراً عن قرارات الرياسة فى النصر وفى الهزيمة، فى الحرب وفى السلم. هو المسئول عن هزيمة ١٩٤٨ وعدوان ١٩٥٦ وهزيمة ١٩٦٧. كما أنه يرجع إليه الفضل فى التوجه إلى قصر عابدين بقيادة ناظر الجهادية أحمد عرابى فى ١٨٨٢ دفاعاً عن حقوق الشعب والثوابت الوطنية. وهو الذى قاد حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠. وهو الذى انتصر فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ بعد ضغوطه على الرياسة لاسترداد كرامة الجيش والوطن، فإذا ما حدث صراع بين الرياسة والجيش كما حدث فى انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ كسبت الرياسة نظراً لأن الرئيس هو القائد

الأعلى للقوات المسلحة، ونظراً لما يعرف عن الجيش بعدم تدخله فى السياسة تدخلاً مباشراً بالرغم من ازدياد الأثر العسكرى فى الحياة المصرية بعد الثورة.

رابعاً هناك الرأى العام الممثل فى مظاهرات الطلاب والانتفاضات الشعبية مثل مارس ١٩٦٨ ضد ما يسمى بأحكام الطيران ومظاهرات ميدان التحرير واعتصام الطلاب فى ١٩٧١-١٩٧٢ التى عجلت بحرب أكتوبر بعد أن كان معداً لها عام ١٩٧١ عام الحسم، والانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧ التى عجلت بزيارة القدس فى نوفمبر من نفس العام لإيجاد أحلاف خارجية للنظام فى إسرائيل وأمريكا بعد أن فقد شرعيته الداخلية بسبب التحول عن الخط الاشتراكى إلى الانفتاح، ومظاهرات الطلاب ضد العدوان الأمريكى على العراق فى يناير ١٩٩١ وتكرار العدوان فى ١٩٩٨، وحرق المسجد الأقصى، وضرب المفاعل النووى العراقى، وخطف الطائرة المصرية، وغزو جنوب لبنان وحصار بيروت ولتأييد الانتفاضتين، الأولى والثانية.

خامساً هناك المؤسسات الدستورية مثـــل الأحـــزاب، الحزب الحاكم أو أحـــزاب المعارضـــة، ومجلســـا الشـــعب والشورى، والقضاء. وهى الدائرة الأقل تأثير وتفاعلاً مـــن دوائر السياسة الخارجية لمصر.

وهناك ثلاثة نماذج فى علاقة الرياســـة بالخارجيـــة. الأول الاتفاق بين الاثنين نظريـــاً وعملياً كما كان الحال فى الجمهورية الأولى. والثـــانى الاخـــتلاف والتعـــارض بـــل والتناقض بين الرياسة والخارجية وهو ما كان ســـائداً فـــى الجمهورية الثانية خاصة بعد زيـــارة القـــدس فـــى نـــوفمبر ١٩٧٧، مما أدى إلى استقالة ثلاث وزراء للخارجية. والثالث التكامل التناغم والتوافق والترشيد والتشاور والتنـــوع بـــين الرياسة والخارجية فى الجمهورية الثالثة يجمع بين الاتفـــاق والاختلاف دون التماهى المطلق أو التناقض المدمر.

١- **الرياسة.** وهى المؤسسة المركزية الأولى التى تتم فيها صـــياغة السياســـات الخارجيـــة المصـــرية، ثوابتهـــا

ومتغيراتها سواء بالاشتراك مع باقى أجهزة التخطيط فى الدولة ومراكز إصدار القرار كما هو الحال فى الجمهوريتين الأولى والثالثة أو على انفراد ودون استشارة كما هو الحال فى الجمهورية الثانية منذ زيارة القدس والصلح المنفرد مع إسرائيل. فمصر نظام سياسى ودولة مركزية، يحكمها الاستبداد الشرقى، نموذج محمد على وعبد الناصر فى مصر الحديثة حتى لقد أطلق رئيس الجمهورية الثانية على نفسه لقب "آخر فراعنة مصر". ولم تكتف زوجته بلقب السيدة الأولى بل أضافت "ملكة مصر" أو "كيلوباترا " فى أحلام اليقظة(١). الرياسة هى التى ترسم السياسات الخارجية أولاً نظراً لما يتمتع به النظام الرياسى فى مصر من سلطات. والوزارة مسئولة أمام الرئيس وليست أمام البرلمان. السياسة

(١) وقد ذكر القرآن مصر فى خمس آيات أنها بلد الاستقرار والسكن، وبلد الأمان، وبلد الكرم والسخاء، وبلد الزرع والنماء، وفى الخامسة بلد الطغيان "ونادى فرعون فى قومه قال يا قوم أليس لى ملك مصر، وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون". الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص١٦٨-١٧٠.

الخارجية هى التى يضعها الرئيس، والخارجية هى المنفذة لها مثل باقى الوزارات ومؤسسات الدولة.

كانت الرياسة والخارجية فى تآلف وتناغم فى الجمهورية الأولى. تحكمهما معاً الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية. وعلى الرغم مما يقال عنها من تسلط رياسى إلا أن الرياسة كانت تستشير فى قراراتها الحاسمة مثل تأميم القناة، والوحدة المصرية السورية، ومساندة الثورة اليمنية، وحرب ١٩٦٧عندما أخبره وزير الدفاع أنه جاهز للمعركة فى العبارة الشهيرة "برقبتى يا ريس"، وفى تجاوز الصراع الأردنى الفلسطينى فى أزمة أيلول الأسود.

كانت الرياسة فى الجمهورية الأولى تستشير الخارجية، ووزير الخارجية يستشير لجان التخطيط والإدارات القانونية. فقد طلب محمود رياض من لجنة التخطيط بالخارجية إعداد دراسة عن الوعود الأمريكية خلال أربع سنوات قبل قبول الرياسة مبادرة روجرز وكيف أنها لم تنفذ. كما طلب الوزير أثناء اجتماعه بجروميكو من الإدارة

القانونية بالخارجية دراسة عاجلة عن معاهدات الصداقة التى عقدتها مصر مع دول العالم وكيف أنها مجرد عموميات ولا توجد آليات لتنفيذها. كان عبـد الناصـر يستشـير وزيـر الخارجية فى الرسائل التى كانت ترسـلها إليـه الولايـات المتحدة الأمريكية. واستمرار ضخ البترول بعد ١٩٦٧ كـان باتفاق الرئيس ووزير الخارجية من أجل التنمية والتسـليح. وفى السنوات الأولى للجمهورية الثانيـة اسـتمرت سياسـة التشاور بين الرياسة والخارجية. فقد طلب الرئيس من وزير الخارجية رياض إعداد البيان السياسى عند وفاة عبد الناصر لمناقشته[١]. وكانت هناك ضغوط شديدة على عبـد الناصـر لقبول صلح منفرد مـع إسرائيل وكان يقول دائمـاً: ليسـت المشكلة سيناء التى يمكن استردادها فى أربع وعشرين ساعة بل فى الضفة الغربية والقطاع ومرتفعات الجولان.

وفى الجمهورية الثانية بدأ الخلاف بين الرياسة وباقى مؤسسات الدولة مثل الخارجية والجيش والحـزب والـرأى

(١) محمـود ريـاض جـ١/٢٩٢/٣٤٥/٣٦٠ جـ٢/١١٦-١٦٧/٣٠١/٣١٥/٣١٩.

العام. وربما تم اختيار الرئيس لنائبه نظراً لأنه لا يمثل شيئاً ولا رأياً، اختيار النقيض للنقيض. وربما عرف عنه الرئيس الراحل علاقته بالغرب وأنه قادر على الاستمرار فى مبادرة روجرز. بدأ الخلاف فى انقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ حيث قضت الرياسة على الجيش والحزب والإعلام. واستمر قبل حرب أكتوبر وأثنائها وبعدها، أهداف الحرب التحرير كما تريدها الخارجية والجيش والحزب والرأى العام أم التحريك كما تريدها أمريكا والرياسة، ومعها فى تغيير خطة العبور والتوقف قبل المضايق وعبور إحدى الفرق الاحتياطية فبقى ظهر الجيش الثالث مكشوفاً، والصلح المنفرد، والتوجه نحو الغرب.

وإذا كان الاختيار السياسى أو الأيديولوجية السياسية هى التى جمعت بين الرياسة والخارجية فى الجمهورية الأولى فإن العامل الشخصى فى الرياسة ودفاع الخارجية عن الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية هى التى أدت إلى الصراع بينهما لدرجة القطيعة واستقالة ثلاث وزراء للخارجية وإقالة رئيس الأركان. ولا يقتصر دور العامل

الشخصى على الرئيس وحده بل أيضــاً فــى الــوزير. ولا يقتصر على مصر وحدها بل فى عديد من الدول الأخــرى مثل شخصية كارتر، وشخصية كسنجر وشخصيــة بيجــين. ولا يعنى ذلك رد الثقافة السياسية للرياسة إلى عامل واحــد، شخصية الرئيس بل هناك الأيديولوجية السياسية التى يتبناها صراحة أو ضمناً، علناً أو سراً، والواقع السياســى المتغيــر الذى يعيش فيه. والمعروف أن الرئيس لــم يكــن ذا ثقافــة عميقة. فكره يتحدد بشخصه. ولا تتجاوز ثقافة أفلام رعــاة البقر والروايات البوليسية. فحقوق الإنسان لديه عندما يقبض الشريف على المجرم فيذكره المجرم بحقوقه[1].

ويمكن التعرف على سبعة مفاتيح فى شخصية الرئيس فى الجمهورية الثانية هى أحد الأسباب الرئيسية كما أدركهــا وزراء الخارجية فى وقوع التناقض بين الرياسة والخارجية:

أ- **الفردية.** وهى وراء الانفراد بالقرارات فى الحرب والسلم دون استشارة الخارجية أو أحد مــن معاونيــه. فقــد

---

(١) محمد إبراهيم كامل ص١٩٥.

توقف الرئيس عن الاتصال بالخارجيــة (ريــاض) ووزارة الدفاع (فوزى). كانت له قناعاته الخاصة غير قناعات عبــد الناصر "ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بــالقوة". وبــدأ ينــاقش قناعاته مع الولايات المتحدة الأمريكية مباشرة بعيــداً عــن الوزراء المختصين. ولم يناقش موضــوع إلغــاء معاهــدة الصداقة المصرية السوفيتية مع أحد إلا مع إسماعيل فهمــى بعد أن شعر أنه يريد أيضاً "وقفة مع الصديق". ولم يخطــر وزير الخارجية رياض بمبادرة فتح قناة السويس قبل إعلانها فى حين أخطر وزير الخارجية روجرز باســتعداده لقبــول الحل الجزئى المؤقت مما أحدث تعارضــاً بــين الخارجيــة والرياسة شعرت به أمريكا على الفور ولعب كسنجر عليها. وفى اللقاء الصاخب بين الرئيس ووزير خارجيتــه محمــد إبراهيم كامل قبل الاستقالة قال الرئيس: لقد اســتمعت إليــك كما رأيت دون مقاطعة حتى لا يقول أحد أننى لم استمع ولا أقرأ كما يشيعون عنى. ولكن أعلم أن كل ما قلته لى قد دخل من أذنى اليمنى وخرج من أذنى اليسرى. إنكــم فــى وزارة الخارجية تظنون أنكم تفهمون فى السياسة ولكنكم لا تفهمون

شيئاً على الإطلاق. ولن أعير كلامكم أو مذكراتكم أى التفات بعد ذلك. إننى رجل أعمل وفقاً لاستراتيجية عليا لا تستطيعون إدراكها فى فهمها. ولست فى حاجة إلى تقاريركم السوفسطائية الهائفة. إن الوزير يسب أمامى اليوم الرئيس كارتر وهو الكارت الرئيسى الذى أحوزه لإقامة السلام الشامل. إن محمد حسنين هيكل قريبك يهاجمنى فى كل مكان ويتآمر على لقلب نظام الحكم. وأنا لا أبالى بما ينشره من أكاذيب وسخافات بدافع الحقد الأسود. ولن أسكت عليه فى النهاية، وسأقطع رقبته. تفضل الآن بالانصراف. ولا تعودوا لتتعبوا رأسى وتضيعوا وقتى بأسانيدكم القانونية الفارغة. يظننى وزير الخارجية أننى أهبل. سأوقع على أى شئ يقترحه الرئيس الأمريكى كارتر دون أن أقرأه[1]. تجاوز الدبلوماسية وقال لوزير خارجيته "أنت فاكر نفسك دبلوماسى ياسى محمد"؟ وقد تصل الفردية إلى حد النرجسية. فقد كان الرئيس مشغوفاً بالطعام، يعتبر نفسه أشيك رجل فى العالم.

(١) محمود رياض جـ٢/٣٥٦-٣٥٧ جـ١/٣٢٨/٣٧٢، إسماعيل فهمى ص٢٦١، محمد إبراهيم كامل ص٦٠٨/٥٧٥/٥٨١/١٧٢.

يكتب البحث عن الذات، والسيرة الذاتية نرجسية أدبية، الذات تحول نفسها إلى موضوع هو نفسه ذات. فهو إما لا يفهم أو يفهم ويدعى أنه لم يفهم أو لا يستوعب أو يركز على ذاته ولا يستمع للآخرين.

وقد شعر كسنجر بهذه الخاصية فلعب لعبته لحسابه وحساب إسرائيل وبطريقته ودون إخطار الخارجية الأمريكية، والاتصال بالرئيس مباشرة. وتآمر كسنجر فى الاتصال بصديقه السادات مباشرة وطبع القبلات العربية شاعراً بحرج لأنه يهودى يتناول الصراع العربى الإسرائيلى. لذلك كان يعلن أنه يهودى ولكنه غير صهيونى. وكل اتصالاته بالرئيس مباشرة كانت لخدمة مصالح الكيان الصهيونى. كانت الاتصالات مباشرة على مستوى الرؤساء وزراء الخارجية أو مع المخابرات المركزية الأمريكية. فألغى وزارة الخارجية، وطلب من أمريكا نفس الشىء للانفراد بالرأى دون مستشاريه.

لا يقرأ التقارير ويرى أن قراءة التقارير هى السبب

فى موت عبد الناصر. وهو الذى أمر بعملية اقتحام قبـــرص بعد عملية اغتيال يوسف السباعى وفقدان ثمانية عشر ضابطاً مصرياً والطائرة تقليداً لعملية عنتيبى التى قامت بها إسرائيل لإنقاذ الرهائن. لم يفكر فى منظمة التحرير كممثل شـــرعى وحيد للشعب الفلسطينى وأراد التفاوض نيابة عنهم.

ب- **البطولة.** وهى سمة طبيعية للفردية خاصة وأنهـــا رد فعل على بطولة رئيس الجمهورية الأولى، غيـــرة منـــه وتشبهاً به. حارب بروح عبد الناصر، وانهزم بروحه. فقـــد كان الخوف من الحرب فى عظامه كمـــا صـــرح صـــديقه كسنجر[١]. كما صرح جوزيف سيسكو انه يريد أن يجعل من السادات بطلاً. يلعـــب دور الرجـــل الكبيـــر الـــذى يرســـم الاستراتيجيات الكبرى ولا يشغل نفسه بالتفاصيل. يتطلع إلى الماضى والمستقبل دون أن ينظر إلى الحاضـــر. يريـــد أن يدخل التاريخ وأن يدخل وزيـــر خارجيتـــه معـــه. تخطـــى

---

(١) إســـماعيل فهمـــى ص٢٩، محمـــود ريـــاض جـــ١/٣٧٣-٣٧٧ جـ٢/٤٠٨/٤٤٧، محمد إبـــراهيم كامـــل ص٤٣/٥١/٤٣٥/١٦/١٩٩-١٣٣/٢١٠.

المؤسسات كلها، وتحولت الفردية إلى بطولة تشـــبهاً بعبـــد الناصر. بل أنه هو الذى كون الضباط الأحرار وكان عبـــد الناصر من أعضاء خليته. استهوته شخصيات أحمد عرابـــى ومصطفى كمال أتاتورك وأنور باشا الذى سمى على اســـمه وهتلر.

جــ- التمثيل. وكما تؤدى الفردية إلى البطولة تحتاج البطولة إلى تأليف وتمثيل وإخراج وإبداع فنى وإثارة الخيال وجذب الأنظار، والحبكة المسرحية، والعقدة والحـــل. كـــان يخترع قصصاً ويمطها حتى تصبح بعيدة عن الحقيقة اعتماداً على المناسبة أو المستمعين خاصة بالنسبة لرحلـــة القـــدس خشية أن يقال كيف تمت بالفعل ومـــدى التنـــازلات فيهـــا. فالخيال أرحب من الواقع، والشعر أقرب إلـــى القلـــب مـــن السياسة، مع أن الحقائق حقائق، ولا يمكن حفظها سراً إلـــى الأبد. وكان من ضمن حركات المثل حزم الحقائب وتجهيـــز الطائرة والتهديد بالعودة إلى مصر من كامب ديفيـــد. كـــان يريد خلق وجود درامى باستمرار وإعطائـــه أهميـــة غيـــر عادية، والقيام بعمل دعائى مثير بدافع الرغبة فـــى الشـــهرة

وتعظيم الذات. ويربط اسمه بالقدس كما ارتبط اسم صـــلاح الدين. ومن ضمن التمثيل فى أوائل عهده حــرق الأشــرطة وهدم المعتقلات أمام عدسات المصورين وهو صاحب مذبحة سبتمبر ١٩٨١ التى وضع فيها مصر كلها فــى الســجون. وكان قد بدأ حياته راغباً فى التمثيــل. وقــد هتــف أثنــاء محاكماته الأولى فى قضية أمين عثمان بهتافات وطنية كنوع من التمثيل. عرف كسنجر فيه حب القصص واختلاق الخيال فقام بذلك على لسانه يلفق القصص عن نواياه تجاه الرؤساء العرب. فهو زعيم العالم العربى كى يثير حقد فيصل عليــه. فاحتقره فيصل، وسماه "بتاى" اليهودى. وكما يحتاج التمثيــل إلى إخراج فإنه يحتاج أيضاً إلى مكان. فجعل مباحثات فــك الاشتباك الأولى فى أسوان التى يؤثرها جوها الســاحر فــى المفاوضين. والزبيبة والعصا والجلباب من مستلزمات شــيخ البلد وكبير العائلة الرئيس المؤمن الذى يبدأ اســمه بمحمــد. والزى العسكرى والمشية النازية الأخيرة كانت آخر ما ودع به العالم فى ٦ أكتوبر ١٩٨١[1].

---

(١) إســماعيل فهمــى ص١٣/٤٣/١٢٣، محمــد إبــراهيم كامــل

د- **الإعلام.** ولما كان التمثيل فى حاجة إلى نظّارة وليس إلى نظارة أو وزارة ساد الجانب الاعلامى. فقد كان القصد من زيارة القدس الإعلام، وإثارة الرأى العام، "وإيقاظ الشعب المصرى"، والاحتفال بليلة العرس. كان يبحث عن حدث إعلامى ضخم. تصورها وزير الخارجية أسلوب إنشائياً وعبارة بلاغية أو مثلاً شعبياً، أن الإنسان مستعد للذهاب إلى آخر العالم لتحقيق مطلبه أي إلى أقصى حد ممكن مثل "اطلبوا العلم ولو فى الصين" أو "على جثتى" التى تفوه بها أسامة الباز وكيل أول وزارة الخارجية "لن أذهب إلى القدس إلا جثة هامدة". لم يعترض وزير الخارجية حين سماع العبارة فى خطاب الرئيس فى مجلس الشعب على جوهر الزيارة بل على طريقة إخراجها. وكان يفضل الزيارة إلى مجلس الأمن أمام الأعضاء الخمسة الدائمين. وكانت صدمة الرئيس عندما لم يقابل الكيان الصهيونى خيالاً بخيال، تمثيلاً بتمثيل، بطولة ببطولة "لأنهم ليسوا بالمستوى الذهنى ليفهموا أو يتفهموا هذه التحركات". وقد طلب حسن التهامى

ص٤٩١/٢٣/٩٥/١٩.

صاحب ثقافة الجن والعفاريت ومخاطبة والأرواح والأولياء رفيقه فى كامب ديفيد أن تنسحب إسرائيل من ميل مربع واحد من القدس يرفع عليه علم عربى أو إسلامى ويعين عليه حاكماً.

ويأخذ الإعلام طابعاً احتفالياً وأداء مسرحياً وهو ما يسمى بسياسة الصدمات الكهربائية وراء التحول من الحليف السوفيتى التقليدى، وقفة مع الصديق إلى كون ٩٩% من أوراق اللعبة، مع ضرورة كسر الحاجز النفسى. وهذا هو السبب فى الإسراع باحتفالات النصر، وفتح قناة السويس، والانسحاب إلى خط العريش رأس محمد، وأن حرب أكتوبر آخر الحروب قبل تحرير طابا وباقى الأراضى العربية المحتلة.

وقع فى غرام نفسه صوتاً وصورة. يدلى بأحاديث صحفية كهواية مفضلة، ويحب ألقاب بطل الحرب والسلام. ويقابل الأدباء والفنانين، اليزابيث تيلور وخوليو ايجلسياس المغنى الجزائرى اليهودى الأصل، وأندريكو ماسياس الذى

غنى له بطل السلام. ويدعو علية القوم على سفح الهرم، ويقابل ولى عهد بريطانيا وزوجته الجميلة، ويوصيها بطاعة زوجها كما يفعل الفلاح الطيب[1].

هـ- **الكذب**. ولا يعنى الكذب هنا أي قدح بمعنى عدم قول الصدق بل هو نتيجة طبيعية للخيال. فمبادرة فتح قناة السويس والانسحاب الجزئى بضعة كيلومترات شرق القناة فكرة موشى ديان نسبها الرئيس إلى نفسه. فقد أبلغ وزير الخارجية رياض الرئيس بعد زيارته لعواصم أوربا أن أوربا لا ترى مبادرة فتح قناة السويس أكثر من اتفاق جزئى حول القناة وليس حلاً شاملاً لسيناء أو لكل الأراضى المحتلة. فغضب الرئيس من تخاذل أمريكا فى تأييد مبادرته[2].

وزيارة القدس ليست وحياً هبط إلى الرئيس من السماء

---

(١) إسماعيل فهمى ص٣٨٦-٣٩٢/٤١٥، محمد إبراهيم كامل ص٥٦٥/٤١٥/١٩٤.

(٢) محمود رياض جـ١/٣٤٢/٣١٧ جـ٢/٣٩١، محمود إبراهيم كامل ص٤١٨، إسماعيل فهمى ص١١/٣٢٨/٣٦٠/٣٧٥/٣٧٧/٣٨١-٣٨٢/٣٨٤-٣٨٥/٢٠٨.

وهو فى الطائرة من بوخارست إلى طهران بل اتفاق مسبق بينه وبين إسرائيل على الاتصال المباشر وهى غاية إسرائيل الكبرى وبعد تدبير الملك حسن الثانى للقاء بين حسن التهامى وموشى ديان فى المغرب لإعداد الزيارة. فقد استجاب السادات إلى دعوة بيجين لإقامة اتصالات مباشرة معه فى المغرب. ففى نفس الوقت الذى ذهب فيه وزير الخارجية المصرية لحضور اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة كان ديان فى طريقه إلى نيويورك وواشنطون ثم اختفى فى بلجيكا على نحو غامض، واجتمع بحسن التهامى مبعوث الرئيس فى المغرب ولم يبلغ الرئيس وزير خارجيته بذلك. ولم تكن المرة الأولى التى يخفى عنه بل أنه لم يخبر صديقه كارتر. كما تم تدبير الزيارة مع شاوشسكو فى رومانيا بعد قياس فلسطين على الخارطة بمسطرة أو بشبر فهكذا تتحدد مصائر الشعوب. وناقش الرئيس فكرة الزيارة فى ضيافة "سينا" برومانيا. وكان إلغاء معاهدة الصداقة مع السوفييت ايحاء من كسنجر ولم تأت إلى الرئيس الملهم وحياً.

كما قال الرئيس أن روجرز أخبره بضرورة إخراج

الروس من مصر ومن المنطقة العربية كلها قبل أي تسوية شاملة. وهو غير صحيح لأن الرئيس هو الذى توهم أن الروس يكرهونه، وأنهم يفضلون عليه على صبرى. وربما كان هذا التحول كله ليس نابعاً من ذاته بل من ندوة الأهرام التى عبر فيها وزير الخارجية إسماعيل فهمى عن هذه الآراء التى نسبها الرئيس إلى نفسه. إلا أن وزير الخارجية ترك الرئيس فى منتصف الطريق يغرق بمفرده ولم يستطع أن يسير معه إلى آخر الشوط كما فعلت الحركة الإسلامية معه نفس الشىء منذ إخراج أعضائها من السجون لاستعمالهم ضد الناصريين فى أوائل السبعينات ثم الانقلاب عليه بعد كامب ديفيد وتركوه فى منتصف الطريق يموت وحده.

و- **المقامرة.** طالما أن الرياسة تتنازل عن الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية لم يبق لها إلا المتغيرات التى تقوم على المقامرة والمراوغة والتقلب. لم يكن الرئيس ذا رأى ثابت يستطيع المحافظة على اتجاه طوال الوقت بل كان من السهل على الآخرين أن يجعلوه يغير رأيه. وقد رفض وزير خارجيته إسماعيل فهمى أحياناً

تنفيذ بعض تعليماته. كان يتظاهر بقبول وجهة نظر الوزير[١]. وفى الوقت الذى كان يعقد فيه مجلس الدفاع العربى ليعد للمعركة، ومهمة يارنج فى الأمم المتحدة على أشدها، والإعداد لمؤتمر جنيف متواصل، يواصل الرئيس اتصالاته بكسنجر بعيداً عن المؤسسات المصرية. فأرسلت له أمريكا صغار موظفى الخارجية للاتصال به بعد أن اكتشفوا فيه رغبة فى تفادى الحرب. وقد أخفى عن العواصم العربية اتصالاته وعدم مشاوراته مع القيادات السياسية فى الداخل. وقد رويت نكتة شهيرة فى أول عهد الرئيس تكشف عن هذه السمة فى شخصيته المراوغة والمقامرة والتمويه، أنه كان يشير بالعلامة الضوئية لسيارته يساراً وينحرف يميناً.

ويصف وزير الخارجية إسماعيل فهمى الرئيس بأنه نادراً ما كان يتصرف بوحى مبادرة شخصية منه حيث كان يتخذ قرارات يعتبرها الوزير غير متبصرة. ومع ذلك استطاع وزير الخارجية أن يعيد السياسة الخارجية المصرية

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٥٩، محمود رياض جـ٢/٤٠٥/٦٣ جـ١/٣٦٨.

إلى الطريق الصحيح، ثوابتها فى الثقافة السياسية. وكان ذلك ممكناً حتى سفره إلى القدس. ثم كان الحل الوحيد لإنقاذ الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية هو الاستقالة دفاعاً عن الكرامة. كما أن فكرة مد إسرائيل مياه النيل عبر سيناء ليست وحياً من فوق الهضبة من أجل التآخى بين ديانات إبراهيم الثلاث فى المعبد المزمع إنشاؤه بل فكرة قديمة معروفة فى تخطيط المدن وتعمير سيناء.

ز- **الازدواجية.** وليست هى عيب أخلاقى بل الجمع بين طرفى نقيض. وربما كان كل العظماء مزدوجى الشخصية. وتعنى الازدواجية إظهار شئ وإضمار شئ آخر. ينحنى أمام تمثال الرئيس الراحل وهو ينوى الانحراف عنه. وينعاه "كنت أتمنى ألا أعيش لهذه الساعة أبداً. كنت أتمنى أن يكون جمال عبد الناصر هو الذى ينعينى". ويصفه وزير خارجيته إسماعيل فهمى أنه كان منعزلاً أقرب إلى الصمت ربما خوفاً من شخصية رئيس الجمهورية الأولى أو إضمار العداء له أو الغيرة منه. وهو فى نفس الوقت إعلامى يهوى الأحاديث الصحفية والاحتفاليات. سحب جواز سفر وجنسية

زوجة السفير تحسين بشير التى كانت تعد رسالة عن الشرق الأوسط، وزارت إسرائيل قبل أن يزور هو إسرائيل بشهرين. وهو الرئيس المؤمن "محمد" يقرأ القرآن ويستشهد به فى أقواله وخطبه خاصة تلك التى تطلب المغفرة بسبب الخطأ والنسيان، وهو فى نفس الوقت أمريكى حتى النخاع. وفى حياته الخاصة صعيدى أسمر فلاح من ريف مصر وزوجته من أصل بريطانى بيضاء البشرة، يشعر أمامها بالفخر والارتياح. أصبح الرئيس سجيناً لأساليبه وشخصيته المزدوجة إرضاء لذاته. يقتنع بالوقفة مع الصديق ويعقد معه معاهدة صداقة. يتعامل مع بيجين مباشرة ويلقاه، وفى كل مرة يُهان ويتحمل الصلف والتعصب. خيانة فى ثوب وطنى أو وطنية فى ثوب خيانة، معادلة صعبة واشتباه. لذلك رد إليه بعض المثقفين والباحثين المشابهين له اعتباره، من خائن إلى بطل. يريد تحرير الضفة ويسميها جودياً وسمارياً كما يفعل بيجين. يدعوه ضيفاً عليه ويتحمل منه الوقاحة فى الإعلان أن جدوده بناة الأهرام فى حفل التوقيع فى كامب ديفيد. ويهزأ بالرئيس ومن حركاته التمثيلية بالمغادرة وحزم

الأحقبة والعودة إلى القاهرة.

ومن ثم تنتهى ربما أسوأ رياسة فى تاريخ مصر، السادات وصديقه كسنجر ١٩٧٣-١٩٨١، انهيار أمة وانتحار شخص[1].

٢- الخارجية. وهى الذراع الأيمن للرياسة فى الممارسة السياسية وأداتها التنفيذية. يرسمها الوزير والأجهزة المختصة بعد توجيهات الرياسة. وتضم أيضاً ممثليها فى الهيئات الدولية بالإضافة إلى قناصلها ومفوضيها وسفرائها فى الخارج. وقد زاد عدد البعثات الدبلوماسية من ستين بعثة عام ١٩٥٤ إلى الضعف عام ١٩٨٢ نظراً لاستقلال الدول الأفريقية. وهى التى تعبر عن الثوابت فى السياسة المصرية بصرف النظر عن تقلبات الرياسة، وبناء على وضعها الجغرافى ومسارها التاريخى وبعدها الحضارى وإمكانياتها المادية والبشرية وتجاربها السياسية.

وطبقاً لمنطق العلاقات هناك بنية ثلاثية فى علاقة

---

(١) إسماعيل فهمى ص٤١/٢٧/١٣، محمد إبراهيم كامل ص١٩٤/٤٩/٦٤١.

الخارجية بالرياسة:

أ- الاتفاق التام كما هو الحال فى الجمهورية الأولى (١٩٥٢-١٩٧٠) محمود وزى، محمود رياض = عبد الناصر.

ب- الاختلاف التام كما هو الحال فى الجمهورية الثانية (١٩٧٠-١٩٨١)، إسماعيل فهمى، محمد إبراهيم كامل = السادات.

جـ- التنسيق والتكامل كما هو الحال فى الجمهورية الثالثة (١٩٨١-٢٠٠٠) عصمت عبد المجيد، عمرو موسى = مبارك.

وهناك وزراء خارجية يعملون على التخوم بين جمهوريتين من أجل تحقيق التواصل بيم المراحل، البعض أقرب إلى المرحلة السابقة ثقافة وفترة، الاتفاق (محمود رياض ١٩٦٤-١٩٧٢) ولم يستطيعوا الاستمرار فى المرحلة التالية الاختلاف، والبعض الآخر أقرب إلى المرحلة اللاحقة، التكامل ثقافة وفترة (كمال حسن على ١٩٨٠-

١٩٨٤) وإن كان إلى مرحلة التكامل أقرب ولأن الجمهورية الثالثة أرادت أن تبدأ بداية جديدة. وتنتهى التجربة المؤلمة للجمهورية الثانية. ولا يوجد وزير خارجية أو مندوب لها فى الهيئات الدولية إلا وله موقف وينتسب إلى هذه النماذج الثلاثة مثل عصمت عبد المجيد من الدبلوماسيين، وبطرس غالى من الأكاديميين، وحسن كمال على من العسكريين[١].

وفى النموذجين الأول، الاتفاق، والثالث، التكامل يستقر وزراء الخارجية فترات طويلة، ولا يتغيرون كثيراً، ويقل عددهم. فى حين أنه فى نموذج الاختلاف يتغير وزراء الخارجية، ويستمرون فترات قصيرة، ويزداد عددهم. ففى نموذج الاتفاق فى الجمهورية الأولى وبعد استتباب الأمر واستقرار الثورة فى عامها الأول الذى كان فيه وزيران للخارجية على ماهر باشا (شهران) أحمد محمود فراج طايع (ثلاثة أشهر) ولم يعين إلا وزيران محمود فوزى (اثنا عشر عاماً)، محمود رياض (ثمانية أعوام). ولما كان محمد فوزى أطول وزير خارجية فى تاريخ مصر الحديث، وشغل محمود

(١) جهاد عودة ص ١٨٥/٤٤/٣٤٣.

رياض الوزارة فى جمهوريتين، الأولى (ست سنوات)، والثانية (سنتان) يمكن القول بأن الجمهورية الأولى كان لها وزير خارجية واحد، محمود فوزى[1].

وفى نموذج الاختلاف فى الجمهورية الثانية والذى وصل إلى حد التعارض والتناقض تبدل على وزارة الخارجية ستة وزراء ظل كل من الوزيرين الأولين فى منصبه أقل من عام (محمد مراد غالب، محمد حسن الزيات)، واستقال الثالث بعد أربعة أعوام (إسماعيل فهمى)، والرابع بعد أقل من عام، بين زيارة القدس واتفاقية السلام (محمد إبراهيم كامل)، والخامس (مصطفى خليل) والسادس (كمال حسن على) كل منهما ما يربو على العام مع استمرار السادس كعنصر تواصل فى الجمهورية الثالثة ثلاثة أعوام. ولم تتجاوز مدة أطول وزير فى الجمهورية الثانية أكثر من

---

(١) وزراء الخارجية فى الجمهورية الأولى:

أ- على ماهر باشا ١٩٥٢/٧/٢٤-١٩٥٢/٩/٧.

ب- أحمد محمود فراج طايع ١٩٥٢/٩/٨-١٩٥٢/١٢/٩.

جـ- محمود فوزى ١٩٥٢/١٢/٩-١٩٦٤/١٢/١٤.

د- محمود رياض ١٩٦٤/٣/٢٥-١٩٧٢/١/١٧. جهاد عودة ص٣١.

أربعة سنوات (إسماعيل فهمى)[1].

لم يستطع وزيران من الجمهورية الأولى الاستمرار فى أول الجمهورية الثانية. واستقال وزيران (ساداتى وناصرى) فى ذروة الجمهورية الثانية. ولم يعمّر وزيران فى نهايتها (مدنى وعسكرى) وقد تولى الرئيس بنفسه الوزارة مرتين أثناء كامب ديفيد واتفاقية السلام فقد كان هو الرئيس والوزير فى آن واحد[2].

وفى نموذج التكامل والتنسيق فى الجمهورية الثالثة لم يعين إلا وزيران (أحمد عصمت عبد المجيد، عمرو موسى).

---

(١) وزراء الخارجية فى الجمهورية الثانية:

أ-محمد مراد غالب ١٩٧٢/٢/١٧-١٩٧٢/٩/٨.

ب- محمد حسن الزيات ١٩٧٢/٩/٨-١٩٧٣/١٠/٣١.

جـ- إسماعيل فهمى ١٩٧٣/١٠/٣١-١٩٧٧/١١/١٧.

د- محمد إبراهيم كامل ١٩٧٧/١٢/٢٥-١٩٧٨/٩/١٧.

هـ- مصطفى خليل ١٩٧٩/٢/٢٧-١٩٨٠/٥/١٤.

و- كمال حسن على ١٩٨٠/٥/١٤-١٩٨٤/٧/١٦.

(٢) تولى الرئيس السادات بنفسه وزارة الخارجية مرتين: الأولى ١٩٧٧/١١/٢٧-١٩٧٧/١٢/٢٥، والثانية ١٩٧٨/٩/١٧-١٩٧٩/٢/٢٧.

وعمر كل منهما مدة طويلة، عمرو موسى (عشر سـنوات) وأحمد عصمت عبد المجيد (سبع سنوات)[1]. وهما يعـادلان محمود فوزى ومحمود ريـاض فـى الجمهوريـة الأولـى استقراراً ومدة زمنية[2].

أ- **نموذج الاتفاق.** وهو النمـوذج الـذى سـاد فـى الجمهورية الأولى بين الرياسة والخارجية، بين عبد الناصر من ناحية، ومحمود فوزى ومحمد رياض من ناحية أخـرى. وهو الذى يعبر عن الثوابت فى الثقافة السياسـية للخارجيـة المصرية كما جسدها نمط الاستقلال الوطنى قبل ثورة يوليو

---

(١) وزراء الخارجية فى الجمهورية الثالثة:

أ- أحمد عصمت عبد المجيد ١٩٨٤/٧/١٦-١٩٩١/٥/٢٠.

ب- عمرو موسى ١٩٩١/٥/٢٠- حتى الآن.

(٢) هناك بعض التفصيلات الجزئية مثل تعيين حسين ذو الفقار صبرى مـع محمود فوزى وزيراً للخارجية فى ١٩٦١، ومحمود فوزى نائباً لرئيس الوزراء للشئون الخارجية ومشرفاً على الخارجية والعلاقـات الثقافيـة الخارجية فى مارس ١٩٦٤، ومرة أخرى مسـاعداً للـرئيس للشـئون الخارجية فى ١٩٦٧، ومحمود رياض نائباً للرئيس ووزيـر الخارجيـة (١٩٧٠-١٩٧٢)، ومحمد حافظ إسماعيل وزير دولة للشئون الخارجية عام ١٩٧١. محمد جوادى ص ٧٥/٧٢.

١٩٥٢ وبعدها. وقد كان عبـد الناصـر يؤكـد أن وزيـر خارجيته يعبر عن وجهة نظره. كان التنسـيق كـاملاً بـين الرئيس والوزير فى العلاقات المصرية السوفيتية والمصرية الأمريكية سياسياً وعسكرياً. ولم يقبل الرئيس مبادرة روجرز إلا بعد سلسلة من الدراسات طلبها من وزير خارجيته. وفى الخارجية ملف كامل منذ ذلك الوقت لخطط التسوية خاصـة مبادرة روجرز وانسحاب إسرائيل من سـيناء فـى لجنـة التخطيط بوزارة الخارجية. وبهـا ملـف ضـخم للخطـط الإسرائيلية فى مجال التوسع الإقليمى والاستيلاء على الأنهار العربية أو الأهداف الاقتصادية، وهـو مضـمون مبـادرة روجرز. وكانت الرياسة والخارجية على وعى تام بخطورة الحل المنفرد بين مصر وإسرائيل. إذ قـد رفـض محمـود رياض اقتراح تيتو بمقابلة ناحوم جولدمان واقره عبد الناصر على رفضه. وقد اعتبرت الخارجية الأمريكيـة الخارجيـة المصرية عقبة فى سبيل تنفيذ سياستهم فى مصر التى تركز على الحل المنفرد مثل موقف دين راسك وزيـر خارجيـة أمريكا من قضية فيتنام بالرغم من الخلاف بين القضـيتين.

كما استدعى الوزير فى أغسطس ١٩٧١ السفراء المصريين بالخارج من العواصم الكبرى، مراد غالب من موسكو، ومحمد حسن الزيات المندوب الدائم فى الأمم المتحدة، وأشرف غربال من واشنطون، ووزير الدولة للشئون الخارجية حافظ إسماعيل، وأعضاء لجنة التخطيط. وانتهوا إلى انه لا مفر من عمل عسكرى لتحرير الأرض. ورفع التقرير إلى رئيس الجمهورية الثانية. فحرب أكتوبر ليست قراراً فردياً منه بل قرار جماعى من الدوائر السياسية للخارجية المصرية(١).

ب- **نموذج الاختلاف.** لم يظهر هذا النموذج فقط بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ فى الجمهورية الثانية بل كان سابقاً عليها أثناء النضال الوطنى فى مصر منذ الثلاثينات والأربعينات. وكان الخلاف وقتئذ بين الحكومة المسئولة أمام البرلمان التى أصبحت الرياسة فيما بعد دون أن تكون مسئولة أمام أحد، وسفراؤها فى الخارج ومندوبوها فى المنظمات الدولية. وقد

---

(١) محمود رياض جـ١/١٨٤/٣٣٦/٢١١-٢١٨/٢٤٣-٢٤٥/٣٢٦/٣٦٩ جـ٢/٣٦١.

يصل الخلاف إلى حد الاستدعاء أو الاستقالة. وقد حدث ذلك على الأقل أربع مرات.

الأولى مع د. عبد المحيد بدوى باشا رئيس وفد مصر فى مؤتمر سان فرنسسكو عام ١٩٤٥ ورئيسه فـــى الأمـــم المتحدة وممثل مصر فى مجلس الأمن عـــام ١٩٤٦ عنـــدما رفض عرض قضية مصر على المجلس فى ١٩٤٦ لأنها لم تتمخض عن الحرب. ولما هاجمته الصحف الوفدية اعتـــذر بأنه يقصد الحل الودى. واستقال من منصب وزير الخارجية وعين عضواً فى محكمة العدل الدولية.

والثانية مع محمد حسين هيكل باشا عنـــدما بـــين أن وجود القوات البريطانية فى اليونان غير دستورى لتهديـــدها الأمن والسلام. وتقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة عـــام ١٩٤٧ بطلب سحب كل القوات الأجنبية من دول البلقان بناء على الثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية. فغضب وزير اليونان المفـــوض. وطالـــب بإبقـــاء القـــوات البريطانية للدفاع عنها ضد الخطر الروسى. فاعتبر هيكـــل ذلك رأيه الشخصى.

الثالثة مع محمد كامل عبد الرحيم سفير فـوق العـادة بالولايات المتحدة ورئيس وفد مصر خلال الـدورة العاديـة الرابعة للجمعية العامة ابتداء من ١٩٤٩/٩/٢٠. لم يسـتمر طويلاً فى الأمم المتحدة لما تقتضيه سياسة مصر من مهاجمة السياسة الأمريكية فى الأمم المتحدة، وهو ما يتعارض مـع مرونته فى التعامل مع الساسة الأمريكيين بوصـف سـفيراً لمصر فى واشنطون ثم تعيين محمد صلاح الدين مكانه. فى هذه الحالة الخارجية فى القاهرة هى التى تحافظ على الثوابت الوطنية[١].

والرابعة مع كامل عبد الـرحيم سـفير مصـر فـى واشنطون عندما صرح أمام الصحفيين بأن تحقيـق أمـانى مصر القومية فى مسألتى السودان وقناة السـويس شـرطان لأى موافقة من مصر على أى مشروع تحالف للدفاع عـن الشرق الأوسط. فقد احتلت مصر فى ١٩٨٢ ولابد أولاً مـن إلغاء معاهدة ١٩٣٦ حتى تصبح دولة مستقلة تقبل الـدخول

---

(١) صفاء شاكر ص ١٨٤-١٨٩/٢١٥-٢١٨، محمود رياض جـ١/٤٧٤.

فى الأحلاف. وقد استاءت الصحف المصرية. فالرأى العام هنا هو الضامن والحارس للثوابت الوطنية. وطالب اشتراك مصر فى اقتراح تركيا إنشاء اتحاد دول شرق البحر المتوسط يضم البلاد العربية وعلى رأسها مصر وتركيا واليونان، وبريطانياً وأمريكا إن شاءتا. ووافقت على اقتراحه الإدارة السياسية فى الخارجية، وهو ميثاق سعد أباد الذى يهدف إلى وضع ستار حديدى بين مصر وروسيا وإبعاد شبح الشيوعية، وحصار الصهيونية، واستبعاد إسرائيل من الانضمام، وتعزيز الصداقة بين مصر وبريطانيا حتى تستجيب بريطانيا لمطالب مصر، والاستفادة من أمريكا فى المساعدات، وقد رفضت الإدارة العربية الانضمام، وآثرت الانضمام إلى الحلف الأطلنطى لإهمال الدول العربية لميثاق سعد أباد، ولم يفعل شيئاً منذ غزو بريطانيا لإيران فى ١٩٤١. وليست لمصر حدود مشتركة مع الدول الأربعة. وتعارض بعض الدول العربية هذا الميثاق. ويدافع الحلف عن مصالح تركيا وبريطاني أكثر مما يدافع عن مصالح مصر.

وكانت ندوة الأهرام التى شارك فيها إسماعيل فهمى باعتباره وكيلاً لوزارة الخارجية هى بداية التحول فى الجمهورية الثانية من الشرق إلى الغرب، من الاتحاد السوفيتى إلى الولايات المتحدة، "وقفة مع الصديق"، "الساداتية قبل السادات" مما يدل على أنها كانت جواً سياسياً سائداً. كان وكيل الوزارة "ساداتياً" بالطبع، ولكنه آثر تركها فى منتصف الطريق، ولم يسر معها حتى النهاية. أخذ المقدمات دون النتائج، والنظرية دون الممارسة. وكان قد اختلف من قبل مع عبد الناصر بشأن تعيين مستشار للزعيم لوممبا "الراديكالى" ونصحه باتباع سياسة "معتدلة". ووضع السادات عينه على فهمى منذ ذلك الوقت الذى تجرأ على مخالفة عبد الناصر فى حين وافقه الجميع. كانت الندوة كلمة حق يراد بها باطل. فقد طالب الوكيل: إعادة تقييم الوضع الدولى ولدور القوتين العظميين، عدم كفاية الدبلوماسية الدولية، إعادة تقييم العلاقات المصرية السوفيتية ومناقشتها مع السوفيت بصراحة على مدى ثمانية عشر عاماً، ضرورة أن تكون لمصر علاقات مع الولايات المتحدة التى يمكن أن

تلعب دوراً مهماً فى الشرق الأوسط، ضرورة البداية بعمل عسكرى لإقناع إسرائيل والرأى العام بضرورة حل مشكلة الشرق الأوسط مع السوفيت، ضرورة استخدام البترول كسلاح فى أيدى العرب. وقد ظن السادات والسوفيت، وذرا للرماد فى العيون، أن الندوة قد تمت بإيعاز من الحكومة. فقدم السوفيت احتجاجاً رسمياً إلى مراد غالب وزير الخارجية الذى أعد بدوره قراراً جمهورياً بإعفاء إسماعيل فهمى من منصبه كوكيل لوزارة الخارجية وأن يعين سفيراً فى الوزارة. فقد كان غالب سفيراً فى موسكو وأحد مهندسى العلاقات المصرية السوفيتية بالرغم من إعجابه بالتحليلات السياسية الجديدة للوكيل. وبدل أن يوقع السادات القرار الجمهورى رقى الوكيل وزيراً للخارجية(١).

ومنذ نهاية الجمهورية الأول كانت هناك رغبة فى "وقفة مع الصديق"، وضرورة تحييد الولايات المتحدة، وقبول مشروع روجرز وهى عبارات محمد حسنين هيكل الكاتب

---

(١) إسماعيل فهمى ص٢٦-٣٤/٢٧.

الصحفى ورئيس تحرير الأهرام فى ١٩٧٢. ومع ذلك كان هناك إحساس عام بضرورة التمسك بالحياد الايجابى وعدم معاداة الولايات المتحدة لأنها هى التى تمد إسرائيل بالسلاح وبالتأييد السياسى فى المنظمات الدولية فى مقابل تباطؤ الروس عن حسن نية أو سوء نية فى توريد السلاح، ودون المساس بالثوابت، الحليف التقليدى والعدو التقليدى.

ومع أن عبد الناصر رفض الدخول فى حلف جوى أو عسكرى مع الاتحاد السوفيتى حرصاً على الثوابت فى الثقافة السياسية المصرية وقع السادات معاهدة صداقة بين مصر والاتحاد السوفيتى ذراً للرماد فى العيون، يعطى إشارة إلى اليسار ويتوجه إلى اليمين. فيطرد الخبراء الروس فى ١٩٧٢ تأشيرة خروج السوفيت ويعطى تأشيرة دخول للأمريكيين. وتخلى الاتحاد السوفيتى عن دوره فى المنطقة وبدأت المرحلة الأمريكية، أن ٩٩% من أوراق اللعبة فى أيدى أمريكا، ملغياً بذلك الإرادة الوطنية والجبهات العربية والإسلامية ودول عدم الانحياز وملغياً العدو الصهيونى الذى يفرض إرادته على الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها. وأصبح

يتشكك على الإطلاق فيما يقوله السوفيت، ويثق ثقة مطلقة بأمريكا وصديقه هنرى مع أن الأمر لا يتجاوز بيروقراطية الشرق وسرعة الغرب. وازداد التحول إلى أمريكا بعد نصر أكتوبر وازداد النقد للاتحاد السوفيتى المورد الرئيسى للسلاح قبل الحرب وأثناء الحرب وبعدها بدعوى تنويع مصادر السلاح. حاربت مصر بسلاح روسيا حليف أمريكا ثم صادقت أمريكا حليف إسرائيل. ألغت معاهدة الصداقة تحت دعوى أن السوفيت لا يتحدثون باسم مصر واستبدلت سيداً بسيد بعد أن أصبح فى يد أمريكا ٩٩% من أوراق اللعبة. وكان الرئيس من قبل قد القى خطاباً دفاعاً عن السوفيت على مأدبة غذاء رسمية أقامها السفير السوفيتى ذراً للرماد فى العيون، بحيث استحال بعدها التمييز بين الصدق والكذب[١].

وعندما أراد السادات إجراء تعديل وزارى استعداداً لحرب أكتوبر استدعى إسماعيل فهمى بعد أن عينه سفيراً فى

(١) محمود رياض جـ١/١٢٣-١٢٧/٣٩٨-٤٠٠/٩/٣٩٣/٤٧٠-٤٧٢/٤٨٦/٤٩٠، محمد إبراهيم كامل ص٢٦، إسماعيل فهمى ص٧٩/٢٧.

بون كخطوة لتدعيم علاقته بالغرب وبعـد أن أراد محمـود رياض إقصاءه لتوجهه المعادى للسوفيت. جلس معه ساعتين ونصف فى استراحة القناطر وأبدى استغرابه لأفكاره قـائلاً: "يا إسماعيل، إن هذا غريب جداً فالكثير من الناس لا يقولون لى ما قلته الآن". وعينه وزيراً للسياحة كمجرد غطاء قبـل تعيينه وزيراً للخارجية لتنمية السياحة الأجنبية فـى مصـر. فالسياسة سياحة، والسياحة سياسة. اكتشف فيه غربيتـه ثـم اختاره لإحداث هذا التحول فى الثقافة السياسية المصرية من الثوابت إلى المتغيرات. واستدعى السادات محمود ريـاض لتعينه أميناً عاماً للجامعة العربية لإزاحة الناصـريين مـن الخارجية. كما أقصى محمـد حسـن الزيـات مـن العهـد الناصرى لتعيين إسماعيل فهمى بدلاً عنه.

ثم عرض إسماعيل فهمى على السادات تقديره للموقف فى ثلاثة احتمالات بعد اعتبار السادات الحرب وسيلة لإيقاظ الشعب المصرى وليس لتحرير الأرض، للإعـلام الـداخلى والخارجى، كسب شرعية حكم فى الداخل وحضور دولى فى الخارج، وليس لإزالة آثار العدوان أو حتى استرداد كامـل

سيناء. الأول الحرب الشاملة وإطالة فترة القتال والتى كـــان يفضلها فهمى. والثانى عملية عســكرية محــدودة لتحريــك الأمور وإثارة الرأى العام كى يقوم بمبادرة الشرق الأوسط، وتقتضى عبور القناة إلى سيناء، والأفضل الوصــول إلــى المضايق وبالتعاون مع دول عربية أخرى ولمفاجأة إسرائيل. ويكفى لذلك فترة محدودة حتى يتم التدخل الأجنبى وإيقــاف وقف إطلاق النار. والثالث هجوم محدود ضد هدف محــدد فى سيناء كضربة قاسية لإحدى المنشــآت العســكرية ثــم الانسحاب إلى الضفة. فترد إســرائيل ويــتم الــرد عليهــا، هجمات وهجمات مضادة، تؤثر فى الساحة الدوليــة لطلــب وقف إطلاق النار ودفع الأطراف إلى السلام. وعلق السادات أن الاختيار الثالث نوع من حرب الاستنزاف ١٩٦٧-١٩٧٠ ولا يفكر فيه(١). والأول قد يؤدى إلى نكسة عسكرية ثانيــة. فلم يبق إلا الثانى وهو ما تم بالفعل فــى حــرب أكتــوبر. فإسماعيل فهمى هو مهنــدس القتــال للتحريــك، والحــرب

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٠/٢٨-٣١/٣٧-٦٠، محمود ريــاض جـــ١/٤٠٨ن عصمت عبد المجيد ص١٣٤-١٣٥.

للسياسة والذى مازالت تعانى منه الأرض المحتلة حتى الآن.

ولما لم تحل حرب أكتوبر شيئاً فكـر فـى الاتصـال المباشر مع إسرائيل ولم يستشر فى ذلك إلا وزير خارجيـة رومانيا بعد أن عرض عليه شاوسسكو زيارة القدس. وبـدأ مسلسل "صديقى هنرى" الذى كان ممثلاً لإسرائيل فى أمريكا أكثر من تمثيله أمريكا فى إسرائيل. وقد انتهـى ذلـك كلـه باتفاقيتى كامب ديفيد فى ١٩٧٨ والسلام فـى ١٩٧٩ التـى كانت بمثابة هزيمة سياسية تحقق أهـداف ١٩٦٧ كهزيمـة عسكرية.

ثم بدأ مسلسل الحلول الجزئية والمنفـردة بفـتح قنـاة السويس للملاحة وهو اقتراح موشى ديان، وضرورة دخول عبارة أمريكية أولاً القناة يوم ١٩٧٥/٦/٥ بناء على اقتـراح هيكل حتى يتحول يوم الحزن إلى يـوم فـرح، وتـتم فـى اللاوعى الشعبى مقارنة هزيمة ناصر بانتصـار السـادات، وخوفاً من أن تطلق إسرائيل النار على الرئيس وكأنه مازال مستمراً فى الدفاع عن الثوابت الوطنية فى حين قـد أطلـق

النار عليه المدافعون عن هذه الثوابت من الجماعة الإسلامية المعارضة(١).

ومع ذلك ظل وزراء الخارجية صامدين. فقد سبق أن فاتح السادات إسماعيل فهمى بشأن زيارة القدس واعتــرض عليها، وأبلغ وزراء الخارجية فى تونس ذلك. ولما قام بهــا استقال على الفور. كما رفض التوقيــع علـــى اتفــاق فــك الاشتباك الثانى مع إسرائيل فى حين وقع الأول مع أمريكــا حتى لا يتم الاعتراف بإسرائيل طبقاً لخدعة كسنجر. ورفض اقتراح بيع طائرات سى ١٣٠ لمصــــر مــــن وراء القنــوات الرسمية دون استشارة السادات. وإذا كان إسماعيل فهمى لم يتحمل زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ فإن محمــد إبـــراهيم كامل لم يتحمل اتفاقية السلام فى ١٩٧٩. فقد كان من شباب الحزب الوطنى الذى أسسه مصطفى كامــل واعتقــل مـــع السادات فى حادث مقتل أمين عثمان. شكل لجنة من خبـــراء وزارة الخارجية للتعرف على جوانـــب القضـــية، وطلـــب

(١) إسماعيل فهمى ص ١٢٧-١٢٩.

مساعدة رياض استعداداً لقمة كامب ديفيد. وكان السادات قد اختفى مع العربة التى كان من المفروض أن تنتظر حسين توفيق بعد اعتقاله أمين عثمان كما اختفى ليلة الثورة فى ٢٣ يوليو وافتعل حادثة شجار فى السينما، وسجله فى قسم الشرطة كى يثبت أنه لم يشارك فيها. وقد اعترف الجميع باشتراكهم فى الجمعية السرية إلا السادات. كما اشترك فى محاولة تهريب عزيز المصرى. كان محمد إبراهيم كامل من مدرسة الوطنية المصرية، مدرسة محمد صلاح الدين، ومحمود فوزى، ومحمود رياض. أراده السادات أن يحلف اليمين الدستورية بعد تعينه وزيراً للخارجية بحضور بيجين فى الإسماعيلية[١]. كما استدعى عيزرا وايزمان لزيارة مصر أثناء اجتماع وزراء الخارجية العرب، وكانت الخارجية ضد الزيارة. وفى حفل عشاء أهان بيجين "الوزير الشاب". وكان الوزير يشجع الرئيس على اتخاذ المواقف الوطنية مثل ضرورة استعداء اللجنة العسكرية من القدس. ثم استقال بعد قراءة مشروع اتفاقية السلام بين مصر

---

(١) محمود رياض جـ١/٥٣٩، إسماعيل فهمى ص ٢٤٧-٢٤٨/٢٥٩.

وإسرائيل التى أعدتها أمريكا لصالح إسرائيل وقبل التوقيـــع بأربع وعشرين ساعة[١].

وقدم مصطفى خليل رئيس الوزراء ووزير خارجيتها احتجاجاً مكتوباً ضد الاتفـــاق. كمـــا أدرك أعضـــاء الوفـــد المصرى المخاطر الكامنة فى الاتفاق. وكتب إلى ســـيروس فانس يشكو من أن مذكرة الاتفاق موجهة ضد مصر فى ست عشرة نقطة: اتهامات مزعومة ضد مصر، عدم إبلاغ مصر إلا فى اللحظة الأخيرة، مساندة ادعاءات إسرائيل، افتـــراض انتهاك مصر للاتفاق، التحاف بين أمريكا وإســـرائيل ضـــد مصر، إعطاء أمريكا حقوق لم يجر التفاوض فيها مع مصر، إعطاء أمريكا حق فرض عقوبات على مصـــر، تعبيـــرات غامضة تعطى لأمريكا سرعة توجيه الاتهامات إلى مصـــر، خضوع الإمدادات الاقتصادية والعســـكرية لمصـــر لتقـــدير أمريكا وحدها، خضوع العلاقات المصرية الأمريكية لطرف ثالث هو إسرائيل، موافقة أمريكا على ما تقوم به إســـرائيل

---

(١) محمد إبراهيم كامل ص ٤٢١/٢٣٦/٢١٤/٤٢/١٥/١٣/٩.

ضد مصر، إعطاء أمريكا الحق فى فرض وجودها العسكرى فى المنطقة، شكوك حول نية أمريكا فى صنع السلام، الآثار العكسية لذلك على الصعيد العربى، حدوث تحالفات مضادة فى المنطقة[١].

كانت الاتصالات السرية تجرى على قدم وساق بين الرياسة والولايات المتحدة الأمريكية أو من خلال السعودية أو وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بالقاهرة. وبالرغم من وجود تعاطف بين إسماعيل فهمى وكسنجر فى البداية. وافق السادات على أثرها على نقاط المناقشة بين كسنجر ونكسون فيما عدا تبادل الأسرى ودون استشارة وزير الخارجية وهى: وقف إطلاق النار، بدأ محادثات للعودة إلى خطوط ٢٢/١٠، إمدادات مدينة السويس المحاصرة، إمدادات تموينية للضفة الشرقية للجيش الثالث المحاصر، مراكز تفتيش للأمم المتحدة على طريق القاهرة السويس بالاشتراك مع ضباط إسرائيليين، تبادل أسرى الحرب.

---

(١) إسماعيل فهمى ص٤٤٤.

كان من عادة الرئيس الموافقة على ما يعرض عليه بصورة آلية دون أن يقرأه مع كسنجر كوسيط غير أمين مع إسرائيليين مراوغين. وقد لاحظ كسنجر نفسه ذلك على الرئيس الذى كان يميل إلى أخذ قرارات من وحى اللحظة دون التفكير فيها ودون استشارة الوفد المصرى. وقد قام كسنجر نفسه بنفس الدور كالسادات، لا يستشير رئيسه ولا سفير أمريكا بالقاهرة. ولعب دور إسرائيل ومجده الشخصى كالسادات. أحياناً يوافق الرئيس وزير خارجيته على ما يقول، استراتيجية كاملة مكتوبة، ثم ينفرد بالقرار. وعندما أراد إسماعيل فهمى إلغاء كلمة "إنهاء حالة الحرب" من اتفاق فصل القوات أخبره كسنجر أنها خط السادات أضافها على النص المطبوع. لقد كان الرئيس فى الواقع لا يثق فيمن حوله ولا يوفهم حق قدرهم، وكان يهاجم كل مسئول فى حكومته، لم تكن لديه أفكار واضحة عن السياسات الطويلة المدى بل كان يميل إلى أن يحيا يوماً بيوم، لحظة بلحظة. يتعامل مع المشاكل، كل على حدة، بمجرد ظهور كل منها. لقد تأثر الوزير بصفاته الإنسانية أكثر مما تأثر بعبقريته

السياسية. وأصابه بعض القلق لما قد يحدث لمصر إذا استمر الرئيس على هذا المنهج. وكان يدير الدولة بأسلوب المقامر والمناضل الفردى ضد القصر والإنجليز. وفى اللحظة الحاسمة رفض الوزير التوقيع على وثيقة كامب ديفيد. كان هناك اعتقاد أن الرئيس يتصف بالمرونة بينما معاونوه المقربون يتصفون بالتشدد فى حين أن رئيس الوزراء بيجين كان يتصف بالتشدد بينما معاونوه المقربون يتصفون بالمرونة. ويقول محمد إبراهيم كامل "أشعر بالفخر إذ أقول أن سمعة وزارة الخارجية المصرية كانت رفيعة جداً فى تلك الفترة، وأن أى شخص فى الداخل أو فى الخارج كان يستفسر من وزراء الخارجية إذا أراد إيضاحاً حول موقف مصر ولا يستفسرون من رياسة الجمهورية أو من هيئات أخرى[١]. وإذا كان عبد الناصر يعتبر أن وزير الخارجية إنما يعبر عن وجهة نظره فإن السادات كان يخبر أمريكا أن الخارجية أولاد متشددون[٢].

(١) إسماعيل فهمى ص٦٦/٧٨/٩٠-٩١/١١١-١١٤/١١٦/١١٩/٣١.

(٢) محمود رياض جـ٢/٥٢٤ جـ١/٣٣٦، محمد إبراهيم كامل ص٥٠٦.

جـ- **نموذج التكامل.** ويعنى هذا النمـوذج تجـاوز التماهى المطلق فى الجمهورية الأولى والتنافى المطلق فـى الجمهورية الثانية، إلى نوع من التنسيق والتناغم والتكامـل، الوحدة والتنوع، الجمع بين الدعوى ونقيضها فى دعوى ثالثة لا هى الدعوتان الأوليان ولا هى غيرهـا فـى الجمهوريـة الثالثة. ويتطلب ذلك إبداعاً خلاقاً يتجاوز الطرفين الحـدين، فإذا كانت الجمهورية الأولى قد قامت على قـانون الهويـة، والثانية على مفهوم الاختلاف فإن الثالثـة قامـت علـى أن الهوية فى الاختلاف، وأن الاختلاف فى الهوية.

وقد بدأ هذا التكامل فى الجمهورية الثالثـة علـى يـد الوزيرين عصمت عبد المجيد وعمـرو موسـى. كلاهمـا مدنيان، أكاديمى دبلوماسى ودبلوماسـى أكـاديمى. تـولى عصمت عبد المجيد أولاً مسئوولية العلاقات الثقافية والتعاون الفنى بالخارجية ترث وزارة العلاقات الثقافية التى رأسها د. حسين خلاف، تقديراً لدور الخارجية فى العلاقات الثقافية[1].

---

(١) عصمت عبد المجيد ص ٩٩-١٠٠/١١٠.

فمصر وريثة حضارات البحر الأبيض المتوسط، بلد الأزهر ومعقل الإسلام، قلب العروبة وثغر أفريقيا. وبدأ التنسيق مع باقى أجهزة الدولة فى مجال الثقافة والتعليم، وزارة التربية والتعليم، والتعليم العالى، والجامعات، والأزهر، والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ووزارة الثقافة. وكانت الوزارة تضم عناصر ذات توجه يكاد يكون مستقلاً عن الخط العام للحكومة. وتسعى باستماتة إلى استعادة ما كانت تتمتع به من نفوذ وسلطان قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وفى الجمهورية الأولى بعد الثورة. ومع ذلك كان الوزير أقرب إلى الجمهورية الثانية، مؤيداً حركة التصحيح، ومبرراً طرد الخبراء الروس، وينقد الناصرية بعد انقضاء عهدها، ويتناول حرب أكتوبر على نحو إنشائى دون تحليل نتائجها السياسية.

وتغير الحال فى عهد الوزير عمرو موسى فأصبح التكامل أقرب إلى روح الجمهورية الأولى. فصدر قرار وزارى جديد رقم ٧٩٩ بتاريخ ١٤/٤/١٩٩٢ يحدد فيه الظروف الجديدة التى تعيشها مصر وتعمل فيها الخارجية المصرية مثل: العالم ذو القطب الواحد والتجمعات الإقليمية،

تحرير التجارة العالمية، وتعدد الأقطاب الاقتصادية، والحذر من المؤسسات المالية الدولية والثورة التكنولوجية، تجاوز البيروقراطية، التجمعات الأهلية مثل جمعيات حقوق الإنسان وحماية البيئة، وفى نفس الوقت نمو الجماعات غير الشرعية، وضرورة وضع منظور استراتيجى شامل، والاعتماد على روح المنافسة والإيمان بالمبادرات، وترشيد الإنفاق. كانت أغراض التنظيم الجديد مواكبة التغيرات المستجدة إقليمياً ودولياً، والإفادة من ثورة الاتصالات وشبكة المعلومات، والقيام بدور إقليمى رائد ودبلوماسية متعددة الأطراف، ومواجهة تحديات المجتمع المصرى، ومزيد من التخصص فى العمل الدبلوماسى، وتطوير المهارات الدبلوماسية وقدرات الدبلوماسى، وتحمل الأفراد مزيد من المسئوليات، وترشيد عملية صنع القرار. وتم تطوير المعهد الدبلوماسى وإدخال اللغات الحية ونظم المعلومات، وتنظيم الدورات العلمية والثقافية للمتابعة الشاملة وإقامة الندوات، ومعرفة المناطق التى يرسل إليها الدبلوماسيون. وأسس الوزير المجلس الاستشارى للشئون الخارجية من دبلوماسيين

وأكاديميين وخبرات. وفتح قنوات للتعاون مع مراكز الأبحاث العلمية. كما أنشئت إدارة لشئون مجلسى الشعب والشورى لأول مرة للتنسيق بين وزارة الخارجية والمؤسسات الدستورية التى ظلت على الهامش فى الجمهوريتين الأولى والثانية[1].

وبدأت الخارجية مع الرياسة تعود إلى الثوابت الوطنية والقومية السياسية المصرية خاصة فيما يتعلق بقضايا الحرب والسلام مثل: تأييد المطالب الفلسطينية، معارضة السلام المنفرد ومشاريع الاستسلام، وعدم تجاوز السلام البارد بعد تحرير الأرض، وتأجيل المفاوضات المتعددة الأطراف، ومقاطعة مؤتمر الدوحة. وتجميد خطوات التطبيع ... الخ، وإبلاغ وزير الخارجية مجلس الجامعة العربية بتجميد خطوات التطبيع فى أبريل ١٩٩٧ ثم أخيراً سحب السفير احتجاجاً على العدوان الإسرائيلى على الشعب الفلسطينى وتطبيقاً لمؤتمر القمة العربى الأخير فى القاهرة. وعادت

(١) د. جهاد عودة ص٥٢-٥٥/٥٧-٥٩/٦٦-٦٧/٧٠.

الخارجية من جديد مؤسسة ولادة لجيل جديد من الدبلوماسيين المصريين المدافعين على الثوابت الوطنية فى السياسة المصرية مثل فتحى الشاذلى نائب وزير الخارجية الذى أعلن أن لغة نتانياهو تبعث على الاشمئزاز، وأنها إطلاق لصيحات الحرب، وأن نتانياهو لم يعد شريكاً فى عملية السلام.

وبدأ التفاعل من جديد بين الدوائر السياسية للخارجية المصرية تدعيماً لنضال الشعب الفلسطينى والانتفاضة الأولى والثانية وبزوغ الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس، والتضامن العربى، ورفع التناقض بين الثورة العربية والثورة الإسلامية فى إيران، والعمل على تحرير ما تبقى من أراضى محتلة فى الجولان بعد أن تم تحرير جنوب لبنان. وعادت مصر تكتشف ريح الشرق، الصين واليابان وكوريا، وتتطلع إلى اللحاق بالنمور الأسيوية، وإعادة الجسور مع الاتحاد السوفيتى بالرغم من انهيار النظم الاشتراكية، وإقامة تجمعات إقليمية جديدة فى مواجهة العولمة والشركات المتعددة الجنسيات، مجموعة الثمانية، مجموعة الخمسة عشر، ومجموعة الثمانية عوداً إلى الدائرة الأسيوية

الإفريقية، وتحييد أوربا ومبادرات الحوار بين الشمال والجنوب، والتفاعل مع مشاريع الشرق أوسطية والمتوسطة دون أن تكون الباب الخلفى للتطبيع مع إسرائيل أو تكون بديلاً عن القومية العربية، وتغيير الرأى العام الأمريكى دون التفريط فى استغلال الإرادة المصرية[1]. ولما كانت الثقافة السياسية للخارجية المصرية هى نفسها الثقافة السياسية الداخلة فتم التأكيد على ضرورة توسيع الهامش الديمقراطى فى مصر. فالسياسة الخارجية تعبير عن السياسة الداخلية. يصنعها الشعب قبل أن تصوغها الرياسة.

ويدل على ذلك تحليل مضمون خطب وبيانات وتصريحات الوزير عمرو موسى على مدى أربعة أعوام ١٩٩٤-١٩٩٧ فى منتصف عهده منذ ١٩٩١ حتى الآن على سلم الأولويات فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية وهى: أمريكا (بيانات وخطب نيويورك، وواشنطون، وجورج تاون، وهيوستن) ثم أفريقيا ثم الأمم المتحدة، ثم الشرق

---

(١) د. جهاد عودة ص ٣٦٠-٣٦٢.

الأوسط ومجلسى الشعب والشورى والمتوسطية ثم أوربا وآسيا وجامعة القاهرة، ومرة واحدة تل أبيب(١).

ومن حيث الموضوعات تعود مصر بؤرة للدوائر الثلاث، الدائرة العربية والدائرة الإفريقية الأسيوية التى تختلف كثيراً عن دول عدم الانحياز أو الدول الإسلامية ثم يضاف إليها دائرة العالم كله فى عصر العولمة. ولا فرق بين السياسية الداخلية والسياسية الخارجية. فالمجتمع واحد فى الداخل والخارج. وقوة الخارج فى قوة الداخل كما هو الحال فى كل التحولات الثورية، الثورة الفرنسية وخروج نابليون من الداخل الخارج، والثورة الأمريكية، والثورة الاشتراكية، والثورة الإسلامية فى إيران.

فعلى الصعيد الوطنى تظهر موضوعات التنمية والخصخصة والمرأة والسكان وحقوق الإنسان والبيئة. وهى الموضوعات التى أرادها عصر العولمة أن تشغل الدول

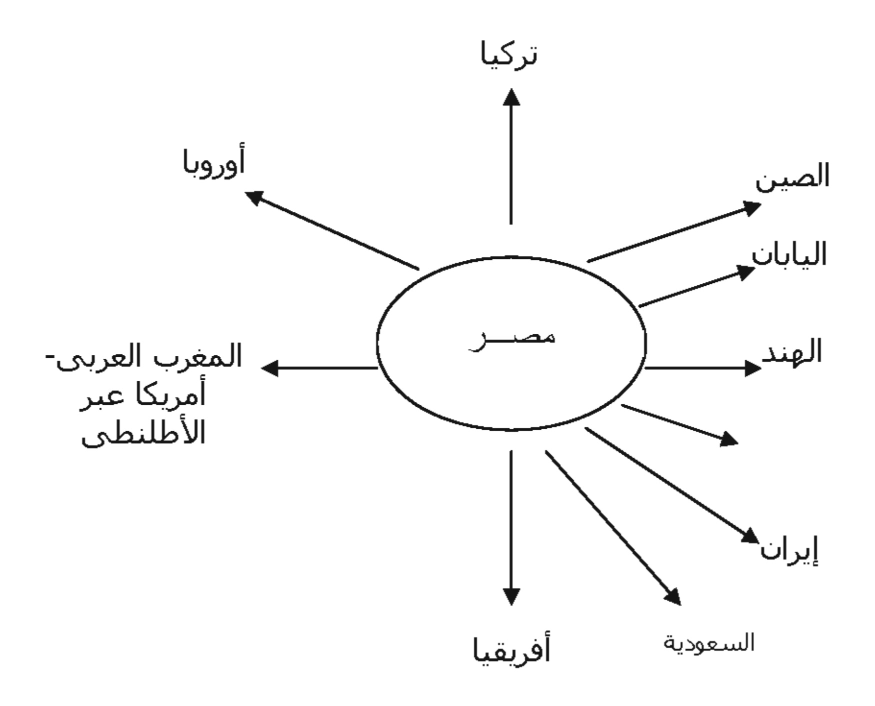
---

(١) أمريكا أفريقيا (٨)، الأمم المتحدة (٧)، مجلسى الشعب والشورى (٥)، الشرق الأوسط، المتوسطية (٤)، آسيا، أوربا، جامعة القاهرة، القاهرة (٣)، تل أبيب (١).

النامية بعيداً عن الدولة الوطنية. وعلى الصعيد العربى تظهر بطبيعة الحال القضية الفلسطينية، وحقوق شـعب فلسـطين، وإقامة السلام على العدل، وضرورة تطبيق قرارات الأمـم المتحدة ١٩٤/٣٣٨/٢٤٢، والالتـزام بالشـرعية الدوليـة، وفضح جرائم إسـرائيل، وعـدم شـرعية المسـتوطنات، وضرورة إخلاء المنطقة من أسلحة الدمار الشامل. ثم تـأتى باقى الموضوعات العربية ليبيا والعراق والسودان وإريتريـا ضد مخاطر الحصار والتهديد والتقسيم والحـروب الأهليـة والعرقية والطائفية دفاعاً عـن الأمـن القـومى العربـى، وضرورة تفعيل دور الجامعـة العربيـة ومنظمـة الوحـدة الإفريقية، ومجموعة الثمانية، ومجموعـة الخمسـة عشـر، والكوميسا، والحوار العربـى الأوربـى، وحـوار الشـمال والجنوب، وبرشلونة والوقوف ضد سياسة التطهير العرقـى فى البوسنة والهرسك وكوسوفو والشيشان. كل هذه التجمعات الإقليمية والدولية إنما هى دوائر لتحركات مصر بمـا فيهـا الشرق أوسطية المتوسطية دون أن يكونا بديلين عن القومية العربية أو بابين خلفيين للتطبيع مع إسرائيل. وعلى الصـعيد

الدولى تعى الخارجية المصرية تغير العالم وثورة الاتصالات والتحول إلى الألفية الجديد، والانتقال من قرن إلـــى قــرن، ونظام العولمة ومؤسساته مثل منظمـــة التجــارة العالميـــة، واتفاقية الجات والديون التى تثقل كاهل دول العالم الثالـــث، وإصلاح المنظمات الدولية بعيداً عن سيطرة الدول الكبرى، وضرورة حل المنازعات بالطرق السلمية، ونهايـــة الـــنظم العنصرية من العالم مثل جنوب أفريقيا، فـــى عـــالم متعـــدد الثقافات، تتحاور فيه الحضارات ولا تتصـــارع، تلتقـــى ولا تتصادم. هذه هى الموضوعات الغالبة على خطب وبيانـــات عمرو موسى تذكر بالجمهورية الأولى فقد كان من تنظيمهـــا الطليعى. يمكن إذن طى صفحة الماضى الذى خـــرج علـــى الثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية باسم الواقعية السياسية دون الوقوع فى أحلام الجمهورية الأولـــى وطوباوياتها.

ومن ثم تعود مصر إلى مركز العالم أفريقيا فى جنوبها وأوربا فى شمالها والمغرب العربى، وأمريكا عبر الأطلنطى فى غربها، وآسيا فى شرقها.



مصر دولة عربية إسلامية أفريقية فى قلــب منطقــة الشرق الأوسط فى حوض البحر المتوسط، فى المركز بــين أوربا وآسيا وأفريقيا. كما أنها دولة نامية تتفق مصالحها مع الخط العام لدول العــالم الثالــث. وهــى قــادرة بميراثهــا

الدبلوماسى الطويل وعمقها التاريخى على تحرك إقليمى ودولى فى مواجهة العولمة، لقاء الحضارات واستمرار التاريخ فى مواجهة صراع الحضارات ونهاية التاريخ. وهى فى قلب الحضارات القديمة، اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً. ساهمت فى قلب الحضارات الإسلامية على نقل حضارات العالم من العصر القديم إلى العصور الحديثة حتى ورثتها أوربا، من ابن سينا وابن رشد وابن خلدون والحسن بن الهيثم إلى جاليليو واسبينوزا وكانط. ومن ثم تتحول الثقافة السياسية للخارجية المصرية من الدبلوماسية إلى التاريخ[١].

٣- **الجيش**، والرأى العام، والأحزاب، والمجالس الدستورية والقضاء. إذا كانت الرياسة والخارجية هما أهم دائرتين سياسيتين فى صنع القرار وفى الاتفاق أو الاختلاف أو التكامل بينهما فإن باقى دوائر الثقافة السياسية أقل فاعلية

---

(١) خطاب فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ١٩٩٥/١١/١٢. المؤتمر الوزارى الأوروبى المتوسطى ١٩٩٥/١١/٢٧ جـ٣/١٢٠-١٣٣-١٣٤.

لظروف وأوضاع كل منهما مثل الجـيش، والـرأى العـام، والأحزاب السياسية، والمجالس الدستورية. فـالجيش طبقـاً للدستور لا يتدخل فـى السياسـة وإن كـان هـو الحـامى للمكتسبات الشعبية. والرأى العام كان فى معظمه حكراً على الحزب الواحد بالرغم من تحولـه تـدريجياً إلـى التعدديـة الحزبية من الجمهورية الأولى حتـى الجمهوريـة الثالثـة. والأحزاب السياسية فى غالبيتها هى الحزب الحاكم الذى هو الرياسة، وضعف أحزاب المعارضة. والمجالس الدستورية، الشعب والشورى يتحكم فيهما الحزب الحـاكم أى الرياسـة بالانتخاب أو التعيين.

أ- **الجيش.** وهو المدافع عن سلامة الوطن مع مجلس الأمن القومى فى الحرب والسلم. كان الجـيش جـزءاً مـن الحياة السياسية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وازداد دوره بعـدها. كان هناك إعجاب فى الجـيش بالعسـكرية الألمانيـة فـى الأربعينات عند الثلاثى الحربـى " كمـا تصـفهم السـفارة البريطانية " فى حكومة على ماهر: عبد الرحمن عزام وزير الأوقاف، وصالح حرب وزير الدفاع، وعزيـز المصـرى

رئيس هيئة الأركان[١]. فعدو عدوى صديقى [٢].

وحركة الضباط الأحرار هى استمرار للحركة الوطنية فى الأربعينات. وإلغاء النحاس لمعاهدة ١٩٣٦ مثل تأميم ناصر للقناة عام ١٩٥٦ والذى وضع حداً لمعاهدة الجلاء فى ١٩٥٤. كان وجود العسكريين المصريين فى الخارجية نادراً. فبعد عودة الوزارة فى ١٩٢٢ بعد ثورة ١٩١٩ تم اختيار السلك الدبلوماسى من موظفى الحكومة من مختلف الوزارات أو من الموظفين من خارج الحكومة أو من أصحاب المهن الحرة أو من صفوف العسكريين مثل البكباشى صالح عبد الرحمن أفندى قنصلاً من الدرجة الثانية فى جدة. لذلك تمثل ثورة ١٩٥٢ بداية عهد جديد للخارجية المصرية. فقد تغلغل العسكريون فى الخارجية. وخرجت الطبقة الأرستقراطية لتحل محلها الطبقة الوسطى. لم يدخل العسكريون قبل الثورة إلا ثلاثة: اللواء على نجيب الوزير

---

(١) د. صفاء شاكر ص ١٢١ محمود رياض جـ٢/٢٨٠، محمد إبراهيم كامل ص ١٢.

(٢) د. صفاء شاكر ص ٢٢٣-٢٢٤.

المفوض فى سوريا، واللواء أركان حرب محمد إبراهيم سيف الدين الوزير المفوض فى الأردن، والفريق عزيز المصرى الوزير المفوض فى الخاصة ثم الوزير المفوض فى الاتحاد السوفيتى. وفى عام ١٩٦٢ بلغ عدد العسكريين اثنين وسبعين ضابطاً من مجموع عدد السفراء بالخارجية وهم مائة أى بنسبة ٧٢%. وكان سفراء مصر فى أوربا كلهم من الضباط عام ١٩٦٢ باستثناء ثلاثة من المدنيين.

وكما أن هناك اتفاقاً بين الخارجية والرياسة، هناك أيضاً اتفاق مشابه بين الخارجية والرياسة والمؤسسة العسكرية باستثناء ما قبل هزيمة ١٩٦٧ فى الجمهورية الأولى وما بعد انتصار ١٩٧٣ فى الجمهورية الثانية. فالعمل السياسى عمل عسكرى تمهيدى، والعمل العسكرى عمل سياسى تنفيذى. العمل السياسى تتويج للعمل العسكرى، والعمل العسكرى تحقيق للإرادة السياسية. فحرب ١٩٧٣ تمت بناء على خطة جرانيت ٢٠٠٠ التى أعدها ناصر ورياض وفوزى فى عمق سيناء. كما طلب ناصر من فوزى تقريراً عن الموقف العسكرى قبل مبادرة روجرز. وكان

التعاون بين الخارجية والمؤسسة العسكرية فـــى ١٩٧٣ رد فعل على الفصل بينهما فى ١٩٦٧. وكان رياض على صلة بفوزى، فكلاهما زملاء دراسة من دفعة ١٩٣٦.

ويمكن للجيش القيام بضغوط على القيادة السياسية فى حالة التراخى العسكرى. فقد تململ الجيش بعد إعداد فــوزى له من التراخى فى تحرير سيناء وتأجيل سنة الحسم إلى مــا لا نهاية والرغبة فى اســترداد كرامتــه وكرامــة الشــعب الوطنى. وكانت القوات المسلحة قبل ذلك تلــح علـــى عبــد الناصر للقيام بعمل عسكرى ضخم ضد إسرائيل خصوصــاً سلاح الطيران كرد فعل على غارات إسرائيل فــى العمــق. وقد أخطرت الخارجية موسكو بالاستياء فى أوساط الجــيش لعدم تزويدهم بمعدات سبق التعاقد عليها مثــل الصــواريخ الخاصة بفتح الثغرات فى حقول الألغــام وأدوات التنشــين للمدفعية بعيدة المدى وأجهزة الرؤية الليلية للمدرعات. وبعد الغارات الإسرائيلية فى العمق طالب ضباط سلاح الطيــران بضرورة تماسك الجبهة الداخلية. فالجيش جــيش الشــعب،

والشعب شعب الجيش[1]. ودون التنسـيق بـين الخارجيـة والجيش تحدث النكسات العسكرية كما حدث فـى ١٩٦٧ أو السياسية كما حدث فى ١٩٧٣. ففى حرب ١٩٦٧ لـم يكـن هناك تنسيق بين الخارجية والجيش. وقبلها ببضـعة أسـابيع فقط تم إنشاء غرفة عمليات سياسية بالخارجية لوضع تقيـيم دقيق للنتائج، مركزة على عبد الناصر ودائرتـه المقربـة. وكان عبد الناصر قد أخذ قراراته بسحب قوات الأمم المتحدة من سيناء، دون استشارة أحد من الخارجيـة، عـن طريـق وزير الخارجية إلى الجنرال ريكى الذى رفض استلام الطلب إلا عن طريق الأمم المتحدة. فطلب عبد الناصـر انسـحاب قوات الأمم المتحدة من بعض المواقع فحسب. ثم تم إبـلاغ الخارجية. ورفض عبد الناصر مذكرة الخارجية والتحليلات العقلانية، واتخذ سلسلة من القرارات الفردية الذاتية. واندلعت الحرب وهزمت مصر، وأفل نجم عبـد الناصـر، وانتهـى مستقبله السياسى. وكان الأمر مجرد وقت. لا فرق إذن بين هزيمة ٦٧ العسكرية وهزيمة ١٩٧٣ السياسية إلا أن الأولى

---

(١) محمود رياض جـ١/٢٤٦/٣٦٩/٢٢٠/٣٣٦/٣٨٣ جـ٢/٣٦٩.

كانت لصالح الوطن والثانية كانت لصالح الغرب، الولايات المتحدة وإسرائيل. كانت الفردية فى قائد الجيش ١٩٦٧، وفى الرياسة فى ١٩٧٣. فرح الأول بدخول طائرتى ميج ٢١ للاستطلاع فوق بير سبع التى لا تبعد إلا بضع دقائق عن الحدود المصرية لإثبات مدى قوة سلاح الطيران. وبعد هزيمة ١٩٦٧ قدم عامر طلباً بنقل أسماء عشرة من ضباط إلى الخارجية منهم أحمد إسماعيل. ولم يقبل ناصر إلا بعد استشارة رياض. ثم انتحر قائد الجيش فى ١٩٦٧. فهو المسئول عن الهزيمة العسكرية كما أنه مسئول عن الانفصال مع عسكرى آخر عبد الحميد السراج فى ١٩٦١. وكان الجيش قد أصبح مؤسسة سياسية وليست عسكرية. وتخيل أكاليل النصر بدلاً من التدريب فكانت هزيمة ١٩٦٧[١].

وقامت حرب الاستنزاف ١٩٦٨-١٩٧٠ بضغوط من الجيش. بل لقد حدث عدة مرات عبور جزئى إلى الضفة الشرقية. كما اقتحمت قوات الصاعقة موقعاً بالضفة الشرقية،

---

(١) إسماعيل فهمى ص ٤٠/٤٢، رياض جـ١/٤٤/٣٥/٧٠.

ورفع العلم المصرى عليه فى يوليـــو ١٩٦٩ بـــالرغم مـــن استمرار غـــارات إسرائيل فى العمق. بعـــدها بـــدأ التغيـــر الأمريكى بناء على قدرة القوات المسلحة الدخول فى معركة عسكرية لتحرير الأرض.

كان رياض يحادث عبد الناصر فى المسائل السياســـية والعسكرية معاً، سياسة الوصول إلى المضايق مما يؤدى إلى تحريك الموقف الشامل. كانت الخطة دفاعية هجومية. ووافق عبد الناصر على الخطة ٢٠٠٠. وأخطره فوزى أن القـــوات المسلحة جاهزة لتنفيذها ابتداء مـــن مـــارس ١٩٧١، وهـــو الموعد الذى حدده ناصر. واستدعى السادات الفريق محمـــد صادق وزير الحربية للحصول على طـــائرة بعيـــدة المـــدى لتحرير كل الأراضى العربية. وكان رأى احمـــد إســـماعيل تحريك الموقف سياسياً دون الوصول إلى المضايق. ثم تبنى رأى فوزى ورياض.

ولم يتعلم السادات دروس ١٩٦٧ بضرورة الدراســـة أولاً. وفى اجتماع مجلس الوزراء قالوا له "إحنا وراءك يـــا

ريس ونؤيد المعركة". وكان الجيش السورى قد تعاطف مع الجيش المصرى فى ١٩٥٦. بل أنه هو الذى فرض الوحدة فى ١٩٥٨ عندما استدعى المجلس العسكرى السورى الملحق العسكرى المصرى بسفارة مصر فى دمشق لعرض الوحدة. واجتمعت أركان حرب الجيوش العربية لوضع خطة لعمل جماعى عربى مشترك. وكثف الجيش اتصالاته مع الجيش السورى تحت قيادة المشير أحمد إسماعيل لتحديد موعد المعركة، وأثناء سير حرب ١٩٧٣ تدخل السادات بقرارات عشوائية فحدثت الثغرة لعدم وجود قيادات ميدانية للتعامل معها تكراراً لأخطاء ١٩٤٨ لولا دفاع اللواء صادق عن قطاع غزة. غير السادات خطة الهجوم إلى خطة عبور، وحول النصر إلى هزيمة. وضغط الجيش لتصفية الثغرة والرئيس يرفض ويسوف ويماطل. وكان الخطأ أمر فرقة مدرعة بالعبور إلى شرق القناة من الاحتياطى الذى يدافع عن غرب القناة لتطوير الهجوم يوم ١٠/١٤[1].

---

(١) محمود رياض جـ١/٣٧١/١٦٦/٤٣٩/٤٥٩ جـ٢/٨٣/١٧٤/٢٢٦-٢٢٨/٤١٠-٤١١/٤١٢-٤٢٩.

وبعد وفاة عبد الناصر عقد السادات اجتماعاً مشـــتركاً لمجلس الدفاع يضم وزراء الحربية والخارجيـــة والداخليـــة والإعلام ورئيس المخابرات العامة والحربية. وقرر وقــف إطلاق النار ثلاثة شهور أخرى[1]. كما استشار خبراء وزارة الخارجية فى كيفية تطبيق القرار ٢٤٢. ولما تصور الرئيس أن عبد الناصر كان ينفرد بالقرارات أراد أن يقـــوم بـــنفس الشيء كأحد مظاهر الزعامة مع أن عبد الناصر منذ يونيـــو ٦٧ لم ينفرد بقرار سياسى أو عسكرى دون الرجـــوع إلـــى وزيرى الخارجية والحربية. وأحياناً كان يستمع إلـــى أكبـــر عدد من الآراء، والرئيس فى النهاية صاحب القرار. وبعـــد اجتماع السادات بروجرز وسيسكو استبعد الحل العســـكرى والاستعداد له على قدم وساق. كان يتصل بأمريكا مباشـــرة. وكان وزير الخارجية يعلم ذلك فيما بعد عن طريق السفارات المصرية والأجنبية فى الخارج. ويقول لكسنجر "جيشى! أولاً وجدت صعوبة فى إقناعه بالحرب والآن أجد صـــعوبة فـــى

(١) محمود رياض جـ١/٣٠٣، جـ٢/٣٧١/٣٧٦/٤١٢-٤٢٩/٣٦٩/٣٨١، إسماعيل فهمى ص٥٢/١١٧-١١٨.

إقناعه بالسلام". وهى إهانة لجيش مصر مرتين.

وبعد أن اندلعت الحرب فى ١٩٧٣ غير السادات خططها من خطة تحرير إلى تحريك، ومن استرداد سيناء على الأقل إلى ما بعد المضايق إلى إثارة الرأى العام للحل المنفرد. فأدى النصر العسكرى للقوات المسلحة إلى هزيمة للإرادة السياسية. وقد انفرد بالقرار أيضاً بعيداً عن شريك الحرب الحليف السورى. غير خطة الهجوم إلى خطة عبور، وحول النصر إلى هزيمة. وفى اتفاقية فصل القوات رفض الجمسى سحب القوات المصرية غرب القناة بعد العبور. كان السادات يثق فى الخبراء العسكريين الأمريكيين أكثر من المصريين لمعرفة خطوط الهدنة ومدى انسحاب إسرائيل فى حالة الحل الجزئى. وأبلغهم أن وزيرى الخارجية والدفاع يعارضان سياسته. فى حين وافق السادات فجأة على قصر الوجود العسكرى المصرى على شرق القناة على ٧٠٠٠ جندى بعد أن عبر ١٠٠٠٠، ٣٠ دبابة بعد أن عبرت ١٠٠٠ فى حين أن كسنجر كان يتوقع ألا يقبل السادات بأقل من ٢٥٠ دبابة. وبكى الجمسى بعدها.

وانتهت المكاسب العسكرية التى تحققت فى المراحل الأولى لحرب أكتوبر إلى خسارة سياسية بسبب سيطرة كسنجر على المسرح السياسى خاصة فى تجزئة القضية واتباع سياسة الخطوة خطوة أى الحل المنفرد. واعترف كسنجر لبوتفليقة وزير خارجية الجزائر أنهم لا يعتبرون السادات عدواً لهم. ووقعت المنطقة فى حالة اللاسلم واللاحرب(١).

وفى خطبة السادات الشهيرة أمام مجلس الشعب فى نوفمبر ١٩٧٧ لاحظ الجمسى وعرفات أنه أعاد عبارة استعداده للذهاب إلى آخر العالم، إلى الكنيست الإسرائيلى، مرة ثانية. وقد ادعى البعض أن السادات قد عرض فكرته على مجلس الأمن القومى ووافق عليها، وأنه بعد العودة من بوخارست وطهران والرياض دعا مجلس الأمن القومى فى ١١/٥ ليعطى ملخصاً عن الرحلة ويقول فى النهاية عرضاً "إنى مستعد للذهاب إلى القدس وإلقاء خطاب فى الكنيست لو

(١) محمود رياض جـ١/٨/٤٣٧.

كان فى هذا إنقاذاً لدم أبنائى". وقد صرخ الجمسى رافعاً يديه "الكنسيت كلا، الكنيست كلا ...هذا غير ضـــرورى". وهـــو رجل نظام. واستمر السادات وكأنه لم يسمع صراخ الجمسى. وبعدها زار دمشق والسعودية اللذين رفضا الزيـــارة. ولمـــا سأله وزير الخارجية إسماعيل فهمى: أهـــذه دكتاتوريـــة أم ديمقراطية ؟ ولماذا لم تبلغ أعضاء مجلس الأمن القـــومى؟" قال: "لن أتناقش مطلقاً مع أى فرد. أنى لا أهـــتم بـــرأى أى شخص. لن أفعل هذا مطلقاً". واستقال الوزير. كما اســـتقال محمد رياض، وزير الدولة للشئون الخارجية قبل أن يســـتلم عمله خلال ست دقائق. وعرض عليه مصـــطفى خليـــل أن يذهب معه إلى الرحلة. ومع ذلك اعترض تفصـــيلياً علـــى مشروع المعاهدة الذى قدم للوفد المصرى أربعاً وعشـــرين ساعة قبل الاجتماع[1].

ب- الرأى العام. والرأى العام لـــه ضـــغوطه علـــى الخارجية والرياسة بل والجيش. فأبناؤه من الشعب. والرأى

(١) إسماعيل فهمى ص٣٩٨/٤٠٧/٤١٠/٤١٢.

العام هو الوعاء للثوابت فى الثقافة السياسية للخارجية المصرية. ويؤكد إسماعيل فهمى ذلك بقوله "وفى الداخل جعلت سياستى أن أقيم حواراً مستمراً مع مجلس الشعب والصحافة وأن الصلة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية موطن القوة"(١). ويتجلى الرأى العام أولاً وقبل كل شئ فى المظاهرات الطلابية. فالطلاب هم المؤشر على الحياة الوطنية فى مصر، مظاهرات الطلاب فى ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، وفى ١٩٧١ ضد تأجيل معركة التحرير بعد سنة الحسم، وفى يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار والتى دفعت الرئيس إلى زيارة القدس فى نوفمبر نفس العام للبحث عن أحلاف الخارجية، وفى ١٩٩١ وفى ١٩٩٨ لإيقاف العدوان الأمريكى على العراق والثانى، وفى ١٩٩٩ تضامناً مع الانتفاضة فى فلسطين، وكثيرة المناسبات الأخرى مثل غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، حرب المفاعل النووى العراقى، إنزال الطائرة المصرية من فوق مالطة، ومظاهرات ٩/١٠ يونيو لإرجاع عبد الناصر فى ١٩٦٧.

---

(١) إسماعيل فهمى ص١٦٥/١٩/٢٨٣. رياض جـ١/٣٩٧/٢٩٤/٤٧٧.

وعندما سأل شوين لاى عن أسباب مظاهرات الطلاب اخبره رياض بسبب الاحتلال ونفاذ الصبر. كان فـــى بدايـــة عـــام ١٩٧١ توتر شديد فى مصر وأزمة داخلية فى البلاد. فبعـــد مد عام الحسم انخفضت شعبية الرئيس، وقامت مظـــاهرات الطلاب، واعتصموا فى ميدان التحرير. واندلعت مظاهرات العمال ضد الوضع الاقتصادى المتدهور. وعرف هذا الجيل بجيل السبعينات. وتبلغ الذروة فى جنازة عبد الناصــــر فــــى سبتمبر ١٩٧٠ عندما حملته الملايين على الأعناق وإغمـــاء العشرات فى مقابل جنازة السادات التى حضرها أربعة مـــن رؤساء أمريكا السابقين، والشوارع فارغة من الناس، وجنازة كنيدى التى قدمت فيها المرطبات والفطائر للمعزين. ومثلهـــا مظاهرات التأميم فى ١٩٥٦، والوحدة مـــع ســـوريا فـــى ١٩٥٨. وأحياناً تتحول المظاهرات إلى مقاومة شعبية مثـــل ١٩٥٦ وفى ١٩٧٣ أثناء حصار السويس أو إلـــى صـــمود عسكرى مثل معركة رأس العش وإغراق المدمرة ايلات بعد الهزيمة فى ١٩٦٧. يعبر الرأى العام عن نفسه أيضـــاً مـــن خلال مواقف المثقفين الوطنيين والكتاب والأدباء والفنـــانين

الذين يماثلون الدبلوماسيين المثقفين فى الخارجية المصـــرية. وهناك مؤشرات أخرى مثل فيلم ناصر ١٩٥٦ الـــذى فجــر حنين الناس إلى المقاومة بدل حالة الاســترخاء والضـــياع، وتمثيلية أم كلثوم أو التمثيليات التليفزيونيـــة لأســامة أنــور عكاشة "ليالى الحلمية"، "زيزينيا"، "الراية البيضاء"... الـــخ. وهناك أيضاً انتخابات اتحادات الطلاب والنقابـــات المهنيـــة، المهندسون والأطباء والمحامون. وقد أنشئت لجـــان شـــعبية لمقاومة التطبيع ومساندة شعب العراق. بل إن مراكز حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والمرأة وجماعات التنوير خرجــت عن إطارها الفردى التقليدى وأصبحت جــزءاً مـــن حركـــة الاحتجاج العام فى المجتمع.

جـــ- الأحزاب. كانت الأحزاب وصـــحافتها خاصـــة حزب الوفد تقوم بدور مؤثر فـــى الرقابـــة علـــى السياســـة الخارجية المصرية التى تخرج على الثوابت الوطنيـــة فـــى الثقافة السياسية. ولما اصطدمت الثورة بها فى أول سنتين تم إلغاء الأحزاب وتأميم صحافتها. وتأســـيس نظـــام الحـــزب الواحد فى الجمهورية الأولى. ونشأت المنابر فى الجمهورية

الثانية كأجنحة فى الحزب الحاكم قبل أن تتحول إلى أحزاب معارضة نشأت فى حضن السلطة وبقـرار منهـا أو مـن القضاء. فـإذا اشـتدت وخرجـت عـن دور المعارضـة "المستأنسة" اصطدمت بالسلطة. وهو ما حـدث بعـد حـل الاتحاد الاشتراكى والقبض على أعضاء اللجنـة المركزيـة فيما سمى بثورة التصحيح فـى ١٥ مـايو ١٩٧١، وبعـد الانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧، وغلق صحف المعارضة ثم إدخال كل المعارضين على كافة خصـائلهم، الناصـرية والإسلامية والماركسية والوفدية فى مذبحة سبتمبر ١٩٨١.

كانت مهمة الحزب الواحد الحاكم ولجنتـه التنفيذيـة العليا أثناء الجمهورية الأولى التصديق على قرارات الرياسة والموافقة على سياستها أو مجرد إخبارها بما اتخذ سلفاً مـن قرارات. فقد طلب عبد الناصر وهو فى المستشـفى علـى صبرى عضو اللجنة التنفيذية العليا لاستطلاع رأى اللجنة فى مبادرة روجرز. واجتمع بهم الرئيس بعد عودتـه لمناقشـة المبادرة معهم. وقد قام الرئيس بشرح المبادرة بنفسـه فـى المؤتمر القومى للحزب وعـرض أسس الحل الشامل. كمـا

طالب عبد الناصر على صبرى بزيــارة موســكو اشــتراكاً للحزب فى المفاوضات مع دولة الحزب فيهــا لــه الســلطة العليا. وأدرك عبد الناصر بعــد هزيمــة ١٩٦٧ ضــرورة التحرر من جماعات الضغط ومراكز القــوى عــن طريــق إجراء انتخابات حرة على أساس حزبين. ثم تخلى عن الفكرة إلى ما بعد إزالة أثار العدوان[1]. وكان قد أدرك من قبــل أن أحد أسباب الانفصال التعددية الحزبية فى سوريا والحــزب الواحد فى مصر، وفرض نظام الحزب الواحد فى سوريا بعد حل الأحزاب.

ولم يتغير الأمر فى الجمهوريــة الثانيــة حتــى بعــد التجربة الحزبية التى تقوم على التعدديــة المحــدودة نظــراً لسيطرة الحزب الحاكم. واستمر الأمر كما هــو عليــه فــى الجمهورية الأولى، حزب واحد غير مؤثر، مهمته الاحتفالية أو الموافقة بعد العرض. ففى اجتماع طارئ مشترك للجنــة التنفيذية العليا للاتحاد الاشتراكى ومجلــس الــوزراء فــى

---

(١) محمود رياض جــ١/٨٠، جــ٢/١٧٥.

١٩٧٠/٩/٢٨ كان الهدف ترتيب جنازة عبد الناصر.
وعرض على اللجنة التنفيذية العليا ومجلس الوزراء ترتيبات. الجنازة وقرأ البيان السياسى الذى كتبه وزير الخارجية محمود رياض يؤكد فيه على الاستمرار فى سياسة عبد الناصر، والتمسك بالتحالف مع الاتحاد السوفيتى. ثم اجتمعت اللجنة المركزية فى ١٩٧٠/١٢/١٦ لرفض اقتراح ديان بانسحاب إسرائيل إلى منطقة المضايق وفتح قناة السويس للملاحة الدولية، وهى المبادرة التى نسبها السادات إلى نفسه. كما احتجت اللجنة فى ٤/٢٥ لمناقشة موضوع الوحدة مع ليبيا الذى اقترحه الرئيس ذرا للرماد فى العيون.
ودعا الرئيس مجلس الدفاع الوطنى لمناقشة مهمة يارنج مبعوث الأمم المتحدة ومشروع السلام فى ١٩٧١/٢/٢ ودراسة الموقف السياسى والعسكرى بعد ٢/٥ موعد انتهاء فترة إطلاق النار. وشارك فى الاجتماع عدد من أعضاء اللجنة التنفيذية العليا: حسين الشافعى، على صبرى، محمود فوزى، عبد المحسن أبو النور، عزيز صدقى، محمود رياض، الفريق فوزى، شعراوى جمعة، سامى شرف، أحمد

كامل رئيس المخابرات، والفريق صادق رئـــيس الأركـــان لإبداء الرأى. واستجاب الرئيس لنداء السكرتير العـــام بمـــد فترة وقف إطلاق النار ثلاثين يوماً لإعطاء الســـلام فرصــــة وللفريق فوزى الوقت الكافى للاستعداد للمعركة. ثم جـــددت المدة إلى أجل غير مسمى حتـــى بـــدأت ضـــغوط الجـــيش والشعب لتحرير الأرض المحتلة بالقوة.

د- **المؤسسات الدستورية.** وأهمها مجلســـا الشـــعب والشورى وهما مجرد مجلسان يُخطران بما اســـتقر عليـــه الرئيس للعلم والإحاطة دون مناقشات لما اتخذه من قـــرارات حاسمة فى الحرب والسلام. تسوده أغلبية من الحزب الحاكم، الحزب الواحد فى الجمهورية الأولى أو حزب الأغلبية فـــى الجمهوريتين الثانية والثالثـــة. لـــذلك تضـــعف المعارضـــة اليسارية أو الوفدية فى غياب المعارضة الإسلامية الشرعية والمعارضة الماركسية بالرغم من وجودهـــا فـــى الشـــارع المصرى. ولما كانت انتخاباته فى كثير من الدوائر مـــزورة كثيراً ما صدرت أحكام قضائية ببطلان بعـــض النـــواب أو ببطلان مجلس الشعب كله لأن القوانين الانتخابية والتى تمت

الانتخابات طبقاً لها غير دستورية مثل الانتخابـــات بالقائمـــة التى تعارض الدستور الذى يقر بالانتخابات الفردية، "صوت واحد لفرد واحد". الرئيس مركزه وملهمه وقائده وليس له إلا التصفيق والتهليل مثل مشهد رقص أحد النواب بعد تراجـــع عبد الناصر عن تنحيه يوم ١٠ يونيـــو ١٩٦٧ بينمـــا فـــى الكنيست صلاة على أرواح مئات الشهداء الذين سقطن فـــى الحرب التى كسبتها إسرائيل. وبعد إشراف القضـــاء علـــى الانتخابات فى الجمهورية الثالثة تحمس الناس قليلاً لـــلإدلاء بأصواتهم بالرغم من تدخل أجهزة الدولـــة قبـــل الاقتـــراع بإرهاب مرشحى المعارضة ورشـــوة النـــاخبين لمرشـــحى الحكومة، ونجاح المرشحين المستقلين ثـــم انضـــمامهم إلـــى الحزب الحاكم مما يطعن فى دســـتورية تمثـــيلهم لخـــداعهم ناخبيهم. وقد صدرت ضد عديد من نوابه أحكـــام قضـــائية بالرغم من الحصانة البرلمانية. وظهرت عبـــارات "نـــواب القروض"، "نواب المخدرات"، "جماعات الضغط". أما نســـبة ٥٠% من العمال والفلاحين فموجودة كمـــاً لا كيفـــاً، نســـبة رياضية وليست واقعاً سياسياً.

وعادة ما يتوجه وزراء الخارجية والدفاع ورؤساء الأحزاب ورؤساء تحرير الصحف مع الرؤساء لإلقاء كلماتهم أمام مجلسى الشعب والشورى للأخطار بالعلم. ففى يوم ١٩٧٥/٢/٤ توجه محمود رياض إلى مجلس الشعب لسماع خطاب الرئيس الذى أعلن فيه مبادرة فتح قناة السويس وتطهيرها للملاحة دون إخبار وزير الخارجية مسبقاً. وبعد زيادة التقارب المصرى الأمريكى أعلن الرئيس إلغاء معاهدة الصداقة المصرية السوفيتية فى خطابه أمام مجلس الشعب فى مارس ١٩٧٩ لأن السوفيت لم يلتزموا بمواعيد تسليم السلاح طبقاً للعقود المتفق عليها دون مناقشة وبتصفيق حاد. وكان الرئيس قد ناقش قراره مع وزير الخارجية والسفير السوفيتى قبل أن يخطر مجلس الوزراء ثم مجلس الشعب الذى صادق وهلل. وكان قد أعلن من قبل فى مجلس الشعب فى مايو ١٩٧٢ أنه سوف يتخذ إجراءات حازمة ضد الذين ينتقدون روسيا الحليف الرئيسى لمصر بدلاً من عدوها الولايات المتحدة. وقد ظن إسماعيل فهمى أنها تحذير موجه ضد ندوة الأهرام وهى فى الحقيقة ذراً للرماد فى العيون.

هـ- القضاء. عُرف القضاء على مدى تاريخ مصر منذ "شكاوى الفلاح الفصيح" حتى الإشراف الأخير على انتخابات مجلس الشعب بنزاهته واستقلاله وحكمه لصالح المتهمين من النظام السياسى بالانقلاب وإثارة الشغب فى قضايا أمن الدولة المعروفة. تصدر الأحكام بالإفراج عن صحف المعارضة والطعن فى شرعية المجالس الدستورية وببطلان قرارات مذبحة سبتمبر لكل ألوان المعارضة عام ١٩٨١، الأساتذة والصحفيون والأحزاب ورجال الدين وبابا الأقباط، باستثناء مذبحة نادى القضاة فى الجمهورية الأولى والعدوان على السنهورى رئيس المحكمة العليا فى أوائل الثورة وهى مازالت تواجه خصومها[١].

تظل وزارة الخارجية هى الحارس والضامن للثوابت الوطنية فى الثقافة السياسية، الاستقلال الوطنى قبل ١٩٥٢ والعروبة بعدها. وتظل الرياسة هى الدائرة الأولى فى صنع القرار السياسى، تتبعها الخارجية إذا كانت تعبيراً عن

(١) محمود رياض جـ١/٣٢٧-٥٢٣/٣٢٨، إسماعيل فهمى ص٢٦٢/٢٢.

الثوابت الوطنية وتختلف معها إذا كانت انحرافاً عنها.

إذا كانت لكل جمهورية مأساة فإن مأساة الجمهورية الأولى هزيمة ١٩٦٧، ومأساة الجمهورية الثانية المقامرة السياسية بعد نصر أكتوبر العسكرى فى ١٩٧٣ واتفاقات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ والسلام مع الكيان الصهيونى فى ١٩٧٩ قبل أن ينسحب من باقى الأراضى المحتلة منذ ١٩٦٧، ومأساة الجمهورية الثالثة غياب الخيال السياسى والمبادرة التاريخية والرؤية الواضحة كرد فعل على البطولة فى الجمهورية الأولى و"الخيانة" فى الجمهورية الثانية.

وتمر مصر الآن بفترة مشابهة لما كان عليه الحال قبل ١٩٥٢ فيما يتعلق بالقضية الاجتماعية والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وفساد الطبقة الحاكمة وقطاع الأعمال. وتشابه أيضا ما كانت عليه قبل حرب ١٩٧٣، حالة السلم واللاحرب بالنسبة للأراضى المحتلة، وتمزق الشباب بين عار الهزيمة والشوق إلى النصر. قصرت المسافة بين الهزيمة العسكرية والنصر السياسى فى ١٩٦٧والنصر العسكرى والهزيمة السياسية فى ١٩٧٣. ونسى الناس النصر العسكرى، ويشاهدون كل يوم

آثار الهزيمة السياسية فى استمرار احتلال الجولان، والضفة الغربية والقطاع، والانتفاضة بمفردها وسط محيطها العربى الواسع وعالمها الإسلامى الفسيح. طالت الفترة الآن من ١٩٧٣ حتى الآن ولم يعد الناس تذكر إلا كامب ديفيد ١٩٧٨ واتفاقيات السلام فى ١٩٧٩ ووادى عربة فى ١٩٩٤. وتكون جيل بأكمله فى حالة مشتبهة بين النصر والهزيمة، القدرة والعجز. يشعر بانسداد تاريخى يكاد يقرب من التوقف، والسير فى المكان، مع غياب رؤية واضحة لطبيعة المرحلة التاريخية التى تمر بها مصر. هناك حنين إلى الماضى عند كل التيارات السياسية الرئيسية التى تعبر عن تعدد الثقافة السياسية: حنين الإسلاميين إلى عصر الخلافة الراشدة، وحنين الليبراليين إلى ثورة ١٩١٩، وحنين القوميين إلى العهد الناصرى، وحنين الماركسيين إلى الأممية الأولى التى ورثتها العولمة. ولا أحد يحنى إلى الحاضر بل يئن منه ويرزخ تحته. ولا أحد يرنو إلى المستقبل فقد غامت الرؤية. ولم يعد أحد يدرى: فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

حصار الزمن

الحاضر

الجزء الثاني

حسن حنفي

حصار الزمن

الحاضر

د. حسن حنفى

الإهـــداء ...

إلى المواطن العربى ...

حتى يفك حصار الزمن

حسن حنفى

مدينة نصر - ٨ يونيو ٢٠٠٤

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

مفكــــــرون إسلاميـــــون

١- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد(الكواكبـــى) ....

٢- تجديد علم الأصول (محمد باقر الصدر) ....

٣- من التفسير الموضوعى إلى فلسفة التـــاريخ (محمـــد بـــاقر الصدر) ....

٤- من العرفان إلى الثورة (الخمينى) ....

٥- من النص إلى الواقع (موسى الصدر) ....

٦- من القصد إلى الفعل (مالك بن نبى) ....

٧- هامش على هامش السيرة (طه حسين) ....

٨- الإسلام الليبرالى (عباس العقاد) ....

٩- الإســــلام بـــين التـــــراث السياســــــى القديـــــم والقــــوى الدوليـــــة المعاصـــــرة (حامد ربيع)...

١٠- لاهــــوت التحـــــرير بين علـــم العقائـــد والتغيـــر الاجتماعى (الأب وليم سيدهم) ....

١١- فى قلب الشرق بين حضارتين (ماسنيون) ....

الفصل الثانى

مفكـــــــرون ليبراليـــــــون

١- الوطن والتمدن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية (الطهطاوى) ....
٢- بديـــــع الكســـــم فى ذكراه الثانية (بديع الكسم) ....
٣- الثقافــــــــــة والوطــــــــــن (هشام شرابى) ......
٤- من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافيـــة (أحمد أبو زيد) ....
٥- "نقـــــد العقـــــل العربـــــى" فـــى مـــرآة "التـــراث والتجديـــــــد" حمـــــد عابـــــد الجـــــابرى) ....
٦- التاريخ والتراث والسياسة (على أومليل) ....

الفصل الثالث

مفكـــــــرون علميـــــــون

١- تكوين الفكر العربى الحديث (شبلى شميل) ....
٢- هل يجوز القياس الحضارى؟ (فرح أنطون) ....

مقدمة

إن أسباب توقف الحضارة الإسلامية عن النهوض من جديد هو حصارها فى الزمن بين الماضى والحاضر والمستقبل. فالماضى مازال حاضرا فيها يشدها إليه بالرغم من نشأته فى عصر الانتصار وهى تعيش فى عصر الانكسار. وكلما زاد عجزها فى الحاضر اشتد تقليدها للماضى. وكلما زاد التغريب فيها وانبهارها بالآخر والخروج عن مسارها لجأت إلى الماضى ليحميها من المستقبل المجهول الذى لم تشارك فى صنعه وتكتفى بنقله. والمستقبل مازال يشدها إليه. تنبهر بإنجازاته وتريد اللحاق به. نموذجه الغرب والحداثة والعصر. أغرى النخبة المثقفة فنشأ الخلف بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير، ووقع الشقاق فى الثقافة الوطنية فى ثنائيات جديدة مثل العلمانية والسلفية. ويشتد الصراع بينهما إلى حد الاقتتال بالسلاح كما هو الحال فى الجزائر، وضحاياه مائة ألف شهيد. والحاضر يهرب الناس منه إلى الماضى البعيد، عصر الخلافة الراشدة أو إلى المستقبل القريب التنوير والعقلانية. كما يهرب الناس منه إلى الداخل تحت الأرض فى الحركات السرية أو إلى الخارج فوق الأرض، أرض الله الواسعة فى الهجرة البعيدة دون

عودة وفتح. وقد يسيطر على الحاضر الخطاب السياسى الإعلام للنظام السياسى القائم الذى يعمى أكثر مما يكشف، ويستر أكثر مما يبيّن. وتصعب الإجابة على سؤال: فى أى لحظة من التاريخ نحن نعيش؟

أحد عوامل النهضة فك حصار الزمن والتخفف من ثقل الماضى الحاضر. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. وإيمان المقلد لا يجوز. والتقليد ليس أصلا من أصول الدين، ولا مصدرا للعلم بإجماع فرق الأمة. ولكل عصر اجتهاداته وتراثه وإبداعاته. والإجماع السابق لا يلزم الإجماع اللاحق نظرا لتغير الظروف والأحوال وتبدل المصالح. لذلك يظهر على رأس كل مائة سنة من يجدد للأمة دينها. والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع.

ويفك حصار الزمن والقفز فوق المراحل وتقليد حداثة الغير، ووضع الأنا فى مسار غيرها. فلم نصل بعد إلى مرحلة الحداثة كى ننتقل إلى ما بعد الحداثة. ولم نتمثل بعد العقل كى نودعه أو العلم كى نقضى عليه أو المنهج كى نبدده أو الحضارة كى ننعيها.

ويفك حصار الحاضر بتشخيص طبيعة المرحلة والقيام بدور هذا الجيل تماما لا دور جيل مضى أو دور جيل آت.

--

وبالتالى يتحول الحاضر من غياب إلى حضور، ومن هروب إلى التزام، ومن عجز عن التفاعل معه إلـى قـدرة علـى تنظيره تنظيرا مباشرا ومعرفة مكوناته، معوقاته ومقوماتـه، عوامل تأخره وتقدمه.

فإذا خرج الإنسان العربى من حصار الزمن فإنه يعود من جديد صانعا للتاريخ.

وهذا هو القسم الأول "مفكرون معاصرون" من الجزء الثالث "الحاضر". ويتضمن: "مفكرون إسلاميون"، "مفكرون ليبراليون"، "مفكرون علميون".

--

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد
لعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ – ١٩٠٢)
قراءة جديدة

١ – الاستبداد في الفكر العربي المعاصر.

إن قراءة الفكر العربى لذاته هو فى نفس الوقت تجديد له، ربطا للماضى بالحاضر، والحاضر بالماضى بعد ما يقرب من قرن من الزمان. فقد تغيرت الظروف، منذ فجر النهضة العربية الإسلامية الأولى فى القرن الماضى إلى ردة هذا القرن وربما فجر النهضة العربية الإسلامية الثانى فى مطلع القرن الجديد. فقد اكتملت الدورة الأولى فى الفكر العربى الحديث على مدى قرنين. وبدأت الدورة الثانية للفكر العربى المعاصر بداية بهذا القرن. وإذا كان الاستعمار الغربى هو الدافع على النهضة الأولى فان الصهيونية الاستيطانية فى فلسطين هى الدافع على النهضة الثانية.

(*) وجهات نظر، فبراير ٢٠٠٢.

وإذا كـــان تحريـــر الأرض، ومقاومـــة الاســـتعمار والصهيونية كان هو الغالب علـــى النهضـــة الأولـــى فـــان الـــدفاع عـــن الحريـــة والديمقراطيـــة، حريـــة الفـــرد وديمقراطية الحكم، هـــو الغالـــب علـــى النهضـــة الثانيـــة. كان مشروع الأفغانى الإصلاحى، الإســـلام فـــى مواجهـــة الاستعمار فى الخارج والقهـــر فـــى الـــداخل. فقـــد تحقـــق النصف الأول منه فى النهضة الأولـــى، ومـــا زال الفكـــر الغربى المعاصر يحاول تحقيق النصف الثـــانى منـــه فـــى النهضة الثانية بالرغم مـــن صـــعوبة المخـــاض والأزمـــة الراهنة، غياب الرؤية والعجز(١).

وقضية الحرية والديمقراطيـــة ليســـت مجـــرد نظـــم ملكية أو عسكرية تجعل الحكم وراثـــة أو شـــوكة، وليســـت مجرد قوانين استثنائية مقيدة للحريـــات، وأحكـــام عرفيـــة، وقوانين طوارئ، وأجهـــزة أمـــن وتجســـس، واعتقـــالات وسجون، وتزييف للانتخابات، وتأليـــه للفـــرد، فـــلا فـــرق بين الله والسلطان فى الوعى السياســـى، وتعدديـــة حزبيـــة

---

(١) وذلك باستثناء بعض الـــدول مثـــل ماليزيـــا وإيـــران والمقاومـــة فـــى جنوب لبنان وفى فلسطين والشيشان وكشمير.

شكلية لحساب الحــزب الحــاكم أو حــزب واحــد حــاكم يستبعد كل أشــكال التعدديــة وتــداول الســلطة. القضــية أصعب من ذلك بكثيــر، إذ تمتــد جــذورها إلــى عمــق الموروث الثقافى بعــد أن ترســخ فــى الثقافــة الشــعبية وأصبح جــزءاً مــن الــوعى القــومى. فأزمــة الحريــة والديمقراطية فى واقعنــا المعاصــر إنمــا تمتــد جــذورها إلى الموروث الثقافى فى الوعى القومى، ومــا تبقــى فيــه من تصور هرمى أومركــزى أو رأســى للعــالم، يعطــى الأعلى ما يسلبه من الأدنى. الأعلى بــأمر والأدنــى يطيــع كما هو معروف فى الثنائيــات التقليديــة الموروثــة التــى تحدد العلاقة بين طرفين، بــين الأعلــى والأدنــى ولــيس بين الأمام والخلف، فى محور رأسى ولــيس فــى محــور أفقــى، ممــا ســاعد علــى خلــق المجتمــع الأبــوى الممثل فــى شخصــية "ســى الســيد"[1]. ولا يعنــى ذلــك إغفال باقى العوامل الاجتماعيــة والسياســية والاقتصــادية

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمــة الحريــة والديمقراطيــة فــى وجــداننا العربــى المعاصــر، المســتقبل العربــى، ينــاير ١٩٧٧، وأيضاً: الدين والثــورة فــى مصــر ١٩٥٢–١٩٨١، جـــ٢، الــدين والتحرير الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص٩٩–١١٨.

فهناك تفاعل بين العوامل المادية والمكونات الثقافية فى الوعى الفردى والوعى الجمعى، فى ثقافة الفرد والتصور الجماعى للعالم.

٢- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

ومن المساهمات الأولى فى رصد هذه الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى الوجدان العربى المعاصر "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤-١٩٠٢). وهو من أجمل العناوين وأكثرها دلالة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر. يتجه مباشرة نحو الموضوع، الحرية والديمقراطية فى صيغته النافية، الاستبداد والاستعباد[١]. يجمع بن النظر والعمل، بين البحث عن طبائع الاستبداد والبحث عن مصارع الاستعباد أى طرق التخلص منه. وهو بحث فى الماهيات أى فى

---

(١) عبد الرحمن الكوكبى: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وآثاره بقلم محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠ ص٣٢٨-٤٣٨.

الجذور والطبائع أكثر منه بحثاً فى الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية. هو بحث فلسفى وليس بحثاً اجتماعياً. محررها وليس مؤلفها الرحالة ك وليس المفكر والمصلح والعالم الكواكبى. فالرحالة هو الذى يستمد فكره من تجاربه ومشاهداته وليس من المصادر المدونة القديمة. والرمز ك يعنى أن أى رحالة قادر على الوصول إلى نفس النتائج بوصفها خبرة جماعية مشتركة، وربما حماية لنفسه وتسترا من حكام الطغيان [١]. ويعترف هو بهذين المصدرين، "منها ما درسته ومنها ما اقتبسته"[٢]. ولا يشير إلى مصدر الاقتباس بل يكتفى بذكر "المؤرخين المدققين"، "المدققين"، "المدققين السياسيين"، "العلماء الأثاريون"، "بعض الحكماء"، "أحد المحررين السياسيين"، "المحررين"، "أهل النظر فى أحوال البشر"، "المتأخرون من أهل أوربا"، "المتأخرون من الشرقيين"، ... الخ، ولكن الكواكبى يعيد قراءة الوافد لإعادة توظيفه فى تنظيره المباشر للواقع وكأن

---

(١) "وأنا المضطر للإكتتام حسب الزمان" السابق ص٣٢٩.

(٢) وهو الكاتب الايطالى الفييرى فيتوريا Alfieri Vittoria.

الوافد الخارجى يصف الخارجى يصف الواقع المحلى، لا فرق بين واقع أوروبا وواقع الشرق. فالاستبداد واحد، لا فرق بين أباطرة أوروبا وقياصرتها وبين خلفاء بنى عثمان. لا فرق بين الآخر والأنا. لا يقصد حكما بعينه بل قصد فقط تنبيه الغافلين على الجذور التاريخية للداء الدفين.

والكتاب مصدر ببيت شعرى وشطر أو بشعر منثور يدل على أنه كلمة حق وصيحة فى واد، مثل يوحنا المعمدان. إن ذهبت اليوم مع الريح فإنها فى الغد تكون ريحاً قادرة على اقتلاع أوتاد الطغيان[1].

والكتاب يشمل مقدمة وتسعة عناوين أشبه بالأبواب والفصول. فبعد البسملة والحمدلة تشير المقدمة إلى ظروف تأليف الكتاب وانه من أواخر مؤلفاته عام (١٣١٨هـ - ١٩٠٠م)[2]. نشره مقالات فى بعض الصحف المصرية فى عهد عباس حلمى

---

(١) كلمة حق وصيحة فى واد ∴ إن ذهبت اليوم مع الريح
لقد تذهب غداً بالأوتاد (السابق ص٣٢٨).

(٢) على عهد عزيزها ومعزها حضرة سمى عم النبى العباس الثانى الناشر لواء الحرية على اكناف ملكة، السابق ص٣٢٩.

الثانى، ولا ضير فى مدحه أسوة بالقدماء، ربما طبقاً للقول المأثور "ودوانى بالتى كانت هى الداء". ثم تم جمعه فى كتاب متوجها إلى الناشئة العربية المعقود عليها آمال الأمة. لذلك أتى الأسلوب سهلاً، والفكر واضحاً، أشبه بالمقال الصحفى منه بالبحث الفلسفى، وبالخطاب العام للناس منه إلى الخطاب الخاص للمتخصصين(١).

كما تضع المقدمة الكتاب فى علم السياسة الموجود لدى كل الأمم المتمدينة وهو علم شامل يضم فنون التاريخ والأخلاق والأدب والحقوق. برز فيه الرومان الجمهوريون أجداد الإيطاليين الحاليين. وكتب فيه غريغوريوس اليونانى رسائله. وفى فارس كتبت "كليلة ودمنة" سياسية أخلاقية. وفى الثقافة الإسلامية "نهج البلاغة" و"كتاب الخراج" بين الدين والسياسة. وواضح قلة معلومات الكواكبى فى التراث السياسى الإسلامى الذى يتجاوز ما ذكر بكثير.

---

(١) "وإنى تخيرت أن أتكلم فى هذه المواضيع إجمالاً واقتضاباً على أسلوب شبيه بالخطابة"، السابق ص٣٤٢.

ويضع علماء الإسلام فى القرون الوسطى مع انهم عاشوا فى الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول طبقاً لتحقيبها الخاص خارج تحقيب الحضارة الغربية. ألف فيه علماء الإسلام ممزوجاً بالأخلاق مثل الرازى والطوسى والغزالى والعلائلى كما كان الحال عند الفرس، وممزوجاً بالتاريخ عند ابن خلدون وابن بطوطة على طريقة المغاربة.

ويسمى علماء الإسلام فى عصر الإصلاح الدينى فى نهاية الفترة الثانية من الحضارة الإسلامية، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى، وبداية الثالثة، المتأخرين من الشرقيين فى تركيا الذين لهم تأليف فى علم السياسة مستقلة وممزوجة مثل أحمد جودت باشا، وكمال بك، وسليمان باشا وحسن فهمى باشا. والعرب قليلون مقلون باستثناء رفاعة بك، وخير الدين باشا التونسى، وأحمد فارس، وسليم البستانى، والمبعوث المدنى. فالأتراك كانوا فى دولة الخلافة، والعرب كانوا فى الأطراف. هذا بالإضافة إلى ما كتبه العرب فى الصحف والمجلات.

أما المتأخرون من أهل أوروبا أى المتأخرون بالنسبة للحضارة الإسلامية والمحدثون بالنسبة للغرب فهم الذين توسعوا فى علم السياسة وألفوا فيه المجلدات الضخمة دون أن يذكر أسماء المؤلفين أو المؤلفات[١].

وتبدأ مباحث الموضوع على نحو تساؤلى حول طبيعة الاستبداد، وأن المستبد شديد الخوف، واستيلاء الجبن على رعية المستبد، وأثر الاستبداد على الدين والعلم والمجد والأخلاق والتربية والترقى والمجد والمال، وأعوان المستبد ومن يتحمل الاستبداد وكيفية التخلص منه واستبداله[٢].

ولا توجد إجابات واحدة لهذه الأسئلة. بل تتعدد الإجابات تشخيصاً للداء واقتراحاً للدواء عند فريقين: أهل النظر والكلام: المادى، والسياسى، والحكيم، والحقوقى، والربانى، وأهل العزائم: الأبى، والشهم، والمتين، والفدائى (المفادى). فعند المادى الداء القوة والدواء المقاومة. وعند السياسى الداء استعباد البرية،

(١) السابق ص٣٣١-٣٣٤.

(٢) السابق ص٣٣٤-٣٣٦.

والدواء استرداد الحرية. وعند الحكيم الداء القدرة على الاعتساف، والدواء الاقتدار على الاستنصاف، وعند الحقوقى الداء تغلب السلطة على الشريعة والدواء تغليب الشريعة على السلطة، وعند الربانى الداء مشاركة الله فى الجبروت، والدواء توحيد الله حقاً. أما أهل العزائم، فعند الأبى الداء مد الرقاب للسلاسل، والدواء الشموخ عن الذل، وعند الشهم الداء التعالى على الناس باطلاً، والدواء تذليل المتكبرين، وعند المتين الداء وجود الرؤساء بلا زمام، والدواء ربطهم بالقيود الثقال، وعند الغدائى الداء حب الحياة والدواء حب الموت(١).

٣- ما هو الاستبداد؟

الاستبداد لغة هو الاستئثار بالرأى دون مشورة. ويقصد به استبداد الحكومات خاصة، وعند السياسيين هو تصريف فرد أو جماعة فى حقوق الناس بلا خوف تبعة أو مساءلة. وله ألفاظ مشابهة مثل: استعباد،

---

(١) السابق ص٣٣٧-٣٤١.

اعتساف، تسلط، تحكم. وتصبح صـفات لأشـخاص مثـل: مستبد، حاكم بأمره، حـاكم مطلـق، ظـالم، جبـار، أمـا المستبدون بهم فهـم أسـرى، أذلاء، مستصـغرون، وفـى مقابل الألفاظ المرادفة للاسـتبداد هنـاك شـرع مصـون، حقوق محترمة، حس مشترك، حيـاة طيبـة. وفـى مقابـل صفات المستبدين، عـادل، مسـؤول، مقيـد، دسـقورس، وفى مقابل المستبد بهم محتسبون، أباة، أحرار، أحياء.

والاستبداد معنى صـفة للحكومـة المطلقـة العنـان التى تتصرف فى شؤون الرعية كمـا تشـاء بـلا حسـاب أو عقاب أو قيـد. وأشـكالها كثيـرة، الغلبـة أو الوراثـة وربما الدستور الذى لا ينفذ. وتشـارك كلهـا فـى غيـاب الرقابة والمحاسبة[١]. ولم تستمر حكومـة مدنيـة مسـؤولة أكثر من نصف قرن باسـتثناء الحكومـات فـى إنجلتـرا بسبب يقظة الإنجليز والحكومـات البدويـة التـى تهـرب عشائرها فى حالة الضيم[٢].

---

(١) يضرب المثل بخلافة عثمـان بـن عفـان، والجمهوريـة "الحاضـرة" فى فرنسا فى مسائل النياشين وبنما ودريفوس.

(٢) يضرب المثل بملوك تبع وحميـر وغسـان التـى لـم تعـرف حكـم الاستبداد.

وقد صور الحكماء المتأخرون المستبد على أنه يتحكم فى شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم. يرى الرعية كالغنم لا يود منها إلا الطاعة والتذلل والتملق. هو عدو الحق والحرية يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجزاً أمامه. وهو مستعد بالفطرة للخير والشر، والرعية تتركه للشر وتتنازل عن دورها فى دفعه نحو الخير.

وربما كان تعريف الاستبداد فى حاجة إلى مزيد من التحليل النفسى والاجتماعى والسياسى والاقتصادى والقانونى والأيديولوجى. ربما آثر الكواكبى ترك ذلك فيما بعد فى فصوله السبعة التالية عن الدين والعلم والمال والأخلاق والتربية والمجد والترقى. ومع ذلك فالمستبد لديه عقدة نفسية، إحساساً بالضعف يتحول إلى قوة، وعقدة نقص تتحول إلى عقدة عظمة كما هو الحال فى القاتل الذى لا يستطيع قتل ذبابة.

وينتمى إلى طبقة اجتماعية دنيا يعوضها بالصعود السريع إلى الطبقة العليا عن طريق الاستبداد. وهو عقائدى يمتلك الحقيقة المطلقة، يرى فى

استبداده خلاص الناس من حكم البشـــر تحقيقـــاً للحاكميـــة وتطبيقاً للشريعة الإسلامية. فهو المهـــدى المنتظـــر الـــذى سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وهـــو الفقيـــر الـــذى يريد أن يتحول إلى غنى عـــن طريـــق الاســـتبداد ولـــيس عن طريق الكسب المشروع. وهو الـــذى يريـــد أن يشـــرع للاستبداد بالقانون. فالتحليـــل اللغـــوى والنظـــرى لا يكفـــى لتحديد الاستبداد وظروف نشأته.

٤- الاستبداد والدين.

وهو الاستبداد الدينى. ويعتمد الكـــواكبى هنـــا علـــى مادة وافدة من الغـــرب، رأى المحـــررين السياســـيين مـــن الأفرنج على نشـــأة الاســـتبداد السياســـى مـــن الاســـتبداد الدينى أو على الأقل العلاقـــة بينهمـــا، وهـــو رأى صـــائب فيما يتعلق بالدين التاريخى القـــديم كاليهوديـــة والمســـيحية، فى القسم التاريخى من التوراة والرســـائل المضـــافة إلـــى الإنجيل(١). وهو غيـــر صـــائب فـــى الجوانـــب التعليميـــة الأخلاقيـــة فـــى الـــديانتين. فالـــدين يـــدعو البشـــر إلـــى

---

(١) السابق ص٣٤٢-٣٥٢.

الاستسلام لقوة هائلة تعلم كـل شـئ، وتقـدر علـى كـل شئ، ويخافها البشر. ثم يقوم المستبد السياسـى علـى هـذا البناء النفسى للدين ويتمثل الله بحيث لا يعـود فـرق بـين الله والسلطان[1]. قصـر المسـتبد هـو هيكـل الخـوف. والملك الجبار هو المعبود، وأعوانه هـم الكهنـة. ومكتبتـه المـذبح المقـدس. والأقـلام هـى السـكاكين. وعبـارات التعظيم هـى الصـلوات. والنـاس هـم الأسـرى الـذين يقدمون القرابين[2].

ثم جاءت البروتستاننية فكانـت دفعـا نحـو الحريـة أكثلا من الكاثولوكية. فالإصلاح الـدينى شـرط الإصـلاح السياسى. لذلك ازدهرت الديمقراطيـة فـى انجلتـرا التـى تبنت أحد فروع البروتستانت وهى الانجليكانية.

وقد بدأ حكماء اليونان ذلك من قبـل حـين بشـروا بعقيدة الشرك فى الالوهية لمقاومـة الاسـتبداد السايسـى. فهناك صلة بين تعدد الآلهة عند اليونان كمـا هـو الحـال فى الأساطير وبـين الديمقراطيـة عنـد اليونـان. وقـد

---

(١) حدث لك فى فرنسا وفى روسيا.

(٢) طبائع الاستبداد ص٣٥٩.

استمد اليونان هذه التجربة من الأشـوريين الـذين أخـذوها من المصريين. فللعدالة إله، وللحرب إلـه وللبحـار إلـه، وللأمطار إله توزيعا لقوى الألوهية على أكثـر مـن إلـه، وإله الآلهة الحكم بيـنهم حـين الخـلاف والتـرجيح بـين آرائهم. وقد تم التعبير عن ذلـك بصـور أدبيـة سـاحرة وأساليب بلاغية بديعة حتى اشـرأبت النفـوس بهـا ممـا سهل بعد ذلك على الجبابرة التنـازل عـن جبـروتهم لأن ما يحدث فـي السـماء أولـى أن يحـدث علـى الأرض. وانصاع الملوك مكرهين. وقامـت مـدن أثينـا إسـبرطة على هذا الأسـاس. وسـارت اليونـان مسـار الرومـان، وازدهرت ديمقراطية الرومان. وكـل نظـم جمهوريـة أو ملكية مقيدة إنما ترجع إلى هذا العهد القديم.

ومع ذلك فالتشريك بالرغم مـن فائدتـه العمليـة إلا انه باطل نظرياً. وضرره أكثر مـن نفعـه. لـذلك قاومـه الـدين، اليهوديـة والنصـرانية والاسـلام فـي التـوراة والانجيل والقرآن. فقـد فـتح التشـريك بابـاً للمشـعوذين ومدعى الألوهية. وبـدلاً مـن أن يكـون وسـيلة للقضـاء علىالاستبداد السياسـى أصـبح وسـيلة لتشـريعه باسـم

الدين، وأضفى على السلطان صفات الألوهية فأفسدت إسرائيل التوحيد بتأليه بعض الاسباط الملوك والأحبار. وأفسد النصارى التوحيد بتعظيمهم وتقديسهم الرهبان والقديسين بل وتاليه المسيح وأمه، والوقوع فى التشبيه والتجسيم بدلاً من فهم لغة الأبوة والنبوة فهما مجازياً. وبدأ ذلك بولس فى رسائله ويوحنا فى رؤيته وإنجيله ورسائله. وهو ما لاحظه النقاد الغربيون للكتب المقدسة والنقاد المسلمون مثل ابن حزم وابن تيمية فى تطور العقيدة النصرانية.

ولا ينطبق ذلك على القرآن فى رأى الكواكبى بل ربما على الممارسات العملية للمسلمين حكاماً ومحكومين. ومع ذلك من السهل على المستبد ايهام العوام بأنه لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، بين الفعال المطلق والحاكم بأمره. كلاهما ﴿**لا يسأل عما يفعل وهم يسألون**﴾، بين المنعم وولى النعم، بين جل شأنه وجليل الشأن. بل لقد ادعى بعض المستبدين الألوهية وتصوروا أن الله هو المستبد الأعظم، والاستعانة بالدين على ظلم المساكين. فالدين "أفيون

الشعب"[١].

لذلك جاء الإسلام ليجعل من عقيدة التوحيد وليس التشريك أساساً نظرياً للحرية والشورى، بين الديمقراطية والارستقراطية. ومارسه الخلفاء الراشدين وبعض حكام المسلمين بعدهم مثل عمر بن عبد العزيز والمهندى العباسى ونور الدين الشهيد. فكانوا نماذج للحكم الذى يقوم على الحرية والعدالة، والمساواة بين الحاكم والمحكوم فى الرأى والنصيحة وفى الكسب والمال جمعاً بين الحرية والاشتراكية. والقرآن مملوء بالآيات ضد الاستبداد، إحياء للعدل والمساواة واعطاء نماذج من قصص الأنبياء، بلقيس وقومها وموسى وفرعون[٢]. وهناك آيات مباشرة تحض على الشورى

---

(١) والنماذج من ابناء داود، وقسطنطين، وفيليب الثانى الاسبانى، وهنرى الثامن الانجليزى، والحاكم الفاطمى، والسلاطين الأعاجم المنتصرين لغلاة الصوفية.

(٢) مثل قصة بلقيس ملكة سبأ من عرب تبع **﴿يا أيها الملأ افتونى فى أمرى. ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون. قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد. والأمر إليك فانظرى ماذا تأمرين. قالت أن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾**، وقصة موسى وفرعون **﴿وقال الملأ من قوم فرعون**

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتحذر من الاستبداد فى الرأى. كما نبه الحديث على ذلك[1].

ثم ترك المسلمون أصول دينهم وأخذوا أقوال غيرهم، واقتبسوا مقام البابوية واحترام الأعاظم وطاعة الكبراء طاعة عمياء، وقاموا مقام البطارقة والكردينالية والأسقفية، وحاكوا مظاهر القديسين والرهبان. وقلدوا رجال الكهنوت، وشاركوا مراسم الكنائس وزينتها. وتبركوا بالأثر، وقالوا بالحلول. ووقعوا فى الأشكال والرسوم والقرابين والموالد، والأعلام والنياشين. بل وحذروا من آيات بعينها وأحاديث بعينها تحض على مقاومة الظلم والاستبداد كما أخفى النصارى واليهود

إن هذا الساحر عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم فبماذا تأمرون﴾، ﴿أرجه وأخاه، وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم﴾، ﴿فتنازعوا فى أمرهم﴾، ﴿بينهم وأسروا النجوى﴾، ﴿وما أمر فرعون﴾.

(١) وذلك مثل: **﴿وشاورهم فى الأمر﴾، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، ﴿واطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾**، ومن الحديث "أميرى من الملائكة جبريل"، "هلك المتنطعون"، "لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب".

آيات من الإنجيل والتوراة. وجاءوا من المجوسية باستطلاع الغيب من الفلك، والتعامل مع الكواكب خشية أو طمعاً. ولفقوا من الأساطير والإسرائيليات علوماً "لدنية"، الهدف منها استعباد الناس. وقد حدث نفس الانحراف عند اليهود والنصارى. وصاغوا عقائد فى الاختيار والتثليث لا أصل لها فى الإنجيل والتوراة مستمدة من نواميس المصريين الأقدمين والأساطير والآثار والألواح الآشورية. وكلها تؤدى إلى الاستبداد. ومع ذلك ظل القرآن حافظاً لشعور المسلمين من قبول الاستعباد وحاثاً لهم على الحرية والجهر بالحق[١].

وبدلاً من هذا الموقف الدفاعى وتجريم التاريخ كان يمكن البحث فى علم العقائد عن الجذور النظرية للاستبداد مثل التصور الهرمى والمركزى والرأسى والتراتبى للعالم الذى يجعل العلاقة بين طرفين الأعلى والأدنى وليس التصور الأفقى للعالم الذى يجعل العلاقة بين طرفين بين الأمام والخلف، بالإضافة إلى إعطاء

(١) مثال ذلك **﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾، ﴿فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾.**

الأولوية للقضاء والقدر على حرية الاختيار، وللطاعة للأمام على الخروج على الحاكم الظالم، ولحديث الفرقة الناجية على التعددية الفكرية وحق الاختلاف[١].

٥- الاستبداد والعلم.

وهو الاستبداد العقلى. ولقد قاوم الاستبداد العلم، واضطهد المستبدون العلماء نظراً لما يمثله العلم من حرية الرأى[٢]. فكما أن الاستبداد ضد الدين فإنه أيضاً ضد العلم. وكما كفر المستبدون المفكرين الأحرار اضطهدوا العلماء أصحاب النظر العلمى الحر كما حدث فى موضوع إعجاز القرآن الذى اقتصر على البلاغة أو الاخبار بالغيب دون التطرق للإعجاز العلمى. فالقرآن متجدد فى فهمه مع الزمان والحدثان. وكل ما فيه برهان عيان لا مجرد تسليم وإيمان[٣].

---

(١) وقد حاولنا ذلك فى إعادة بناء علم العقائد فى "من العقيدة إلى الثورة" (خمسة أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، دار التنوير، بيروت ١٩٨٨.

(٢) السابق ص٣٥٢-٣٥٥.

(٣) مثل آية **﴿ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾**.

لقد كشف العلم فى الغرب الحديث حقائق موجودة فى القرآن تصريحاً أوتلميحاً منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، مستورة لا يدركها أحد، مثل أن مادة الكون هى الأثير التى وصفها القرآن فى بدأ التكوين، وأن الكائنات فى حركة دائبة، وأن الأرض سبع، وأن لولا الجبال لترنحت الأرض، وأن التغيير فى التركيب الكيماوى ناشئ عن اختلاف النسب والمقادير، وأن فى الجماد حياة، وأن الإنسان ترقى من الجماد، وان ناموس موسى اللقاح فى الذباب، بالإضافة إلى التصوير الشمسى، وتسيير السفن والمركبات بالبخار والكهرباء، ووجود المكروب وتأثيره على الأمراض[1].

---

(١) الأثير ﴿**ثم استوى إلى السماء وهى دخان**﴾، حركة الكائنات ﴿**وآية لهم الأرض الميتة أحييناها**﴾، ﴿**وكل فى فلك يسبحون**﴾، الأرض والشمس ﴿**إن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما**﴾، القمر والأرض ﴿**أفلا يرون أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها**﴾، ﴿**اقتربت الساعة وانشق القمر**﴾، طبقات الأرض السبع ﴿**خلق سبع سموات، ومن الأرض مثلهن**﴾، الجبال والأرض ﴿**وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم**﴾، التركيب الكيماوى ﴿**كل شئ عنده بمقدار**﴾، الحياة والمياه ﴿**وجعلنا من**

والحقيقة أن موضوع الإعجاز العلمى للقرآن قد استشرى فى الفكر العربى المعاصر كجزء من مشروع أسلمة المعرفة. وهو يؤدى إلى عكس ما يهدف إليه الكواكبى، حث الدين على العلم. فهو يبدأ من العلم الغربى الذى اكتشفه غير المسلمين بمناهج تجريبية خالصة والنظر فى الطبيعة كما فعل علماء المسلمين الأوائل. ثم يكتفى بقراءة القرآن من خلاله انتقاء. فالفضل للغير العالم وليس للمؤول للقرآن. وأين كان المؤولون لآيات الإعجاز قبل أن يكتشف علماء الغير قوانين الطبيعة؟ ألا يعتبر ذلك الاستحواذ على جهد الغير وفضله؟ وماذا يفعل المأولون للآيات إذا ما تغير العلم هل يتغير التأويل، ومن ثم يتم ربط القرآن الثابت

الماء كل شئ حى﴾، ﴿**وخلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾، لقاح النبات ﴿**خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض**﴾، ﴿**فأخرجنا أزواجاً من نبات شتى**﴾، ﴿**اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج**﴾، ﴿**من كل الثمرات جعل فيها زوجين**﴾، التصوير الشمسى ﴿**ألم ترى إلى ربك كيف مد الظل. ولو شاء لجعله ساكنا، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً**﴾، السفن والمركبات ﴿**وخلقنا لهم من مثله ما يركبون**﴾، المكروب ﴿**وأرسل عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل**﴾.

بالعلم المتغير، ويصبح الأصل فرعاً والفرع أصلاً؟ ألا يؤدى ذلك إلى وهم المسلمين بأن لديهم العلم سلفاً فيتبلدون فى حين يبحث علماء الغير فى مظاهر الكون فيتيقظون؟ ولا تنفع نظرية التسخير، أن الله سخر للمسلمين الغربيين لخدمتهم. الغرب يبدع العلم فى الدنيا دون بغية الآخرة. والمسلمون ينقلون العلوم عن الغرب المسخر لهم بغية الآخرة. فالغرب له نصف الحقيقة، الدنيا، والمسلمون لهم الحقيقة كلها، الدنيا والآخرة! وقد كان موقف العلماء والقدماء من المسلمين هو موقف علماء الغرب حالياً، النظر فى الطبيعة ومعرفة قوانينها. وكان العلم العربى الإسلام فى بدايات عصر النهضة الأوروبى أحد مصادر النهضة العلم الأوروبى الحديث.

وبعد هذا الاستطراد عن الإعجاز العلمى للقرآن يعود الكواكبى إلى معارضة المستبد لنور العلم وبحث العلماء حتى لا تستنير الرعية فتثور على الاستبداد السياسى، وتبقى فى جهلها فتطيع وتستكين(١). بل إن

---

(١) السابق ص٣٥٦-٣٦٠.

المستبد يخشى علوم اللغة لأنه يعلم أن دواء اللسان عقل ودواء اللغة فكر[1]. كما لا يخشى المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لأنها اغتراب للناس خارج العالم مع أن المعاد قادر على تحرير الوجدان من الخوف من الحاضر والاتجاه نحو المستقبل وطلب الشهادة، فان أعظم شهادة كلمة حق تقال فى وجه حاكم ظالم. إنما يخاف المستبد من العلوم النظرية ومنها العلوم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التى تدفع إلى حرية الفكر، ومن العلوم العملية المتعلقة بعلوم الحياة والكون والحقائق التى لا يمكن للمستبد تغييرها. الاستبداد والعلم إذن ضدان. لذلك يخشى المستبدون العلماء لأن العلم من الله. إذ يعرف العلم أن الحرية أفضل من الحياة. لذلك خشى المستبدون فى الشرق من العلماء حتى من قول "لا إله إلا الله" وفهم معناها، تحرر الوجدان الإنسانى من كل قيد، والإعلان عن الحق فى مواجهة الباطل، والعدل ضد الحكم. فالشهادة بالقول تعنى الشهادة بالفعل. ولا فرق بين الشاهد

(١) من أمثال الكميت وحسان ومونتسيكو وشيلار.

والشهيد[1].

المستبد عاشـــق للخيانـــة والعلمـــاء أعـــداؤه. وهـــو سارق مخادع والعلمـــاء منبهـــون محـــذرون. لـــه ســـيئاته التى لا يفســـدها عليـــه إلا العلمـــاء المصـــلحون. يـــبغض المستبد العلم لسلطانه علـــى النفـــوس وزعزعـــة طاعتهـــا للحكام والبحـــث عـــن الحقـــائق المســـتقلة عـــن آرائهـــم وسلطانهم. الاستبداد ضـــد الحريـــة والعلـــم يقـــوم علـــى حرية البحث والنظر. لـــذلك كـــان العـــوام قـــوام المســـتبد نظراً لميلهم إلى التقليد والتبعية وتأليـــه الحكـــام. فيـــذبحون انفسهم بأيديهم بسبب الخـــوف الناشـــئ عـــن الجهـــل. ولا شك أن خوف المستبد من رعيته أشد مـــن خـــوف الرعيـــة من بأسه فى حين يأمن العـــادل قومـــه ويأمنـــه[2]. ونظـــراً لخطورة الخوف فى الديانات الثنوية القديمة فقـــد أقـــيم لـــه هيكلاً لعبادته اتقاء لشره. وكلمـــا ضـــعفت السياســـة فـــى

---

(١) انظر دراستنا "ماذا تعنى أشهد أن لا إلـــه إلا الله وأن محمـــداً رســـول الله؟" الـــدين والثـــورة فـــى مصـــر ١٩٥٢–١٩٨١، جـــ٧ اليمـــين واليســـار فـــى الفكـــر الـــدينى، مـــدبولى، القـــاهرة ١٩٨٩ ص١٤٧–١٦١.

(٢) مثل المستبد نيـــرون وتيمـــور، ومثـــل العـــادل أنوشـــروان وصـــلاح الدين.

أمة عظمت القصور ومراسم التشريفات وأبهات السلطة والصولجان. ويبدو ذلك فى لغات الأمم. فتكثر ألفاظ التعظيم فى الفارسية وتقل فى العربية.

٦ - الاستبداد والمال.

وهو الاستبداد الاقتصادى عن طريق قوة المال. فالمال كل شئ: القوة مال، والعقل مال، والعلم مال، والدين مال، والنبات مال، والجاه مال، والترتيب مال، والاقتصاد مال. فالمال كل ما لدى الإنسان من قدرة على الفعل. المال عند الاقتصادى ما ينتفع به الإنسان، وعند الحقوقى ما يجرى فيه المنع والبذل، وعند السياسى ما تستعاض به القوة، وعند الأخلاقى ما تحتفظ به الحياة الشريفة[١].

---

(١) بعد تعريف الاستبداد يعقد الكواكبى مقارنات بين الاستبداد من ناحية والدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقى تباعا قبل الاستبداد والتخلص منه. وآثرنا تغيير الترتيب بعد الدين والعلم وتقديم المال ثم الأخلاق والتربية وتأخير المجد قبل الترقى حتى يبدو العرض أكثر ترابطاً من الدين والعلم إلى المال إلى الأخلاق والتربية إلى المجد والترقى.

وإذا كان النوع الإنسانى لا يأكل بعضه بعضا إلا أن الإنسان أكل لحم أخيه الإنسان حتى أتى حكماء الصين والهند فأبطلوا أكل اللحوم كلياً. ثم أتت الشرائع الدينية الأولى بتخصيص القربان للمعبود أو للنيران. وافتدى به إبراهيم إسماعيل، واستعاض عنه المسيح بالخبز داخل الكنائس وليس خارجه. وما زال أكل لحم الإنسان موجوداً عند بعض القبائل الزنجية. ثم أتى الاستبداد ليحيى هذا الأثر القديم وأحياها بصورة أدهى وأمر. فقد جعل البشر، أعداء وأصدقاء، طعمه للظالمين وامتصاص حياة الزراع والعمال، وأكل ثمار الغير، واغتصاب الأموال والجهد والعمل. فلا فرق بين أكل لحوم البشر فى الماضى ونهب الأعمار وازهاق الأرواح وسلب العمل إلا فى الشكل. فالاستبداد الاقتصادى من صاحب رأس المال للعامل صورة من صور الاستبداد السياسى. علاقة الغنى بالفقير هى علاقة القوى بالضعيف، علاقة الظالم بالمظلوم. ولا فرق بين استبداد الرجال واستبداد النساء، نصف

البشر[١].

ويتعاون رجال الدين ورجال السياسة ورجال الاقتصاد على استبعاد البشر[٢]. ويستولى ما لا يزيد على ١% من البشر على مقدرات وإيرادات وأرزاق ٩٩% منهم. ترف وإسراف فى جانب، وفقر وضنك فى جانب آخر. وينضم إلى رجال الاقتصاد التجار والمحتكرون ضد الزراع. ويستعمل الاستبداد الاقتصادى كل القيم الانسانية بما فى ذلك الجمال للأثراء لصالح رب المال والجمال والاتجار بأعراض الناس وأجساد النساء كما هو الحال فى تجارة الجنس[٣].

الاستبداد يسلب أموال الناس وحقوقهم غصبا باسم تشريعات باطلة ومن ثم كان حفظ المال فى أيدى

---

(١) طبائع الاستبداد ص٣٧٤-٣٨٤.

(٢) سيد قطب: معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق القاهرة (د.ت).

(٣) وهو ما فعلته كاترين كما يروى المؤرخ كريستوفر بحمل النساء على الخلاعة فى المراقص حتى هب الشباب للعمل للانفاق عليهن وضاعفت خزينتها فى خمس سنوات.

الناس أصعب من كسبه.

والاستبداد مقرون بالثروة. فالأغنياء أصدقاء المستبدين. لذلك يعظم الذل فى الثروة. ذل الأغنياء للمال، وذل الفقراء للأغنياء.

وقد وردت كثير من الأمثال العامية والأقوال المأثورة بمدح المال فهو يحل المشكلات، والطريق إلى العز[١]. ومع ذلك فان للمال آفات كثيرة على الحياة الشريفة مثل الترف والسرف. فزيادة المال عن الحاجة بلاء.

وبالرغم من أهمية المال والثروة فى نهضة الأمم، فالاقتصاد عصب الدول إلا أن الزهد فى المال قيمة. فالغنى غنى القلب[٢]. والفقير من استغنى عن الناس. ولا يعنى ذلك التباطؤ فى الكسب بل رعاية الطرق الشريفة والحاجات الأساسية الضرورية للحياة

---

(١) مثل أن أكبر ما يحل المشكلات الزمان والمال، ولا يصان الشرف إلا بالدم، ولا يتأتى العز إلا بالمال، اليد العليا خير من اليد السفلى، الغنى الشاكر أفضل من الفقير الصابر.

(٢) يستشهد الكواكبى بحديث "أسالوا الله الكفاف من الرزق"، وبحديث "لو كان لابن آدم واد من ذهب لتمنى أن يكون له واد آخر".

الإنسانية. فلا أفضل من إنسان يأكل من عمل يده.

والمال نعمة من الله فاض بها على الطبيعة ولا يملك أحد تخصيصها لنفسه إلا بعمل أو بمقابل. فالعمل مصدر الرزق، والجهد تعويض عن الكسب. والتمول أى الإدخار جزء من طبيعة الإنسان والحيوان على السواء وقت الحاجة وساعة القحط أو الجوع كما هو الحال فى قصة يوسف.

وتنتظم المعيشة بالاشتراك العمومى الذى جاء به الإسلام فى القرون الأولى. فالحكم الإسلامى ديمقراطى اشتراكى. وهو ما عم بعد ذلك فى العالم المتمدن الإفرنجى، وتدافع عنه الجمعيات التى تطالب بالمساواة والتقارب فى الحقوق والأحوال المعيشية بين البشر ضد استبداد المال وتراكم الثروات. وهو ما حاولته الشريعة الإسلامية من خلال أنواع الزكاة، جزءا من أربعين من رؤوس الأموال، يفيض من الأغنياء إلى الفقراء. أما الأراضى الزراعية فملك للأمة وليست للأفراد، يستفيد منها عامة المسلمين وليس أغنياؤها فقط. هذا بالإضافة إلى الصرف على

المحتاجين من العوض والدية والتكفير عن الذنوب. ومصادر بيت المال من خراج وعشور تصرف على جموع الأمة، الفقراء والمساكين وأبناء السبيل وفى الرقاب والعاملين عليها. ولذلك ثلاثة شروط. الأول إحراز المال بوجه مشروع حلال مقابل عمل وجهد. والثانى عدم التضييق على حاجات الغير مثل احتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال الضعفاء أو امتلاك الأراضى(١). والثالث عدم تجاوز المال قدر الحاجة لأن الافراط فى الثروة مهلكة. الفوائد القليلة على الأموال تشجيع للاستثمار. أما الربا الفاحش فاستغلال للضعفاء والمحتاجين. ليس الدافع على الاستثمار الطمع أو الربح بل تحقيق المنافع العامة. وإن ثروة بعض الأفراد فى الحكومات العادلة أضر

---

(١) حمى ايرلاندا ألف مستبد مالى من الانجليز ليتمتعوا بثلثى أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرات الملايين من البشر. وهو أيضاً حال ريف مصر. ولا يختلف عن ذلك سكان لندن على أرصفة الطرقات وهى من الأمم المتمدنة. لذلك لا تجيز الصين أن يمتلك شخص واحد أكثر من مقدار معين، خمسة أفدنة، واقتدت روسيا فى ولاياتها بالصين.

بكثير منها فـى الحكومـات المسـتبدة لأنهـم يصـرفون الأمـوال لإفسـاد الأخـلاق فـى حـين أن المسـتبدين يعرفونها فى مظـاهر الأبهـة والعظمـة ارهابـاً للنـاس. وتزول الثروة عندما يغتصـبها الأقـوى أو عنـدما تنـدلع ثورات الاشتراكيين أو حتى الفوضويين.

وهناك فـرق بـين الاسـتبداد الغربـى والاسـتبداد الشرقى. الاستبداد الغربى يجمع بـين الاسـتبداد السياسـى والاقتصادى، ويعين الأمة على الكسب. لـذلك كـان أحكـم وأرسخ مع بعض اللين. فى حـين أن الاسـتبداد الشـرقى سياسى خالص لا يدفع الناس إلـى الكسـب. لـذلك كـان سريع الـزوال. إذا زال الاسـتبداد الغربـى فانـه يكـون لصـالح الحريـة والعـدل. وإذا زال الاسـتبداد الشـرقى فلصالح استبداد آخـر. لـذلك تفـوق الغـرب باسـتمرار، وسار الشرق فى مكانه فى دورة أبدية.

كان يمكن تحويل هذه الاشـتراكية الأخلاقيـة التـى تقوم على الزكاة والصـدقات والكفـارات إلـى اشـتراكية علمية تقوم على الملكية العامة لوسـائل الإنتـاج، وتحديـد سياسة الأجـور طبقـا للجهـد العضـلى، ومنـع تجميـع

رؤوس الأموال فى أيدى القلة. بل أن تحليل لفظ المال لغوياً يبين أنه ليس جوهراً أو اسماً يشير إلى مسمى فى الخارج بل هو مصدر مركب من "ما" اسم صلة و"ل"حرف جر مما يبين أن المال علاقة، وان الملكية وظيفة اجتماعية، فالمالك له حق التصرف والانتفاع والاستثمار ولكن ليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز(١).

٧- الاستبداد والأخلاق.

والاستبداد ليس فقط دينياً أو عقلياً أو اقتصادياً بل هو استبداد أخلاقى نظراً لأثر الاستبداد فى أخلاق المستبد وفى أخلاق المستبد بهم على نحو سلبى، فالمستبد به يكفر بالأخلاق وبالقيم التى يمارسها المستبد والتى يعينه الناس عليها حتى المستبدون بهم. يفقد حب وطنه وأهله، ويضعف ولاؤه لأمته. لا يحرص على

---

(١) انظر دراستنا "المال فى القرآن" (تحليل المضمون)، الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص١٢١-١٤٥.

بقاء شئ. وقد يتعود علـــى الاســتبداد فيصــبح كـــالحيوان المطيع لصاحبه لا فرق فى ذلك بين شباب وشيوخ[١].

يسلب الاستبداد المســتبد راحتـــه الفكريـــة ويحيلـــه إلى شقى ثقيل الهم حتى أنـــه يفقــد التمييــز بــين الخيــر والشر، فيستولى الاستبداد على العقــول الضــعيفة خاصـــة عقول العامة من خـــلال مظـــاهر الأبهـــة والعظمـــة التـــى يحيط المستبد بها نفسه. فتشوش عليهـــا الحقـــائق، وتغيـــب عنها البديهيات. فالاستبداد قادر علـــى قلـــب الحقـــائق فـــى الأذهـــان، واســـتعمال الأديـــان لتبريـــره مـــع أن وظيفـــة الحكومات خدمة الناس وتحقيـــق مصـــالحهم، قـــد يـــوحى الاستبداد بحســـنات لـــه مثـــل تحقيـــق المنفعـــة، وحســـن الإدارة، وســـرعة التنفيـــذ، وطاعـــة الأوامـــر، وتليـــين الطباع، ويدفع علـــى احتـــرام النـــاس بعضـــهم لـــبعض. والحقيقة أن ذلك يتحقـــق قهـــراً لا طوعـــاً، وجبـــراً لا اختياراً، وعن اضطرار وليس عن طبيعة.

وإذا كان العـــدل فـــى أخـــلاق البشـــر يقـــوم مقـــام العناية فى إنماء الشجر يكون الاســـتبداد مفســـدة للأخـــلاق

---

(١) السابق ص ٣٨٥-٣٩٧.

لأن الاستبداد قضاء على القوانين، وتحكم بالإرادة الفردية. بل إن الحيوان يخضع لقانون الغاب. لذلك سلب الفقه الرقيق ارادته الحرة وجعله تابعاً لمولاه. لا يخضع الاستبداد لنظام أو عقل أو منطق بل لمطلق الارادة التى تجعل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، مرة اشتراكية ومرة رأسمالية. ويجبر الناس على التبرير طبقاً لإرادة المستبد وليس طبقاً للحسن والقبح فى ذاتهما.

فى الاستبداد يغيب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصيحة والنقد للحكام ومراجعته. لذلك أطلقت الأمم الحرة حرية الرأى والتعبير فى المطبوعات والمجالس النيابية للرقابة على المسؤولية والحكام. وقد وضع القرآن التشريعات لحماية هؤلاء المحتسبين دون أن يذكر الكواكبى نظام الحسبة فى الإسلام ويعنى الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية[1].

وإذا كانت الخصال أولاً حسنة طبيعية كالصدق

---

(١) وذلك فى آيات ﴿**ولا يضار كاتب ولا شهيد**﴾، ﴿**ولتكن ونكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر... أولئك هو المفلحون**﴾.

والأمانة والهمة والمدافعة والرحمة وقبيحة طبيعية كالرياء والعدوان والقسوة، وثانياً خصالاً كمالية مثل العفو وتقبيح الطمع وهو ما يدركه العقل ويحث عليه الشرع، وثالثاً خصالاً اعتيادية وهو ما يكسبه الإنسان بالوراثة أو التربية أو الألفة فان الاستبداد من النوع الثالث الذى يأتى اكتسابا من الناس وتعودا عليه ولا يتفق مع العقل والنقل أو مع الضرورة والاختيار. وإذا ساءت الأفعال ساءت الظنون فالفلاح فى الشرق يأمن الأفرنجي فى معاملته ويثق بوزنه وحسابه ولا يأمن بنى جلدته. والأفرنجى إذا تعود على الخيانة فانه يأمن الشرقى ولا يأمن ابن جنسه. وهى تفرقة أصولية بين الضروريات والحاجيات والتحسينات يوظفها الكواكبى فى تصنيف الفضائل الخلقية.

وفى الاستبداد تقل مشاركة الناس فى إدارة شؤونهم، وتقل المشاركة فى الحياة العامة. والمشاركة من أعظم أسرار الكائنات ويقارن الكواكبى بين أخلاق الشرقيين والغربيين فى المشاركة تحت الوهم الشائع

أن الشـــرقيين أقـــل مشـــاركة مـــن الغـــربيين[1]. وهـــو موضوع الاستبداد الشـــرقى الشـــهير الـــذى تعـــرض لـــه فلاسفة الغرب خاصة مونتســـكيو. يرجعـــه الـــبعض إلـــى الجهل أو عدم التعاون أو المرض أوعـــدم التمســـك بالـــدين أو فقدان الحرية السياسية.

الغربى قوى النفس شديد المعاملـــة ولكنـــه حـــريص على الاستئثار والانتقام، مـــادى النظـــرة. لـــم تبـــق مـــن مبادئ المسيحية لديـــه شـــئ. الجرمـــانى جـــاف الطبـــع لا يعتبر الضعيف جديراً بالحياة. يجعل الفضـــيلة فـــى القـــوة، والقوة فى المال. العلم من أجل المال، والمجـــد مـــن أجـــل المال. واللاتينى مطبوع علـــى العجـــب والطـــيش. يـــرى العقل فى الأخلاق، والحيـــاة بـــلا حيـــاء، والشـــرف فـــى الزينة، والعز فى الغلبة.

وأهل الشرق أديبون يغلـــب علـــيهم ضـــعف القلـــب وســـلطان الحـــب واتبـــاع الوجـــدان والعواطـــف والفتـــوة والقناعة. ومع ذلك يتهاون فى المســـتقبل. ويقلـــد الغربـــى. والعجيب أن يغلب على الشرقيين الاســـتبداد وهـــم جماعـــة

---

(١) يستثنى الكواكبى من ذلك اليابانيين والبوير.

تقلل من تسلط الفرد، ويغلب على الغربيين الحرية وقيمهم تقوم على الفردية التى تسمح بظهور الفرد والزعامة الفردية. فى الشرق جماعة بلا رقابة على الحكام، وفى الغرب أفراد تراقب الجماعة سلوكهم طبقاً للعقد الاجتماعى. فى الشرق نبوة وولاية وزعامة، وفى الغرب حكمة وعقد ومراجعة. وهى مقابلات شائعة فى الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر أثناء انتشار النظريات العنصرية ومحاولات تحديد خصائص الشعوب.

وقد سلك الأنبياء فى إنقاذ الأمم مسالك عدة منها تحرير الوجدان الإنسانى من تعظيم أحد إلا الله أو الإذعان لسواه، وحث البشر على التمسك بنور العقل وحرية الإرادة من أجل القضاء على الاستبداد العقلى والإرادى. وقد تابع الحكماء السياسيون الأقدمون الأنبياء لتحرير الضمير الإنسانى من الاستبداد عن طريق التربية وتهذيب الأخلاق. أما المتأخرون الغربيون فقد آثر البعض منهم تحرير البشر من الدين إلى فضاء العقل والطبيعة، فالفطرة كافية للنظام، والعلم

المتحرر من تبرير الدين كما كان الحال فى الحضارات القديمة المصرية والآشورية أو المنحصر فى طبقة الأشراف عند الغرناطيين والرومان أو عند النخبة من الشبان فى الهند واليونان القادرة على ذلك. ثم جاء الإسلام وأطلق حرية العلم للجميع وانتقل إلى أوروبا فساعدها على التحرر.

لقد ساعدت الظروف الحكماء الغربيين على اختصار الطريق. بدءوا مستبدين وانتهوا متحررين. ومن حكمائهم من لم يغالى ويتطرف فى رفض الدين وجعله المصدر الأول للاستبداد بل أصلحوا الدين لإصلاح الأخلاق وتغيير المجتمع. وما أحوج الشرق إلى مثل هؤلاء الحكماء بوذيين ومسلمين ومسيحيين ويهود. لا يبالغون أو يتطرفون، ويصلحون الدين دون رفضه أو إبقائه على ما هو عليه عن طريق التعليم والتربية من أجل تغيير الوضع القائم حتى تظل الأمم الشرقية فى التاريخ ولا تنقرض كما أنقرض الأشوريين والفينيقيون.

٨- الاستبداد والتربية.

إذا كانت الأخلاق هي الفضائل النظرية فإن التربية هي تهذيب الأخلاق أي الأخلاق العملية، وتحويل الفضائل النظرية التي يضعها العقل والفطرة إلى سلوك يومي وممارسات عملية[١]. التربية علم وعمل. والعمل بالنية والعزم المسبق[٢].

فقد خلق الله في الإنسان استعداداً للصلاح واستعداداً للفساد طبقاً للحديث الشهير[٣]. فالتربية عامل مساعد للفطرة. يصعد إلى مرتبة الملائكة أو يهبط إلى مستوى الحيوان. وهذا هو معنى الأمانة التي حملها الإنسان ورفضت السماوات والأرض أن يحملنها وحملها الإنسان، الاستعداد للنمو نحو الكمال والنقص، نحو الخير أو الشر، إلى الحرية أو إلى الاستبداد. الإنسان كالغصن الرطب إما أن ينمو مستقيماً أو يميل على جنبه فيعوج.

---

(١) السباق ص٣٩٨-٤٠٨.

(٢) هذا هو معنى الحديث الشهير "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة . وأبواه هم اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه".

(٣) ويستشهد بحديث "إنما الأعمال بالنيات".

والاستبداد أسوء وسيلة للتربية. يؤدى إلى إفساد الفطرة بدناً وروحاً. يورث البدن الأسقام، والروح توقف العقل عن النماء. التربية والاستبداد عاملان متضادان. ما تبنية التربية يهدمه الاستبداد.

والتربية ملكة تحصل بالتعلم والتمرين والعقيدة والاقتباس. أهم أصولها وجود المربين، وأهم فروعها الدين كوازع سياسى والمثابرة على العمل. والاستبداد ريح صرصر عاتية، يفسد الدين فى أهم ركيزته وهى الأخلاق، ويبقى على العبادات لأنها تلائمه، حركات طاعة ورموز خضوع لا تفيد فى تطهير النفوس. لا تنهى عن منكر ولا تأمر بمعروف. فاستولى الاستبداد على النفوس، لا فرق بين الله والسلطان، ورد الفعل عليهما بالكذب والخداع والرياء والنفاق أوالخوف والانزواء والانطواء حتى يصبح كالأسير الأليف والحيوان المستأنس مع حاكمه ومع ربه.

تربية الجسم فى السنتين الأوليين وظيفة الأم، وحتى السابعة وظيفة الأبوين، والانتقال من العقل إلى البلوغ وظيفة المعلمين والمدارس، ثم تربية القدوة بالأقربين والخلطاء إلى

الزواج وظيفة الصدفة، ثم تربية المقارنـــة وهـــى وظيفـــة الزوجين إلى الموت أو الفراق. فهناك خمس مراحل للتربية لكل منها مربى طبقاً لمراحل العمر.

ليست التربية مجرد جهد فردى أو جماعى محدود بل هى تربية اجتماعية سياسية. إذ أن التربية الفرديـــة تخضـــع للهيئة الاجتماعية والقانونية والسياسية.

والحكومات المنتظمة هى التى تتولى تربيـــة الأمـــة. وهى التى تنشأ قوانين النكاح، وتفتح بيوت العطـــاء، وتقـــيم المدارس للتعليم الالزامـــى، وتســـهل الاجتماعـــات وتشـــيد المسارح، وتؤسس المنتديات، وتقـــيم المكتبـــات والمتـــاحف والنصب التذكارية، وتسن القوانين للمحافظـــة علـــى الآداب والحقوق، وتسهر على حفظ العادات القومية واحترام الملـــة. تقوى الآمال وتيسر الأعمال، وتـــؤمن العـــاجزين، وتكـــرم الرواد. ومن ثم يحيا المواطن مطمئناً فى حياتـــه ومماتـــه، وتحيا الأمة بحياة مواطنيها ورضـــاهم عنهـــا. أمـــا الـــنظم المستبدة فهى غنية عن التربية لأنها أشبه بنظم الأحراش فى الغابات التى لم تهذبها يد بشرية.

يعيش الإنسان فى ظل العدل والحرية، نشيطاً علـــى

العمل، راضياً بأعماله، سعيد بآماله، ناجحاً كان أم أقل نجاحاً. أما أسير الاستبداد فيعيش خاملاً خامداً ضائع القصد حائر الاتجاه، لا فرق بين حياته وموته. يشعر بآلام الأسر كما يشعر المستبد بلذة القوة والاستبداد. فيلجأ إلى الدين والتعويض فى السعادة الأخروية مع أن الدنيا ممر الآخرة.

وقد عبرت الأمثال العامية والأقوال المأثورة عن ذلك والتى تحبذ الخمول، وتبرر المصائب[١]. مع أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوة ضد الكسل والبطالة والهروب إلى الآخرة فراراً من الدنيا[٢].

وقد وقع نفس الشئ عند اليهود والنصارى، واقتبسوا من التوراة والانجيل آيات تبرر الظلم والخضوع للسلطان. والنص صريح على رفض الظلم[٣].

---

(١) وذلك مثل: "الدنيا سجن المؤمن"، "المؤمن مصاب"، "إذا أحب الله عبد ابتلاه"، "هذا شأن آخر الزمان"، "حسب المرأ لقيمات يقمن صلبه".

(٢) مثل: "إن الله يكره العبد البطال"، "إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم غرسة فليغرسها".

(٣) من التوراة: "يد الله على قلب الملك"، ومن الانجيل "أخضعوا للسلطان ولا سلطة إلا من الله"، "الحاكم لا يتقيد السيف جزافاً. إنه مقام للانتقام من أهل الشر". وفى الرسائل "فلتخضع كل نسمة للسلطة المقامة من الله". ومن الوعظ الإسلامي الحكومى "السلطان

الاستبداد يضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحايل والخداع والنفاق والتذلل وهى أخلاق عبيد السلطة. ويتربون على ذلك فى المدرس[1]. صحيح أن لمستوى المعيشة بين الغنى والفقر دخلاً فى التربية ومع ذلك يظل عامل الحرية أو الاستبداد هو الأقوى. فالمستبد به كالنائم المزعوج بالأحلام، لا يعلم شيئاً من العالم المحيط به. فالتربية الصحيحة غير مقصودة ولا مقدورة فى ظلال الاستبداد إلا تخويفاً من الظالمين. والاقناع خير من الترغيب والترهيب. والمدارس تقلل الجنايات لا السجون. والقصاص قلما يفيد فى العقاب[2]. والقصاص فى الإسلام يعنى المساواة وليس العقوبة[3]. تهدف التربية إلى إعداد العقل المتميز وحسن التفهم والاقناع والتمرين والتعود، وحسن القدوة والمثال، والمواظبة

ظل الله فى الأرض"، "الظالم سيف الله ينتقم به ثم ينتقم منه"، "الملوك ملهمون". والآيات الصريحة فى رفض الظلم مثل **﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾**، **﴿فلا عدوان إلا على الظالمين﴾**.

(١) يستشهد بالبيت الآتى:

إن دام هذا ولم تحدث له غير ∴ لم يبك ميت ولم يفرح بمولود.

(٢) ويستشهد بالبيت الآتى:

لا ترجع الأنفس عن غيها ∴ ما لم يكن منها لها زاجر

(٣) وذلك فى آية **﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب﴾**.

والتمادى.

٩- الاستبداد والمجد.

الاستبداد أصل كل فساد وأثر سئ فى كل واد. يفسد الدين والعقل والمال والأخلاق والتربية. يفسد الطموح والسعى إلى العلى، ويحوله إلى تكبر وتسلط وطغيان. يحول المجد إلى تمجد[١]. المجد مطلب طبيعى شريف لا يترفع عنه نبى أو زاهد. يعبر عن السعى نحو الأكمل والأفضل. وهو من الجد والاجتهاد والسعى الدؤوب، تحمل الأمانة والمسؤولية تحقيقاً لغاية الإنسان فى الحياة. يسعد الإنسان به. ويلتذ بها الساعى له مثل عظم لذة العبادة لله والعلم للحكماء على جميع أنواع المباهج الدنيوية. والمجد أفضل من الحياة. فالحياة بلا مجد خمول وكسل، وقنوع ويأس. المجد مفضل على الحياة عند الأحرار، والحياة مفضلة على المجد عند المستبد بهم وهو ما خلط على ابن خلدون حتى حين فضل الحياة على الاقدام على الخطر. لهذا استشهد أئمة آل البيت وفضلوا المجد على الحياة. كما أن الحيوان يرفض التناسل

(١) طبائع الاستبداد ص٣٦١-٣٧٣.

وهو فى الأسر فى قفص. فلا يتكاثر إلا إذا كان حراً طليقاً فى الطبيعة.

ويتطلب المجد البذل والتضحية فى سبيل الجماعة، بتعبير الشرقيين فى سبيل الله أو الدين، وبتعبير الغربيين فى سبيل الإنسانية أو الوطنية طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب، التعبير عن نفس المعانى بألفاظ مختلفة من الموروث أو الوافد[1]. وتكون التضحية بالمال، وهو مجد الكرم أقل أنواع المجد أو بذل العلم النافع وهو مجد الفضيلة أو بذل النفس وهو مجد النبالة أعلى أنواع المجد، المجد على الاطلاق، مجد النفوس الكبيرة[2].

---

(١) انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص١٢٣-١٥١.

(٢) تعطى أمثلة كثيرة من قول أجريين الشاعر تحت النطع حين سؤاله من أشقى الناس؟ فأجاب: من إذا ذكر الناس الاستبداد كان مثالاً له فى الخيال. وكان ترابان العادل إذا قلد سيفاً لقائد يقول له: هذا سيف الأمة أرجو أن ألا أتعدى القانون فلا يكون له نصيب فى عنقى. وخرج قيس من منزل الوليد غاضباً وقائلاً: أتريد أن تكون جباراً! والله إن نعال الصعاليك لأطول من سيفك. وقالت أسماء بنت ابى بكر مودعة ابنها: إن كنت على الحق فاذهب وقاتل الحجاج حتى تموت. وهناك أقوال كثيرة للساعين نحو المجد مثل: ما أحلى الشقاء فى تنفيس الظالمين، علىّ أن

والتمجد نقيض المجد. هو صفة الإرادات المستبدة والمتعاونين معهم، أصحاب الألقاب وحملة النياشين[1]. وقد يؤدى إلى دعوة الألوهية أى خداع العامة. المتمجدون أعداء العدل وأنصار الجور للتغرير بالأمة وسوقها، مستعملاً أعوانه الذين مثله بعد إغرائهم بالمناصب والمراتب. يعتمد المتمجد على دعوة الأصالة وتعنى الشرف والرتبة والعائلة والقبيلة والأصل الوراثى والنسب، وليس معناها الحالى الدفاع عن الهوية. وهى ثلاثة أنواع: بيوت العلم والفضيلة، وبيوت المال والكرم، وبيوت الظلم والامارة وهو أكبر الأقسام. فالحكم الوراثى غير شرعى لأنه يقوم على أصالة الأجداد، الأصالة بهذا المعنى القبلى جرثومة البلاء، تستتر وراء العظمة الوراثية والأبهة الحالية. وهو ما أدانه القرآن صراحة بإدانة الإسراف والترف وتداول المال بين القلة[2].

أوفى بوظيفتى وما على ضمان القضاء. وعندما سئل أحدهم لماذا لا تبنى لك داراً؟ قال: ما أصنع فيها وأنا مقيم على ظهر الجواد أو فى السجن أو فى القبر؟

(١) مثل: بارون، دوق، لورد، رب العزة، رب الصولة، انظر: من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، من مدح السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب، مدبولى، القاهرة ١٩٧٧ ص٧-٥٠.

(٢) وهى آيات مثل: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا**

المستبد الذى يضع التاج على رأسه والصولجان فـــى يده والعبيد حوله بالمراوح يرى نفسه إلهاً. والرعية مبهورة بمستبدها مسحورة ببهائه. وكل ذلك أوهام.

والاستبداد عام وشامل فى الحكم وفى المجتمـــع، فـــى الدولة والمؤسسات من الحاكم إلى الشرطى إلى الفراش إلـــى الكناس. كل أعلى يستبد بالأسفل منه. والنـــاس علـــى ديـــن ملوكهم.

ويشهد العقل والتاريخ أن المستبد الأعظم فى الأمة هو اللئيم الأعظم فيها. ولما كان حريصاً على ظلم النـــاس فإنـــه يستعمل أعواناً من جنسه لتكوين عصابة الاستبداد.

ويجهل المستبد أن الناس أعداؤه لظلمه وأنه لا يـــأمن على نفسه وحياته من الثورة ضده. كما لا يأمن الوزير مـــن صولة المستبد الذى فوقه أو المستبد به الذى تحتـــه. وزيـــر المستبد هو وزير المستبد الأعظم وليس وزير الأمـــة مهمـــا تشدق بالرغبة فى الإصلاح ورعاية مصالح الناس. وهـــو لا أخلاق لـــه ولا ضـــمير. المســـتبد لا يستصـــنع إلا الأراذل والأسافل وخربى الذمم بالرغم من ندم البعض منهم. وفـــى

فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾.

الحقيقة أن المستبد فرد عاجز، لا حول له ولا قوة إلا بالمتمجدين طلاب المناصب والرتب. والأمة الأسيرة لا يفك أسرها إلا العقلاء الأحرار.

١٠- الاستبداد والترقي.

إذا كان المجد هو طلب الرقى الذاتى والسعى نحو العمل فان الترقى هو التقدم فى التاريخ[١]. فالحركة سنة الكون، صورة الألوهية، ﴿**كل يوم هو فى شأن**﴾[٢]. والحركة فى التاريخ نوعان، تقدم ونكوص، إقدام وإحجام على نحو أفقى. وهو ما يسعى إلى أعلى وإلى أسفل نهضة وسقوط، قيام وقعود على المستوى الرأسى. وهو صريح بنص القرآن والحديث[٣].

والترقى على أنواع: ترقى فى الجسم، وهو الترقى

---

(١) طبائع الاستبداد ص٤٠٩-٤٢٧ وهو أطول القرانات.

(٢) مثل ﴿**يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى**﴾، "ما بدا أمر إلا وبدا نقصه".

(٣) وقد وردت فى ذلك أقوال القدماء مثل: الخير مربوط بذيل الشر، والشر مربوط بذيل الخير. على قدر النعمة تكون النقمة. على قدر الهم تأتى العزائم. بين السعادة والشقاء، الحرب سجال.

البدنى، وترقى فى العائلة والعشيرة، وهو الترقى الاجتماعى، والترقى فى القوة بالعلم والمال وهو الترقـــى الاقتصـــادى، والترقى فى الملكات بالخصال والمفاخر وهو الترقى الثقافى والحضارى. وهناك ترقى آخر بالروح، والشوق إلى المعاد. ونقيض هذه الأنواع كلها ما سمى بالقضاء والقـــدر، وهـــو عجز طبيعى ناتج عن الاستبداد. وإذا كان القدر مرة لصالح الترقى ومرة ضده فإن الاستبداد هو الطريق إلى الانحطـــاط والتأخر والفناء. بل يدفع إلى طلـــب التســـفل دون الرفعـــة. الترقى والانحطاط حركتان جدليتان حتى فى الحيوان مثـــل الاندفاع والانقباض. وهو ما عناه القرآن بـــابتلاء الإنســـان بالخير والشر[1]. هو جدل الإيجـــاب والســـلب، المزاحمـــة والتدافع فى الحياة.

والمستبدون بهم لا حـــراك فـــيهم، منحطـــوا الإدارك والإحساس والأخلاق. هم أشبه بسكان القبور، لا أموات ولا أحياء، شقاء مريد، بعيداً عن مفاخر الإبداع وشرف القددوة، نوم ويأس، غباء وجهل، فقدان الثقة بالنفس وضياع الحـــزم،

---

(١) وتم الاستشهاد بالبيت الآتى:

وطعم الموت فى شئ حقير ∴ كطعم الموت فى شئ عظيم

ندب وبكاء، حرص على الراحة، وتباطؤ فى السعى، رضى وخنوع، وإلقاء المسؤولية على الأقدار، سجود لغير الله،وقبول للتفاوت بين الناس وهم أكفاء، انحناء وخضوع، ذل وخنوع، وقد خلق الناس جميعاً إخواناً أسوياء[1]. هذا بالإضافة إلى الخوف والخشية وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهر بالحق والشهادة وباقى أركان الإسلام دعوة للتحرر دون الخنوع.

والوحدة قوة باسم الاتحاد الوطنى كما هو الحال فى الغرب أو الإخاء الدينى كما هو الحال فى الشرق[2]. الرباط فى الغرب جنسى وليس مذهبياً، سياسى وليس دينياً، نقداً مبطناً للدولة العثمانية التى يتشاحن فيها الأعاجم والأجانب. والحل هو الأمة والوطن. ولماذا يكون العربى أشد استخفافاً بأخيه العربى من الغربى وقد أصبح دينه المال وغايته الربح؟ الغربى أقوى من الشرقى علماً وثورة ومنعة.

---

(١) مثل "لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم أشراركم فيسومونكم سوء العذاب"، "من رأى منكم منكر فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، وان لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".

(٢) وذلك مثل أوستريا (النمسا) وأمريكا.

لذلك تكون لـــه السـيادة الطبيعيــة إذا واطـــن الشــرقيين. الغربـــى يعـــرف كيـــف يســـوس. فاســـتعمر الأرض، واستوطن الشرق، ولا يريد الخــروج منـــه[١]. فـــى حـــين بقى المســـلمون فـــى الأنـــدلس وتركـــوا وراءهـــم العلـــم والعمران. فلماذا يكون الشرقى أقل مـــن الغربـــى؟ الســـبب لأنه يقبل الاستبداد الذى يؤدى إلى الخمول والموت[٢].

هناك أمم عادلة فى التاريخ[٣]. وفيها يكـــون الحكـــام أمناء على سلامة الأبـــدان والاعتنـــاء بالشـــؤون العامـــة،

---

(١) مثل الروس مع البولنديين والتتار، والهولنديين فـــى الهنـــد، والـــروس فى قازان، وفرنسا فى الجزائر، والإنجليز فى بلاد العرب.

(٢) "نحن ألفنا الأدب مع الكبير، ولـــو داس رقابنـــا، ألفنـــا الثبـــات، ثبـــات الأوتاد تحت المطـــارق، ألفنـــا الانقيـــاد ولـــو إلى المهالـــك، ألفنـــا أن نعتبر التصاغر أدبا، والتـــذلل لطفـــا، والتملـــق خصاصـــة، والكهنـــة رزانة، وترك الحقوق سماحة، وقبـــول الإهانـــة تواضـــعاً، والرضـــا بـــالظلم طاعـــة، ودعـــوى الاســـتحقاق غـــروراً، والبحـــث عـــن العموميات فضولاً، ومد النظـــر إلـــى الغـــد أمـــلاً طـــويلاً، والإقـــدام تهوراً، والحمية حماقة، والشهامة شراســـة، وحريـــة القـــول وقاحـــة، وحرية الفكر كفراً، وحب الـــوطن جنونـــاً"، طبـــائع الاســـتبداد ص١، ٤.

(٣) مثـــال ذلـــك: الجمهوريـــة الثانيـــة للرومـــان، الخلفـــاء الراشـــدون، أنوشردان، عبد الملك الأموى، نور الدين الشهيد، بطرس الكبير.

والحريات الفردية، والرقابة على السلطة، والحقوق العامة، وتطبيق العدل، والحفاظ على الأموال، ورعاية القيم والشرف[1]. يتحقق الترقى فى التاريخ بأصول الحكومات المنتظرة فى وجه الاستبداد. القوة للشرع ولا نفوذ إلا نفوذ الشرع. الشرع هو حبل الله المتين. والأمة رقيبة على حسن تطبيقه كما تشهد بذلك الآيات[2].

ونظراً لرغبة الكواكبى فى الجمع بين النظر والعمل، بين البحث العلمى والممارسة السياسية فقد ساد "الاستبداد والترقى" الأسلوب الخطابى، فى الشخص الثانى المخاطب الجمع بحيث أصبح الخطاب الفلسفى أشبه بالخطبة السياسية للاستنهاض. ومع ذلك فانه يكشف عن بداية التحول من المجتمع الدينى إلى المجتمع المدنى، ومن العثمانية إلى الوطنية.

---

(١) مثال ذلك فى العصر الحاضر سويسرة التى لا يوجد فيها محبوس.

(٢) مثل **﴿حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت، وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها امرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس﴾.**

١١- التخلص من الاستبداد.

لا توجد أعظم من مدرسة التاريخ الطبيعى والعمومى. ولا برهان أقوى من الاستقراء للتعرف على وسائل التخلص من الاستبداد[١]. فلقد عاش الإنسان دهوراً طويلة لا يعرف نظاماً إلا الشيوخ الأكثر خبرة أو الأقوى بنية، فى حالة البداوة، عشائر وقبائل، يقرر بنفسه بما له من احترام عند الآخرين أو باستشارة حكماء القبائل فى نظام إدارى بسيط وقواعد قضائية قليلة، تحكم بالحدس والوجدان. وهو ما سماه ابن خلدون البدو.

عاش النصف الآخر فى قرى ومدن فظهرت الطبقات الاجتماعية، الغنى والفقير، والسياسية، الرئيس والمرؤوس، مما استلزم أشكالاً متطورة من الحكومات درسها الغرب الحديث بعد أن مارستها الإنسانية قبله. وانقسمت الأمم إلى أحزاب سياسية تختلف فيما بينها فى كيفية تطبيق أشكال الحكومات، بديهية فى الغرب، غامضة فى الشرق.

والاستبداد هو الحكم الذى لا توجد بينه وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم. ولا عبرة

---

(١) طبائع الاستبداد ص٤٢٨-٤٣٨.

فيه بيمين أو عهد أو دين وتقوى أو حق وشـــرف أو عدالـــة ومقتضيات المصلحة العامة.

ويتطلب ذلك عدة مباحث تدور حول محـــاور ســـتة: الأمـــة، والحكومـــة، والحقـــوق، والوظـــائف، والقـــوانين، والخدمات، وأهمها الحكومة أو الحكـــم الـــذى بـــه يتعلـــق الاستبداد.

أولا: الأمة والفرق بينها وبين الشعب. هل هى ركـــام مخلوقات أو جمعية عبيد لمالك متغلب أم جمع يربطه الجنس والوطن وحقوق مشتركة؟

ثانيا: الحكومة، هل هى تسلط على الرقاب تفعل مـــا تشاء أم وكالة سياسية عن الأمة لإدارة شؤونها العامة؟ ومـــا نوعيتها، الملكية المطلقة أم المقيدة، ونوع القيد أو الرياســـة الانتخابية مدى الحياة أو موقوتة؟ هل تنال بالوراثة أو العهد أو الغلبة؟ وهل يتحدد ذلك بالمصادفة أم بالكفاءة وشروطها؟ وما وظائف الحكومة، إدارة شؤون الأمـــة حســـب الـــرأى والاجتهاد أو تكون مقيدة بقانون يعبر عن رغبات الأمة؟ وما العمل إذا اختلفت الحكومة مع الأمة فى اعتبار الصالح فهـــل الأمة فوق الحكومة؟ وما هى حقوق الحاكميـــة، تخصـــص

الحكومة لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة ورواتب الحـــال، تهب وتمنع ما تريد أم طبقاً لوكالة الأمة؟ وهل تطيع الأمـــة الحكومة على الإطلاق أو عن طريق الإقنـــاع حتـــى تـــأتى الطاعة اختياراً وعن رضى؟ وهل هناك رقابة على الحكومة من الأمة أو وكلائها، أم أنها غير مسؤولة تفعل مـــا تشـــاء. وكيف يتم رفع الاستبداد، من الحكومة ذاتها أم مـــن عقـــلاء الأمة؟

ثالثا: الحقوق العمومية لمعرفة هل الحكم ملك أم أمانة ونظارة على الأملاك العمومية مثـــل الأراضـــى والنهـــار والسواحل والمعادن والقلاع والجيوش والمعاهدات وتـــأمين وظائفها؟ هل تتصرف فيها الحكومة بإرادتها أم هناك مساواة فى الحقوق بين الناس، فصائل وبلداناً وأدياناً؟ وهـــل تملـــك الحكومة السيطرة على الأعمال والأفكار أم أنها جـــزء مـــن الحقوق الشخصية تدخل فى إطار حرية الفكر؟

رابعا: وظائف الحكومة ومهامها فى وضع الضـــرائب بإرادتها المطلقة أم بمشاركة إرادة الأمة؟ وإعـــداد المنعـــة، بالقوة والتجنيد الاجبارى والتسليح ضـــد العـــدو الخـــارجى أولقهر الأمة وضد رغبتها؟ والحرص علـــى الأمـــن العـــام

مسئولية الأفراد أو الحكومة نيابة عنهم؟ وهل يــتم توزيــع المناصب على أقارب الحاكم ومعارفه أو على كافة القبائــل والطوائف بحيث تكون الحكومة جزءاً مصغراً من الأمة دون ذكر الكفاءة والقدرة والأهلية؟ وهل تجتمع السلطات السياسية والدينية والتعليمية فى سلطة واحدة أم يــتم التفريــق بــين السلطات؟

خامسا: القانون وحفظ السلطة فيــه بحيــث لا تكــره الحكومة الناس خارج القانون، وتــأمن العدالــة القضــائية بحيث لا يكون العدل مــا تــراه الحكومــة بــل مــا يــراه القضاة. هل حفــظ الــدين والآداب للحكومــة أم للقضــاء، ودور الحكومــة فــى حفــظ الجامعــات الكبــرى كالــدين والجنســية واللغــة والعــادات والآداب العموميــة دون أن تتدخل الحكومة فى أمر الــدين مــا لــم تنتهــك حرمتــه، وتعيــين الأعمــال بقــوانين وحــدود وســلطة الشــرطة والتزامها بالقانون، وطريقة ســن القــوانين، تعبيــراً عــن إرادة الحاكم أو جماعة منتخبــة مــن قبــل الأمــة. وهــل القانون هو حكم القوى على الضــعيف أم أحكــام يتســاوى أمامها جميع الناس بصــرف النظــر عــن الطبقــة، ولــه

احترامه وسلطانه على الجميع.

سادساً: تيسير الخدمات العامة مثل التوسع فى الزراعة والصناعة، وإلى أى حد يمكن تركه للقطاع الخاص أم للقطاع العام بلغة العصر؟ والتوسع فى العمران وإلى أى حد تتدخل الحكومة فيه ومراعاة الاعتدال فيه دون بذخ وإسراف؟ والترقى فى العلوم والمعارف ودور الحكومة فى ذلك ونسبته إلى المبادرات الخاصة، وهل يكون التعليم جبراً أم اختياراً فرضاً من الحكومة أم حراً مطلقاً؟

وفى مبحث رفع الاستبداد يضع ثلاث قواعد: الأولى كون الأمة التى لا يشعر أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية. والثانية أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقام بالحكمة والتدرج، وتغير إحساسات الناس وأمزجتهم، وإلا وقعت الفتن. ومن يدرى ربما يكون الثوار الجدد أشد استبداد من المستبدين القدماء. ولا يثور العامة ضد المستبدين إلا فى حالات مخصوصة، مشهد دموى لمظلوم، هزيمة المستبد فى الحرب، إهانته للدين، أزمة اقتصادية خانقة، مجاعة عامة،

نقض لقوانين البلاد الموروثة، تضـييق ينتهـى بمشـاركة النساء فى الثورة عليه، موالاتـه للعـدو. والثالثـة تهيئـة البديل عن الاستبداد قبل مقاومتـه ولا يكـون بـديلاً علـى الإجمال بل برنامجاً تفاصـيلياً يقتنـع بـه النـاس موافقـاً لرأى الأغلبية التى عانت مـن الاسـتبداد. بالإضـافة إلـى وضوح الغايـة وسـهولة الاتصـال[1]. فمـا هـو شـكل الحكومة البديلة عن الاستبداد؟

إن لم تكن الأمـة مسـؤولة عـن نفسـها حريصـة على حريتها استبددت بها أمة أخرى كما هـو الحـال فـى الوصايا على السفيه المقررة فـى الشـرائع. والله لا يظلـم الناس بل الناس أنفسهم يظلمون.

مـن الواضـح فـى تصـور الكـواكبى لوسـائل التخلص من الاستبداد أن الغرب لديـه نمـوذج للتحـديث، الغـرب الليبرالـى، الحكومـة المقيـدة، المسـؤولة أمـام البرلمان، والتعددية الحزبية، والأغلبيـة والأقليـة، وسـيادة القانون، والمساواة فـى الحقـوق والواجبـات. والحكومـة

---

(١) كانت صعوبة الاتصال بين أنصار علـى أحـد أسـباب عـدم نجاحـه ومن ولاه من أئمة آل البيت.

أى السلطة هى مركز الدولة كما هو الحال فى الفكر السياسى الدينى، والتركيز على الامامة وصفات الامام أكثر من المؤسسات ووسائل الرقابة على الامام.

وواضح من القرانات بين الاستبداد من ناحية، والدين والعلم والمال، والأخلاق والتربية، والمجد والترقى من ناحية أخرى أهمية الاستبداد والدين، والاستبداد والترقى، فكما أن الدين يمكن أن يكون مصدراً للاستبداد سواء فى تصوراته للعالم أو فى مؤسساته يمكن أن يكون مصدراً للتحرر، "أفيونا للشعب" أو"زفرة للمضطهدين". كما أن الدين يمكن أن يكون عقبة فى سبيل التقدم إذا ما قام على الاستبداد وكما كان الحال فى العصر الوسيط الأوروبى، ويمكن أن يكون دافعاً على التقدم كما كان الحال فى تراثنا القديم. ويظل السؤال قائماً، ومن الذى يقوم بتحديد أى الوظيفتين وفى أى ظرف تاريخى؟ ومن الذى يضع الجرس فى رقبة القط؟ هذا هو السؤال.

تجديـد علـم الأصــول

قراءة فى الإمام الشهيد محمد باقر الصدر

أولا: كتابات الإمام فى علم الأصول.

علم الأصول له شقان. علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. علم أصول الدين هو علم العقائد أو علم الكلام أو علم التوحيد أو علم الذات والصفات. وهو علـم نظـرى يضـع أصول النظر أى التصورات العامة للعـالم مثـل التوحيـد والعدل بلغة الاعتزال أو الذات والصـفات والأفعـال بلغـة الأشعرية. وعلم أصول الفقه علم عملى يضع قواعد النظـر واستنباط الأحكام. هو علم نظـرى عملـى يضـع قواعـد الاستدلال من أجل تطبيق الأحكام. علم أصول الدين أشـبه بالعقل النظرى، وعلم أصول الفقه أشـبه بالعقـل النظـرى العملى. أما علم الفقه فهو العقل العملى.

(*) بحث ألقى فى ندوة "النجف الأشرف وإسهاماتها فى الحضـارة الإنسـانية"، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، لندن، ١٧-١٨ يوليو ١٩٩٩.

واختيار علم أصول الفقه للتجديد فيه هو اختيار لأهـم مواطن الإبداع فى العلوم الإسلامية. فعلم الأصول هو العلـم الإسلامي الإبداعى بالأصالة. تأسس بشـقيه قبـل عصـر الترجمة. ومن ثم فهو سابق على الفلسفة وكما لاحظ الشـيخ مصطفى عبد الرازق ضـد اتهامـات المستشـرقين للفكـر الإسلامي بتبعيته لليونان(١).

وهو العلم الذى يعبر عن روح الحضارة الإسـلامية، التوجه نحو الواقع من أجل السيطرة عليه عن طريق تنظـيم الأفعال الإنسانية فيه، ووضع قواعد للسلوك البشرى. ليست غايته الآخرة بل الدنيا، وليس الـدين بـل عمـارة الأرض، وليس الله بل العالم. فالله هو الشارع، واضع الشريعة. ولمـا كانت الشريعة وضعية لها بنيتها فى الواقع الاجتماعي وفـى الموقف الإنساني لم تكن هناك حاجة إلى تشخيص الشـريعة فى شخص الشارع، وليس الاشراقيات والاتصـال بالعقـل الفعال بل العقل الاستنباطى والاستقراء التجريبى مع مباحث اللغة وتحليل الألفاظ.

---

(١) مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنـة التـأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٩.

لذلك اهتم الإمام الشهيد بعلم الأصول. وخصص له كثيرا من أعماله، على الأقل خمسة:

١- مباحث الدليل اللفظى (ثلاثة أجزاء). يضم بعد التمهيد فى تعريف العلم وموضوعه وتقسيمه، والمدخل فى الدلالة والاستعمال وعلامات الحقيقة وتشخيص المعنى والتطبيقات، قسمين: البحوث اللفظية التحليلية وتضم الحروف والهيئات، والبحوث اللفظية اللغوية مثل الأوامر والنواهى، صيغها ودلالاتها وعلاقتها مع بعض المفاهيم الرئيسية فيها مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين.

٢- مباحث الحجج، والأصول العملية (أربعة أجزاء). الجزء الأول عن الحجج والإمارات. ويتوجه نحو منطق الاستدلال، وقسمته إلى قطع وظن، وتفسير الظن فى السيرة والظواهر والإجماع والشهرة والأخبار، ومطلق الظن عندما تنسد الدلائل كلها. والقطع يستبعد التجرى وهو العمل بلا دليل يقينى. والدليل هو أساسا الدليل العقلى على عكس ما يقال فى الأصول الشيعية التقليدية من تقليد الإمام المعصوم أو إجماع آل البيت، آل العترة، الإجماع الخاص وليس

الإجماع العام. والثانى عن البراءة والتخيير والاحتياط وهى من مقولات الفعل التى تؤكد علــى البــراءة الأصــلية، وأن الأشياء فى الأصل على الإباحة، وعلى حرية الأفعــال وأن الإنسان على التخيير كما هو الحال فى المندوب والمكــروه، وعلى الاحتياط والحذر والبعد عن الشبهات حرصــا علــى راحة الضمير. والثالث عن الاستصحاب، حجيته، والأقــوال فيه، ومقدار ما يثبت به، ثم تطبيقات عليــه. والرابــع فــى تعارض الأدلة الشرعية وتقسيمه إلى غير مستقر ومستقر.

٣- دروس فى علم الأصــول (ثــلاث حلقــات فــى جزأين). ويتضمن ثلاثة مباحث بعــد المقــدمات التمهيديــة الأولى، كلها فى الأدلــة. الأول الأدلــة المحــرزة، الــدليل الشرعى، والدليل العقلى. والثانى الأصول العملية التى تتركز فى الاستصحاب. والثالث فى تعارض الأدلة.

٤- المعالم الجديدة للأصول. وينقســم بعــد المــدخل التمهيدى الأول إلى جزأين: الأول عــن الــدليل وأنواعــه اللفظى، والبرهانى والاستقرائي، والثانى الأصل العملى مثل الاستصحاب وهى نفس القسمة فى المؤلفــات الســابقة مــع تلخيص شديد.

٥- الأسس المنطقية للاستقراء. بالرغم من أنه لـــيس فى علم أصول الفقه مباشرة إلا أنه تنظير له بحيث يصـــبح منطقا خالصا يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين اســتنباط الأصل واستقراء الفرع بعد نقد المنطق الصورى الخـــالص، ونقد المنطق التجريبى الخالص من أجل تأسيس منطق ذاتى للمعرفة[١].

بالرغم من أن العملين الأولين من تأليف السيد محمود الهاشمى إلا أنهما من دروس الإمام الشـــهيد. الأفكـــار لـــه والتحرير لأحد تلاميذه، وذلك مثل نســـبة أفكـــار مقـــالات "العروة الوثقى" للسيد جمال الدين الأفغانى بـــالرغم مـــن أن التحرير والصياغة للإمام محمد عبده[٢].

---

(١) وهو ما حاوله هوسرل فى الغرب وسماه الفينومينولوجيا بعد نقد المنطق الصورى فى "المنطق الصورى والمنطق الذترنسندنتالى، ونقد المنطـــق التجريبى فى "بحوث منطقية"، وتأسيس المنطق الذاتى الموضوعى فـــى "الأفكار" بأجزائها الثلاثة. أنظر دراستنا "تفســـير الظاهريـــات" بـــاريس ١٩٦٥، القاهرة ١٩٧٦ (بالفرنسية).

(٢) ١- مباحث الدليل اللفظى(ثلاثة أجزاء) تقريرات الشهيد السعيد الأســـتاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشـــمى، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران ١٩٩٦.

وإذا كان فى علم أصول الدين اختلاف واضح فى العقائد بين السنة والشيعة فان علم أصول الفقه يقل فيه الخلاف إلى أقصى حد. إنما يظهر التوتر فيه بين قطبيه، الأصل والفرع، النص والمصلحة، التقليد والاجتهاد، وهو توتر يشارك فيه أصول الفقه السنى والشيعى على حد سواء.

وتوجد مصطلحات غير مألوفة فى أصول الفقه الشيعى مثل المجزية، التعهد، المرآتية، العلامية، التبادر، التعبدى، التوصلى، التجرى، الانتزاعى، الظواهر، الانسداد، الاحتياط، التزاحم، التعارض غير المستقر، التعارض المستقر، الورود، الأدلة المحرزة..الخ تجعل الأصولى السنى يشعر ببعض

٢- مباحث الحجج والأصول العملية (أربعة أجزاء)، تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمى، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران ١٩٩٧. =

= ٣- دروس فى علم الأصول (جزءان)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة (د.ت) وله طبعة أخرى، دار المنتظر، بيروت ١٩٨٥.

٤- المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١.

٥- الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٢.

التجريد على مستوى المعنى وعدم الألفة والغرابة على مستوى اللفظ(١).

ومع ذلك توجد مصطلحات مشتركة بين الشيعة والسنة مثل: الوضع، الأوامر والنواهى، الحقيقة والمجاز، المطلق والمقيد، الخاص والعام، الواجب، الشرط، الصفة، الضد، القطع، الظن، الحجة، الإمارة، القرينة، الدليل العقلى، الدليل الشرعى، الامتثال، الإجماع، البراءة، الاستصحاب، التعارض، الترجيح ..الخ تجعل من السهل عقد المقارنة بينهما(٢).

---

(١) دروس فى علم الأصول حـ١/ ح/١/٧٢-٧٣/١٤٥، المعالم الجديدة للأصول ص١٨٠-١٨٥.

(٢) مباحث الدليل اللفظى حـ١ ص٧٨-٨١/١٣٥-١٤٣/١٦٣-١٦٧ حـ٢ص٦٣/٨٤-٩٦، مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ص٣٥-٦٧/١٤٩-١٧٢/٢٤٩-٣٠٢ حـ٢ص٧٩-١٠٦/١١٧-١٢١/١٦٧-٣٢٢ حـ٤ص١٣-٢٥/٤٧-١٦١/٢١٧-٤٣٤، دروس فى علم الأصول حـ١ص١٩٣-٢٠٠، مباحث الدليل اللفظى حـ١ ص٨١-١٢٣/٢٣٨-٣٤٦ حـ٢ص١٨٧-١٩٦/حـ٣ص٢١٧-٤٤٩، مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ص٦٩-٩٨/١١٣-١٤٧/١٧٣-١٧٨/١٨٣-٤٤٩،حـ٢ص٢١-١٥٠ حـ٣ص١٧-٣٢٩ حـ٤ص٢٦-٢٧، دروس فى علم الأصول جـ١ص٦٢-٦٧/٧٥/١١٣.

ثانيا: دلالات المباحث اللفظية.

من الواضح تركيز الإمام الشهيد العلم كله على قطب واحد كما يقول الغزالى وهو طرق الاستثمار وليس الثمرة (الأحكام) أو المستثمر (بفتح الميم) وهى الأدلة الشرعية الأربعة، أو المستثمر (بكسر الميم) وهو الفقيه أو المفتى أو المجتهد. العلم هو منهجه قبل أن يكون موضوعه وغايته. ولما كان المنهج يتعلق بطرق الاستدلال فقد غلب عليه المنطق. ولما كان منطق الاستدلال يتعامل مع النص وهو الأصل والواقع وهو الفرع أصبحت مباحث الألفاظ أهم جانب فى منطق الاستدلال. ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذى فى حاجة إلى دليل ظهر دور العقل والدليل العقلى على التقابل. ولما كان منطق الاستدلال لا يتم عن طريق ربط آلى بين الدليل اللفظى والدليل العقلى ظهر الاستصحاب.

وهو نوع من الأدلة لا تمايز فيه بين النص والعقل، بل الدوران مع المصلحة العامة، فالمصلحة أساس التشريع. وهذا هو السبب فى قسمة علم الأصول قسمة ثلاثية: الدليل اللفظى، والدليل العقلى، ودليل الاستصحاب.وهو نفس موقف ابن رشد فى "الضرورى فى علم أصول الفقه" ملخصا

المستصفى للغزالى وأقطابه الأربعة إلى قطب واحد هو نفس قطب الإمام الشهيد، طرق الاستثمار. فقد كان هم ابن رشد هو نفس الهم، كيفية الاستدلال. وإعمال العقل بين النص والواقع، بين الكليات والجزئيات(١). وقد بلغت مباحث الألفاظ من الأهمية لدى الإمام الشهيد أنه خصص لها مؤلفا بأكمله من أجزاء أربعة "مباحث الدليل اللفظى".

ومن مجرد المصطلحات تبدو حداثة الإمام الشهيد فى استعمال لفظ "الدلالة" وهو الذى أصبح موضوعا بأكمله فى أحد فروع اللسانيات الحديثة هو "علم الدلالة". كما يستعمل لفظ العلامة الذى أصبح هو أيضا موضوعا لعلم مستقل فى اللسانيات الحديثة هو علم العلامات(٢). توضع الدلالة اللفظية فى النظرية العامة للدلالة على المعنى الحقيقى. ويعرض عدة نظريات فيها مثل نظرية التعهد ونظرية الاعتبار ثم ينتقل منهما إلى نظرية الوضع.والدلالة الوضعية ليست تصورية أو تصديقية بل متوقفة على الإرادة دون أن تكون قيدا عليه. الدلالة جماع الموضوع والذات، الوضع والقصد، اشتراك

---

(١) ابن رشد: الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى. جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤.

(٢) علم الدلالات SEMANTICS ، علم العلامات SEMIOTICS.

علاقة بين طرفين.ويدخل المعنى المجازى فى نظرية الدلالة. فاللفظ يدل حقيقة كما يدل مجازا. الحقيقة والمجاز أول ثنائى لغوى فى مبحث الألفاظ التقليدى يتحول عند الإمام الشهيد إلى جزء من كل. كما يوضع فى نظرية الدلالة كل ألفاظ الاشتباه عندما يدل اللفظ على أكثر من معنى ابتداء من الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمستثنى والمستثنى منه، بل الخاص والعام، والأمر والنهى. كلها من مباحث الألفاظ.

والعلامات ليست مجرد رموز اصطلاحية، مواصفات اتفاقية بل هى علامات حقيقية لتشخيص المعنى وتحويله من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وهى على أنواع: علامات التبادر، وعلامات صحة الجمل وعلامات الاطراد، وعلامات التعارض، وكلها علامات على الحقيقة لها أثرها العملى[١].

وكما أن هناك منطقا صوريا ومنطقا تجريبيا ومنطقا للاستعمال، تأتى نظرية الاستعمال بعد نظرية الدلالة. وإذا

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ١ ص ٧١-١٢٧ المعالم الجديدة للأصول ص١١٢-١٤٥.

كان علم أصول الفقه هو علم نظرى عملى كان من الطبيعى أن يكون منطقه منطقا للاستعمال. ولا يعنى الاستعمال مجرد كيفية العامل مع الأداة، بل هو مرآة وعلامة. وهى مصطلحات وتصورات مستحدثة فى علم الأصول. والاستعمال إيجاد، أقرب إلى الفعل الخلاق منه إلى الآداتية والوسائلية.

ويدخل الإمام الشهيد واضع "الأسس المنطقية للاستقراء" الدليل الاستقرائى مع الدليل اللفظى والدليل البرهانى أو العقلى. بل انه يعتبر القياس خطوة من الاستقراء. ويعتبر المصادر الظنية الخارجية مثل الإجماع والشهرة، والخبر، وسيرة المتشرعة، والسيرة العقلانية من الدليل الاستقرائى غير المباشر. ويعنى الاستقراء تكرار الأفعال الجزئية من أجل استخلاص قاعدة عامة، ثم أصبح مجموع هذه القواعد علما مستقلا هو "علم القواعد الفقهية" وهو ما يسمى أيضا عند أهل السنة علم "الأشباه والنظائر" والذى ألف فيه ابن نجيم والسيوطى. ويسميه الشاطبى "الاستقراء المعنوى" ويعنى تكرار أحكام رفع الحرج أو الضرر حتى يمكن الانتهاء إلى الأحكام العامة حتى ولو كان

الاستقراء ناقصا[1].

ويغلب على كثير من مباحث الألفاظ ما وضعه أهل السنة ضمن المقدمات العامة الأولى عن المبادئ اللغوية كما هو الحال فى "المستصفى" للغزالى مثل الحديث عن أقسام الكلام، الاسم، والفعل، والحرف، والمعرفة والنكرة، وأزمان الفعل، وصيغ الخطاب[2]. فعلم أصول الفقه يستمد بعض مواده من العلوم الأخرى، فى ما يتعلق بالأخبار، التواتر والآحاد، مثل علم اللغة فى مقدمة مبحث الألفاظ، وعلم الحديث فى الدليل الثانى، السنة، وعلوم القرآن، فيما يتعلق بالنسخ فى الدليل الأول، والمنطق وأشكال القياس فيما يتعلق بالدليل الرابع.

لذلك يقسم الإمام الشهيد مباحث الألفاظ إلى تحليلية ولغوية. التحليلية هى التى يسميها أهل السنة المبادئ اللغوية، وهى مباحث الألفاظ التقليدية. وتضم التحليلية الحروف

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ١ ص١٣١-١٥٩، المعالم الجديدة للأصول ص١٦٠-١٧٠. السيوطى: الأشباه والنظائر، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٩، ابن نجيم الأشباه والنظائر، مؤسسة الحلبى، القاهرة ١٩٨٦.

(١) الغزالى: المستصفى فى علم الأصول (جزءان)، مؤسسة الحلبى، القاهرة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٢هـ.

والهيئات أى صيغ الخطاب مثل الخبر والإنشاء والشرط، والهيئات الإرادية وهى هيئة الفعل والمصدر والمشتقات ثم وضع الحروف بالهيئات وأثر ذلك فى الممارسات العملية[1].

ومبحث الأوامر والنواهى هو صلب مباحث الألفاظ التقليدية. وهى أيضا مبحث من مباحث الدلالات العامة: دلالة مادة الأمر أى مضمونه من حيث العلو والاستعلاء أو الوجوب أو الطلب. فالأمر فعل إرادى أو طلب فعل. وأهم صيغه التعبدى والتواصلى مع دلالته على الوجوب النفسى وتكراره. أما أجزاء الأمر فتتعلق بالوقت أى زمان الفعل. ومقدمة الواجب تعنى شرطه أو إطلاقه بلا شرط. وهو واجب تجاه النفس وتجاه الغير. ومبحث الضد تقليدى، وهى مسألة هل الأمر بالشىء نهى عن ضده. وفى الحالات الخاصة تثار مسائل الأمر بعد الأمر، والأمر بالأمر، ونسخ الأمر. وفى كيفيات الأمر يبحث موضوع التخيير، والكفاية، والعين، والغور والتراخى والقضاء، والضيق والموسع، وكلها تحقيق الأمر فى الزمان. فالأمر على هذا النحو أشبه

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ١ص٢١٩-٣٥٥/٣٦١-٣٨١

(١) دروس فى علم الأصول حـ٢ص٢٠٧-٢٢٤، مباحث الدليل اللفظى حـ٢ص٧-٥-٤٣٥.

ببنية تجمع بين النص والواقع وفى وسطها الفعل. له أبعاد لغوية وسلوكية وواقعية فى تأدية الفعل فى الزمان أكثر منه فى المكان(١).

ويتم التعرض لموضوع النواهى بنفس الطريقة. ويقسمها إلى قسمين. الأول بحوث النواهى وتشمل الصيغة، واجتماع الأمر والنهى، والفساد. والثانى المفاهيم وتضم معنى المفهوم ثم بعض المباحث اللغوية التقليدية مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين. فصيغ النهى تدل على الاستغراق، وتستدعى الامتثال، وتوفر الدواعى "الجامع الانتزاعى". وقد تجتمع الأوامر والنواهى فى نفس الصيغة. فالفعل ترك ايجابى، والترك فعل سلبى. ولما كان الأمر طلبا للصلاح فان النهى كف عن الفساد. أما المفاهيم فإنها الأسس التى يرتكز عليها النهى مثل الشرط والوصف والغاية والاستثناء والحصر. مما يدل على رغبة الإمام الشهيد فى العرض النظرى، وتحويل علم الأصول إلى منطق شعورى خالص.

أما مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ٣ص٧-١٣٤.

والمبين فإنها مباحث تقليدية مع قدر كبير من التجريد دون إعطاء أمثلة توضيحية من الفقه أو الدخول فى مناقشات كلامية نظرا للتمييز بين العلمين، أصول الدين وأصول الفقه. إنما يزيد الإمام الشهيد تحليل الخطاب الشفاهى، ويضيف مفهومى الموافقة والمخالفة من لحن الخطاب ومفاهيم السياق عند أهل السنة. ويسترجع بعض المفاهيم الفلسفية الخالصة لمساعدة التحليل الأصولى على الوصول إلى درجة عالية من التجريد مثل قسمة المجمل إلى مجمل بالذات ومجمل بالعرض.

ثالثا: منطق الاستدلال وعلم القواعد الفقهية.

وهو البعد الثانى فى علم الأصول بعد مباحث الألفاظ والتحليلات اللغوية، انتقالا من منطق اللغة إلى منطق العقل. ويتكون من أربعة أقسام. الأول الحجج والإمارات التى تؤدى إلى اليقين أو الظن أهم مقياسين فى المعرفة. وفى الأصول يسمى اليقين القطع كما هو الحال فى التعبير المشهور "قطعى الدلالة ظنى الثبوت". والقطع عكس التجرى، القطع يقين نظرى وعملى فى حين أن التجرى ظن نظرى ويقين عملى، وهو ما يعادل وضع خبر الواحد عند أهل السنة. التجرى هو ظنية الدلالة ومع ذلك يتم تنفيذ الفعل جريا وراء العادة أو

العرف[1]. ويثبت الإمام الشهيد حرمة التجرى دفاعا عن القطع وضرورة اليقين المعرفي المسبق.

والقطع يقين مسبق لا تكفى فيه الإمارة أو العلامة أو القرينة. الإمارة مؤشر على اليقين ودليل عليه وليس برهان اليقين ذاته. لذلك كان الدليل العقلى قطعى الدلالة لأنه برهان اليقين ذاته الذى يقوم على الاتساق وليس على مجرد مؤشرات خارجية. اليقين الذاتى يتطلب "موافقة التزامية" أى تصديقا برهانيا ذاتيا وانتسابا إليه. فالالتزام ليس فقط فى السياسة والمواقف العملية بل أيضا فى المعرفة النظرية. والدليل العقلى ليس مجرد برهان عقلى بل هو مفتوح على لحظة "الجعل" أى رؤية الحقيقة نفسها وهى تتخلق، ولحظة "الكشف" وهى رؤية مباشرة وإدراك حدسى لحظى، ولحظة "التنجيز" أى المشاركة فى الحقيقة بإدراكها أى بإكمال خلقها. وهذه هى بقايا الجوانب العرفانية فى أصول الفقه الشيعى.

---

(١) وهى فلسفة معروفة فى الغرب باسم فلسفة "كـأن" لفـايهنجر أن يسلك الإنسان فى حياته وكأن لديه يقينا نظريا مسبقا. وهى نزعة برجماتية تقوم على أسس معرفية وليس فقط على أساس عملى. وهى نفس فلسفة لسنج الذى صنع ثلاثة خواتم مزيفة مع خاتم صحيح ووزعها على أبنائه الأربعة حتى يسلك كل منهم وكأنه لديه الخاتم الصحيح.

وفى نهاية المعرفة القطعية يتم الإنجـاز ويتحقـق الامتثـال الإجمالي كما يقول الشاطبى فى "الموافقات" وضع الشـريعة للامتثال فى أحكام الوضع[1].

أما مباحث الظن فتدور كلها حول الحجج الظنية وهى ما يسمى بالحجج النقلية بمصطلحات علم الكلام، العقل فـى مقابل النقل. وهى حجج خارجية وليست داخليـة، شـواهد وليست مشاهدات. وهى ست حجج. الأولى حجـة السـيرة. وهى نوعان: السيرة الشرعية مثل سيرة الرسول والصحابة والتابعين أو حتى سيرة الإمام المعصوم، السـيرة الفاضـلة، السيرة العطرة والتى هى موضوع علم السيرة. وهى حجـة ظنية نظرا لصعوبة الرواية، والتمييز بين ما هو ذاتى ومـا هو موضوعى، بين الشخصى والعام وهو ما سماه أهل السنة بين التأسى والقدوة. أما السيرة العقلانية فهى أكثر يقينـا لأن السيرة الذاتية رؤية الحقيقة وهـى تتخلـق كبرهـان ذاتـى وجودى، تتكشف فيها الحقيـقة، لا فرق فيهـا بـين الـذات والموضوع. مع أن فن السيرة الذاتية لم يكـن شـائعا فـى

(١) مباحث الحجج والأصول العملية الحجج والإمارات حـ١ص٢٥-١٨٢، دروس فى علم الأصول حـ١ح، ص١٧٢-١٨١.

التراث الإسلامى[١].

والثانية حجة الظواهر أو الظهور أى الكشف. فالظاهر هنا له معنى باطنى وليس كأهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر النصوص. وقد يكون الظهور للسيرة الشرعية أو السيرة العقلية. وكل ظهور أصيل، يعبر عما يظهر. الظهور ذاتى وموضوعى، تجلى مدرك، رؤية كاشفة. ويثبت بالبرهان.

والثالثة حجة الإجماع. وهى حجة ظنية. إذا ما قورنت بالحجة العقلية كانت لطفا. تقوم على دليل شرعى. إذ الإجماع المنقول أضعف من الإجماع المركب أى الوعى بالإجماع الذى يثبت بقانون العقل النظرى ويكشف عن الواقع، التجربة المشتركة الباطنية التى يمحى فيها الفرق بين الماضى والحاضر[٢].

والرابعة حجة الشهرة وهو ما يعادل المشهور فى علم الحديث والمأثور فى الأقوال عن السابقين. وقد يستند القول المشهور إلى قاعدة فيقل ظنه ويزداد يقينه. وقد يعتمد على

---

(١) هناك سيرة ذاتية لحنين بن اسحق، وأخرى للغزالى وثالثة كتبها البوزجانى عن أستاذه ابن سينا.

(١) مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ الحجج والإمارات ص١٨٣-٤٤٩، دروس فى علم الأصول حـ١/ح٢ص١٧٢-١٨٥.

مجرد الروايات الخاصة فيزداد ظنه ويقل يقينه.

والخامسة حجة الأخبار، المتواتر أو الآحاد. وهى ظنية كما هو الحال عند النظام الذى ينكر حجة الخبر والإجماع لأنهما شاهدان خارجيان عن يقين العقل(1). مع إن شروط التواتر تجعله أقرب إلى اليقين، مثل العدد الكافى من الرواة واستقلالهم وتجانس انتشار الوراية فى الزمان، والإخبار عن حس مع الاتفاق مع مجرى العادات. فيقين التواتر تجريبى. ويقين خبر الآحاد فى تحليل شعور الراوى وضبطه، والاتفاق بين السمع والحفظ والداء.

والسادسة حجة الظن المطلق ودليل الانسداد. وهو أقرب إلى الموقف المعرفى المبدئى باستحالة الوصول إلى اليقين كما هو الحال فى موقف الشكاك. فلا يوجد إلا الظن واليقين وهم.

ويتعرض الجزء الثانى للبراءة، والتخيير، والاحتياط، وربما الاستصحاب. وهى أقرب إلى الأصول العملية منها إلى الحجج النظرية. فالحجة ليست مجرد برهان منطقى أو

---

(1) وهو ما يقابل فى المنطق الغربى حجة السلطة ARGUMENT OF AUTHORITY فى مقابل حجة العقل ARGUMENT OF REASON.

هندسى بل هى بحث عن أساس نظرى للعمل ويقين للسلوك. لذلك تم الجمع فى عنوان واحد "مباحث الحجج والأصول العملية". ويعنى الأصل العملى اليقين النظرى الذى يستند إليه الحكم الشرعى. ولا فرق بين الأصل والأصالة فى البراءة والتخيير.

وتعنى أصالة البراءة أن الأشياء فى الأصل على الإباحة، وأن التحريم طارئ عليها فى أصول الفقه السنى. وعند الإمام الشهيد نوعان: البراءة العقلية والبراءة الشرعية. فالعقل لا يعرف الإثم. إنما تأتى الآثام من الأهواء والنزوات. لذلك كان من صفات الله الإرادة أى عدم إتباع الأهواء. وهناك أدلة نقلية من الكتاب والسنة على البراءة الشرعية مثل رفع الحرج وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم جواز المساءلة قبل بعثة الرسل، واستقلال الإنسان عقلا وإرادة. كما تثبت البراءة الأصلية بالاستصحاب أى بطبائع الأمور ومجرى العادات. والبراءة لا تنفيها الشبهة الذاتية والموضوعية لأن البراءة أصل. وعلى أصل البراءة تقوم التكاليف غير الإلزامية.

ويعنى أصل الاحتياط الحذر العقلى والحذر الشرعى

وعدم المخاطرة. ويثبت بنص الكتاب مثل عدم إلقاء النفس إلى التهلكة، والاحتكام فى حالة النزاع، والتقوى الباطنية، وعدم الفتوى بغير علم. فالاحتياط حذر علمى وعدم المجازفة بإطلاق الأحكام دون دليل كاف. والبراءة والاحتياط لا يتعارضان. البراءة يقين أصلى فى حين أن الاحتياط ظن طارئ. البراءة أصل، والاحتياط فرع. البراءة قاعدة، والاحتياط استثناء. البراءة يقين، والاحتياط شك. والاحتياط واجب فى الشبهات. وهو الذى يؤدى إلي قاعدة التسامح فى أدلة السنن وعدم ضرب الأخبار بعضها ببعض، وافتراض حسن النية فى الرواة، وتصديق المتون مهما بلغ الاختلاف فى صياغاتها اللفظية. التسامح نوع من الاستحسان كما أن الاستصحاب نوع من الاستصلاح. وعلى أصالة الاحتياط يتم الترخيص أخذا بالأحوط ورفع الضرر. الاحتياط إنجاز للعلم دون الوقوع فى الشبهات، إقدام وإحجام، تقدم وتراجع، يقين وظن، ثقة وشك، قاعدة واستثناء، معرفة وابتلاء، علم إجمالي فى موقف خاص[1].

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية ١ص ٢٥-١٨٢/١٨٣-٤٤٩. دروس فى علم الأصول حـ١ص٢/٣٩١-٣٩٧.

وتعنى أصالة التخيير أن الحرية الإنسانية هى نسيج الأفعال، وأن الأوامر والنواهى ليست قوالب مفروضة على طبائع البشر، وأن الأحكام الشرعية فرض والتزام. صحيح أن فى السلوك الإنساني يقين مطلق يتمثل اجابا وسلبا فى الواجب والمحرم. ولكن هناك أفعال إنسانية على الاختيار طبقا لقدرات كل فرد إيجابا وسلبا أيضا وهما المندوب والمكروه. أما المباح فهو فعل البراءة الأصلية وكأن شرعية الأفعال فى وجودها، وكأن الطبيعة والشرع نظام واحد. والتخيير فى التوصليات والتعيديات فى آن واحد فى الفرق بين الفروض والسنن. وهو ما يسمح بالتمايز بين الأفراد، والسبق. والتنافس ﴿**فالسابقون السابقون**﴾، ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾[1].

وهناك أصول أخرى أشبه بالقواعد مثل الأقل والأكثر. وهو المقياس الكمى فى الأفعال، شرائطها والتخيير بينها. ويكون ذلك عن طريق الاستصحاب. وهو اختيار بين الميسور والمعسور طبقا لقاعدة الميسور ودون شك فى

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية ١جـ٢ص١٥١-١٦٥.

الزيادة، وطبقا لقاعدة لا ضرر ولا ضرار [١].

ويعرض الجزء الثالث للاستصحاب، وهو بيت القصيد، وما يجتمع عليه أصول الفقه السنى والشيعى. فهو الدليل الرابع من الأدلة الشرعية عند الغزالى فى "المستصفى" ويسميه دليل العقل أو الاستصحاب [٢]. ويعنى مصاحبة الدليل ثقة فيه حتى ولو كان ينقصه اليقين النظرى المطلق. وهو أقرب إلى الذوق الفطرى الذى يعتمد على اللغة والمصلحة، شاقا طريقه بينهما باسم العقل والفطرة والذوق والطبيعة الخيرة، واجتماع مصادر معرفية متباينة ظنية تصبح نوعا من اليقين، وتحول أنصاف الشكوك إلى شبه يقين. هو استصحاب للكلى من مجموع الأجزاء.

ويثبت الاستصحاب بتحليل مصادر المعرفة وأسسها العملية وبالحجج النقلية وبالسيرة العقلية. وعادة ما يستخدم فى لحظات الشك التقديرى وغياب اليقين المطلق. فيكون استصحابا للكلى أى مجموع القرائن والإمارات، واستصحاب الأمور المقيدة بالزمان والعصر أى الأعراف والعادات

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية ١حـ٢ص٢٣٢٣-٣٩٤.

(٢) الغزالى: المستصفى ١حـ ص٣١٧-٣٤٠.

والمصالح المتعارف عليها، واستصحاب النسخ إحساسا بالتقدم والتغير سلبا أم إيجابا نحو المنسوخ أو نحو الناسخ. فالتغير ليس خطيا بالضرورة. قد يكون تقدما وقد يكون نكوصا.

ومع ذلك تظل الإمارات والقرائن أقوى من الأصول العملية. فالإمارات مؤشرات على اليقين وطريق إليه، والأصول العملية اجتهاد فى الحصول عليه. لذلك تتقدم الإمارات على الأصول، تتقدم بالورود وبالحكومة وبالقرينة على أصالة البراءة والاستصحاب.

فإذا ما تعارضت الأصول العملية يتقدم الأصل المحرز والسببى على غير المحرز السببى. وهنا يدخل التعليل عند أهل السنة كأحد طرق رفع التعارض بين الأصول العملية. فإذا كان التعارض عرضيا بينها كان تزاحما على الأصل فى مرحلة الامتثال وتدافعا على منجزية الأفعال[1].

ونظرا لأهمية تعارض الأدلة الشرعية يصبح هو موضوع الجزء الرابع وقد يخفف لفظ التعارض بلفظ

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية حـ٣ص١-٣٦٢ دروس فى علم الأصول حـ١ص١٤١-١٤٥/ح٢ص٤١٢-٤٤٦.

التزاحم، أى تدافع الأدلة نحو الإثبات نحو اتجاهات متباينة فى الفعل وكلها صحيحة. التزاحم مقبول والتعارض له تراجيح بمصطلح أهل السنة. وينشأ التعارض فى الأدلة الشرعية فى الروايات إما لجوانب ذاتية فيها أو لتغير أحكام الشريعة طبقا للنسخ أو لضياع القرائن أو للنقل بالمعنى دون اللفظ أو مراعاة لظروف الراوى أو للتقية أو بسبب سوء النية والقصد للدس والتزوير(١).

والتعارض نوعان: غير مستقر ومستقر طبقا لنظرية الورود أى تقابل الأدلة وتقاطعها وتزاحمها. ويكون الحل بالتراجيح أى أولويات الأدلة طبقا للقوة والضعف. القدرة العقلية مقدمة على القدرة الشرعية، وترجيح القدرات الشرعية بعضها على البعض الآخر طبقا لأولوياتها فى القوة، وترجيح الأقل شكا على الأكثر شكا، والأكثر يقينا على الأقل يقينا. وقد تكون الأهمية مقياسا للترجيح طبقا للقدرة الشرعية، وترجيح الأسبق زمنا على الأحدث فى الرواية وليس فى النسخ.

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية جـ٤ ص ١١-٤٢ دروس فى علم الأصول جـ١ص١٤٥-١٥٠.

وقد يغنى التزاحم عن الترجيح طبقا لأحكام التــزاحم وهى أنه لا يحدث إلا فى المتضادين فيخرج الورود عنه إذا توافرت القدرة الشرعية فى الحالتين وكانــا متــزامنين، وإذا توقف فعل الواجب على فعل المحظور. ولا يقع التــزاحم إلا بين الواجبات الضمنية مثل الضيق والموسع.

وقد تكون المرجحات أدلة عقلية أو نقلية أو قرائنيــة، العقل أو النقل أو الطبيعة أى الواقع الحسى. والقرينــة قــد تكون نوعية كلية أو شخصية فردية. وظيفتهــا تخصــيص العموم أو تعميم الخصوص، إطلاق المقيد أو تقييد المطلــق. وقد تكون منفصلة أو متصلة. والمتصلة أقوى دلالة وأظهــر بيانا[1].

أما التعارض المستقر فهو التعارض الذى يبدو أحيانــا بين الأدلة فى مقابل غير المستقر الذى يبدو عند البعض دون البعض الآخر أو فى حالة دون أخرى. وينشــأ مــن عــدم المقدرة على استيعاب الرؤية الكلية للواقع المتشابه وللوجود الإنساني المحمل بالإمكانيات المتباينة. ويحل التعارض عــن

---

(١) مباحــث الحجــج جـــ٤ ص٤٣-٢١٦، دروس فــى علــم الأصــول جــ١/ح٢/٤٥٢-٤٦٨، المعالم الجديدة للأصول ص ١٩٠-١٩١.

طريق تحديد مركزه بين الدليلين، تأسيس الأصل الذى يقومان عليه. وكل تعارض بين دليلين له حل ثالث خلافا لمبدأ الثالث المرفوع فى المنطق الصورى. ولا يتعارض الوضع والحكم لأن الأحكام وضعية بمصطلحات الشاطبى ولا يتعارض الشمول مع البدل كما لا يتعارض الكلى مع الأجزاء. ويحل التعارض عن طريق تغيير النسبة بين الدليلين المتعارضين.

أما التعارض فى الروايات فحله الاتفاق أو الاختلاف مع الكتاب مثل أخبار العلاج وابن الراوندى. كما يتم الترجيح بالشهرة والذيوع أو الروايات القريبة من الحدث أو بالصفات أى الاتفاق مع العقل. فنقد المتن مكمل لنقد السند[1].

رابعا: تجاوز القدماء.

لقد استطاع الإمام الشهيد تجاوز أصول الفقه الشيعى

---

(١) مباحث الحجج حـ٤ ص٢١٧-٢١٢/٣١٣-٤١٨. انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣.

عند القدماء وأصبح من الأئمة المجتهدين المعاصرين. كـان لديه إحساس الجدة وبضرورة التطوير على مـا يبـدو مـن بعض عناوين مؤلفاته فى علم الأصول مثل "المعالم الجديـدة للأصول". وفى تاريخه للعلم يلاحظ ظهور "مدرسة جديـدة" فى علم الأصول[١]. فالعلم نشأ وتطور وانتهى فـى دورتـه الأولى طبقا لتطور الحضارة الإسلامية. ويمكن أن يعاد بناؤه من جديد فى النهضة الإسلامية الثانية التى بدأت منذ القـرن الماضى. وتلك مسؤولية العلماء المجتهدين. فالزمان يتغيـر، والعصر يتبدل، والمصالح لا تثبت على حال. ولما كان علم الأصول هو علم المصالح المتجددة وجبت إعادة بنائه طبقـا لظروف العصر. فالعلماء ورثـة الأنبيـاء، وليسـوا مـن المستشرقين الراصدين للماضى أو للمقلدين الذين يكررون ما أبدعه الأسلاف فى ظروف عصرهم، الخارجين على الزمان والتاريخ[٢]. لقد توقف علم الأصول عـن التجديـد بسـبب التقليد، والتحجر فى الأصول الرسمية باسم السـنة، وسـبق السنة على الأصول وسيادة مدرسة الإخباريين التى يمثلهـا

---

(١) المعالم ص٤٦-٨٩.

(٢) المعالم ص ١٣-١٦/١٩/١١٧، دروس ١/٣١٥-٣١٩.

الاسترابادى بالرغم من رد محسن الأعرجى عليه فى "الـــرد على الإخباريين"، والتقوقع فى المذهبية[1].

علم الأصول هو منطق الفقه، هو نظر العمل وأســـاس الفعل، علم القواعد العامة للسلوك البشرى. هو العقل النظرى العملى الذى يجمع بين النظرية والتطبيـــق. يتفاعـــل الفكـــر الأصولى مع الفكر الفقهى. الكل مع الجـــزء، القاعـــدة مـــع المثل. لذلك خرجت قواعد عدم جواز التكليف بما لا يطاق، ولرفع الحرج، ولا ضرر ولا ضرار. ليست الغاية من علـــم الأصول وضع مجرد مناهج للاستنباط من أجـــل الاتســـاق المنطقى وإحكام أشكال القياس. بل الغاية هو العمـــل. لـــذلك سمى المنطق الأصولى منطق الاستعمال[2].

ويتمثل التجديد فى نقد المدرسة الإخبارية التى تعطـــى الأولوية للرواية على الدراية، وللمنقـــول علـــى المعقـــول، مدرسة الأثر التى تعطى الأولوية للنص على الواقع وكـــأن الغاية هى إثبات صحة النصوص وليس حماية المصالح كما قال أحد الشعراء المعاصرين، "واحتمى أبـــوك بالنصـــوص

---

(١) المعالم الجديدة ص ٤٦-٨٩.

(٢) المعالم ص ٤٦-٨٩.

فدخل اللصوص". فللدليل العقلى الأولوية على الدليل النقلى، واليقين الداخلى يأتى من العقل والخارجى بما فى ذلك مصادر التشريع والنصوص المدونة، والأخبار المروية لا تعطى إلا الظن بالرغم من التلازم، على مستوى المبدأ بين حكم العقل وحكم الشرع. ويتم الدفاع عن العقل ضد منتقديه والمنتقصين فيه. وهو يشبه ما قاله علماء الكلام المتأخرون مثل: الايجى فى "المواقف"، إن كل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شىء صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلا بحجة عقلية ولو واحدة. وبالرغم من تميز علم الأصول عن علم الكلام إلا أن التحسين والتقبيح العقليين الشهيرين عند المعتزلة كأحد أصولهم إحدى القواعد الفقهية فى علم الأصول الجديد والتى يمكن استنباط قواعد فقهية أخرى منها مثل "قبح العقاب بلا بيان". الدليل العقلى هو الدليل البرهانى والسيرة وهى إحدى الحجج الظنية التى تعادل الحديث نوعان: سيرة شرعية تعتمد على الروايات وسيرة عقلية التى يتم فيها تحكيم العقل أقرب إلى اليقين(١).

---

(١) السابق ص ٣٦/٤٢/٨٦/٤٦-١٦٠، دروس فى علم الأصول حـ٢ ص٢٨٨-٢٩١/٣١٧-٣١٩، مباحث الحجج والأصول العملية حـ٣ص٢٠-٤٨/٢٣٤-٢٣٨/٢٥٠-٢٥٤.

والدليل الاستقرائى هو الوجه الأخر للـدليل العقلـى. فالقياس خطوة من الاستقراء[1]. العقل لا يواجه نفسـه بـل يواجه الواقع. ولا يعمل بمفرده بل بالاشتراك مـع الحـس، ودون الوقوع فى الاستقراء التجريبى الصرف الذى لا يمكن الانتهاء فيه من الجزئيات إلى الكليات. فالاستقراء له أسـس منطقية. ويسميه الشاطبى "الاستقراء المعنـوى" أى تـواتر الجزئيات على صحة الكليات[2]. وهى نفس بينـة "الأسـس المنطقية للاستقراء" فى نقد المنطق العـددى أى الصـورى الخالص، ونقد المنطق التجريبى، لصالح المـذهب الـذاتى للمعرفة ابتداء من التوالد الموضوعى وهو منطق الاحتمـال إلى التوالد الذاتى حتى الوصول إلـى المـذهب الـذاتى[3]. فالمنطق ليس لصور الفكر وأشكال القياس ولا للـربط بـين

---

(١) المعالم الجديدة للأصـول ص ٩٠-٩٨/١٦٠-١٧٠، دروس فـى علـم الأصول حـ١ص٣٦٣-٣٦٥.

(٢) دروس فى علـم الأصـول حـ١ص٤١٤-٤٥١، حـ٢ص١٢٦-١٣٢/٤٤١/٤٥٣-٥٤٠.

(٣) دروس ح١ص٢٧٠-٢٨٣، دروس حـ٢ص١٧٣-١٥١، مباحث الدليل اللفظـى ح٢ص١١١-١١٤/٢٢١-٢٢٨، المعـالم الجديـدة للأصـول ص١٢٣

الوقائع الجزئية بل هو منطق الذاتية والكشف[1].

وكل هذه الأدلة مرتبطة بالوجدان. فالعقل والحس، الاستنباط والاستقراء، كلاهما فى الشعور، وسائل إثبات وجدانى. فالشريعة ليست مجرد أوامر ونواهى مفروضة على الإنسان ويقوم بتنفيذها على نحو آلى بل هو تقابل الشرع والطبيعة، الوحى والوجدان كنوع من الضمان النظرى لتلقائية الطبيعة. الأحكام الشرعية لها أسس نفسية، والوجوب والحظر نفسيان، واللغة لها مدلول نفسى. بل إن الأدلة الشرعية الظنية كالخبر والإجماع والسيرة المتشرعة والدليل اللفظى تقل ظنيتها باليقين الوجدانى. بل أن مصادر الشرع هى مصادر الإلهام أى الجانب الوجدانى الذاتى فى المعرفة الشرعية. لذلك أصبح للاستصحاب دورا رئيسيا فى علم أصول الفقه. والاستصحاب هو جماع الأدلة العقلية والنقلية والوجدانية، البداهة العقلية ونزول الوحى والطبيعة التلقائية. هو نوع من الذوق الفطرى، القادر على معرفة أحكام الشرع. فهو مثل الأدلة الشرعية غير اللفظية مثل

---

(١) دروس فى علم الأصول حـ١ص٤٦٤-٤٦٥، مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ص١٠٤-١١١/٢٠٢-٢٠٩، حـ٢ص١٢٧-١٣٢ حـ٣ ص١٧٣-١٨٢.

دلالة السكوت والسيرة.

ومصادر الإلهام هى البحوث التطبيقية فى الفقه التى يسميها المغاربة "النوازل"، والكلام، والفلسفة رغبة فى تطوير العلم إلى أقصى درجة من التجريد والتنظير، والظرف الموضوعى أى المجتمعات الراهنة، وعامل الزمن أى اللحظة التاريخية الراهنة، وأخيرا عنصر الإبداع الذاتى، وشجاعة المجتهد وغيرته على مصالح الأمة وعلى بقائها فى التاريخ.

والطبيعة البشرية لا تعرف الجبر وأحادية الاتجاه. لذلك جاء "التخيير" ضمن الأصول العملية للاستدلال. فالطبيعة مملوءة بالإمكانيات، والفعل الشرعى بالرغم من أن له صيغة وجوبية فقط فى الأفعال بل يكون أيضا فى الروايات طبقا لباقى الأدلة. الدلالة تابعة للإشارة وليست مجرد معنى مجرد. لذلك يظهر مفهوم الامتثال الكلى فالشريعة موضوعة للامتثال كما هو الحال عند الشاطبى، أى أن تتحول إلى طبيعة أولى أو ثانية. الأفعال لها زمن مضيق أو موسع، أداء أم قضاء، على الفور أم على التراخى.

ثم يبرز مفهوم "البراءة" للتأكيد من جديد على أن

الطبيعة خيرة، وأن الأشياء فى الأصل علـــى الإباحـــة، وأن الشر طارئ على الإنسان. وأن الإنسان برئ بفطرته خـــال من الشر، على نقيض الشريعة المسيحية التى تقـــوم علـــى الافتراض الآخر أن الشر فطرى فى الإنسان بفعل الخطيئـــة ومن ثم فهو فى حاجة إلى مخلص[١].

وذلك لا يمنع من الاحتياط والحذر. فالبراءة لا تعنـــى الثقة الكاملة بالنفس بل الاحتراز من الشبهات. الطبيعة محملة بإمكانيات عديدة فى كل الاتجاهات، والشرع يساعدها علـــى الاتجاه نحو الكمال. فالاحتياط هي محطة إنذار فـــى اتجـــاه الطبيعة نحو الأقل كمالا[٢].

وأخيرا تظهر مفاهيم الواقع والوضع والعـــرف لتـــدل على "أن غاية الشريعة هو العالم والتوجه نحوه، والـــدخول فيه، والكدح والعمل من أجل عمـــران الأرض وصـــلاحها. وتتفرع مباحث الوضع بـــدل حقيقـــة الوضـــع، وتشـــخيص الوضع، وأقسام الوضع، وإلهية الوضع وبشريته. فالشـــريعة وضعية أى بناؤها فى العالم. وأحكام الوضع يصفها الشاطبى

---

(١) دروس فى علم الأصول حــ١ص٣٨٤-٢٩٦حــ ٢ص٣٣٢-٣٤٣.

(٢) السابق حــ٢ص٣٤٤-٣٤٦.

فى خمسة: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وفى حالة التعارض بين الأدلة يتم الجمع بينها عن طريق العرف. والعرف هى قوة الاستعمال والعادة والألفة والزمن. والعرف هو جزء من الواقع، والدليل جمع بين الظاهر والواقع. والعقل النظرى كشف عن الواقع وليس كشفا عن نفسه. فالظهور ذاتى وموضوعي، عقلى وواقعى(١).

خامسا: تجاوز المحدثين.

وكما تجاوز المحدثون القدماء يمكن للمحدثين أن يتجاوزوا المحدثين الذين أصبحوا قدماء بفعل الزمن. فما زالت هناك بعض الموضوعات فى علم الأصول عند الإمام الشهيد فى حاجة إلى مزيد من التجديد. فبالإضافة إلى الأسلوب الشفاهى، اسلوب المحاضرات والدروس، وبالإضافة إلى التكرار الذى يمكن تجنبه مع مزيد من التركيز، يمكن التخفف من العجمة اللغوية التى تثقل أحيانا

---

(١) دروس فى علم الأصول حـ١ص٤٥٩، دروس ٢/٥٤٦-٥٧١، مباحث الدليل حـ١/٧٢-١٠٣/٣٠٩/٣١٦، حـ٣ ص٢٩١-٢٩٥.

عمق التحليل النظرى قد تمنع علماء الأصول المحدثين من الدخول فى علم الأصول الجديد.

وما زالت عقيدة الإمام المعصوم قابعة داخل علم الأصول، مع أنه علم له بناؤه الذاتى المستقل، ويقينه الداخلى الذى يتجاوز حتى الأدلة الشرعية التقليدية، اللفظية والظاهرية والإخبارية والسيرة الشرعية بل حتى الإجماع. يتمايز علم أصول الفقه عن علم العقائد، وعصمة الأئمة من عقائد الشيعة التى يمكن إخراجها من البنية الداخلية للعلم. فمادام الزمن متجددا بعد زمن الإمام المعصوم فلم التوقف على زمنه وتحويله إلى أصل أو دليل ثابت؟

كما أن الحديث عن الواجب التوصلى والواجب التعبدى يدخل العبادات داخل علم أصول الفقه المتعلق بالمعاملات. فالعبادات لا استدلال فيها. أما المعاملات المتجددة فهى التى فى حاجة إلى اجتهاد مواكب لها[١].

ويمكن إعادة عرض الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإبراز أهم صفتين فى الكتاب

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ٢ص٦١-١٠٧، دروس فى علم الأصول حـ٢ص٢٤٤-٢٥١.

أسباب النزول والناسخ والمنسوخ أى حضور المكان والزمان داخل الوحى. الواقع يسأل والوحى يجيب. فالأولوية للواقع على الفكر، وهو ما يظهر فى ألفاظ الواقع والوضع فى علم أصول الفقه الجديد. وقد تبرز أسئلة جديدة تحتاج إلى إجابات من الوحى مثل السؤال عن الاستعمار والتخلف والصهيونية والفقر والقهر والتجزئة والتبعية والعولمة والعالم ذى القطب الواحد، فماذا يقول الوحى؟ ومثل الإحساس فى بعض جوانب الفقه بأنها قد ولى زمنها وعصرها مثل فقه العبيد، وفقه الغنائم، وفقه العلاقات الدولية مثل: الإسلام أو الجزية أو القتال، ومثل بعض جوانب فقه النساء(١).

ويمكن التحول فى السنة من نقد السند إلى نقد المتن، من تحليل شروط التواتر والآحاد والمشهور والمرسل والمقطع إلى نقد المتن نفسه ومدى اتفاقه مع العقل والحس والوجدان والمصلحة العامة المتجددة. السنة بيان للقرآن وتوضيح عملى لبعض مبادئه ومن ثم تكون علاقة القرآن بالسنة مثل علاقة السنة بالعصور المتتالية وقياس مدى

---

(١) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، حـ١ التراث والعصر والحداثة، القاهرة ١٩٩٨ص ١٧-٥٦.

الفارق الزمانى فى التطور بين الأصل والفرع. السنة تجربة متميزة مثل التجارب النموذجية فى حياة الأبطال[1].

ويمكن أن يتحول الإجماع إلى تجربة جماعية مشتركة، ولا يلزم الإجماع السابق الإجماع الحالى نظرا لتغير الظروف. فيتحول من ظن خارجى إلى يقين داخلى ويظل السؤال من هم المجمعون؟ من هم أهل الحل والعقد؟ من هم علماء الأمة، فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس أم فقهاء الأمة ، فقهاء الثورة والغضب؟

أما القياس فما زال آليا شكليا صوريا، مجرد قياس فرع على أصل. واقع على نص، مصلحة عينية على أصل لفظى. فى حين أن هناك إشكالات عدة للاجتهاد، تم التركيز فيها على الاستصحاب كأصل عملى. وهناك أيضا الاستحسان والاستصلاح، وكل أشكال المصالح المرسلة، فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن.

وما يدعو للتجديد أيضا هو أولويات الأدلة الشرعية الأربعة. كانت عند القدماء ترتيبا تنازليا. الكتاب فالسنة،

---

(١) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص١٣١-٢٤٣.

فالإجماع، فالقياس لأن الوحى كان ما زال حـديث العهـد، وكان النبى مازال بين أصحابه فى حديثه المشهور إلى معاذ قبل أن يتوجه لتولى القضاء فى اليمن. أما الآن فيمكن إعادة ترتيب الأدلة ترتيبا تصاعديا من القياس إلى الإجمـاع إلـى السنة إلى الكتاب. إذ تستلزم تحـديات العصـر الرئيسـية، مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والتبعية والتشرذم، البداية بتحليل الواقع مباشرة ومعرفة علله أى بالاجتهاد فـان صعب يمكن التوجه إلى أهل الاختصاص لمعرفـة الحلـول الجماعية. فان صعب يمكن بعد ذلك قـراءة السـابقين فـى مدوناتهم ابتداء من الخبرات المتميزة حتى حكمة الشـعوب على مر السنين[1].

ويمكن إعادة قراءة مباحث الألفاظ واكتشـاف البعـد الفردى الحر فيها حتى يمكن التخفف من تصـور الشـريعة كقهر وإجبار. فالحقيقة والمجاز يدلان على بعـد الصـورة الفنية، وأن الغاية من الحكم الإقناع قبل الامتثال، وأن الخيال لا يقل أهمية عن العقل، والظاهر والمـؤول يـدلان علـى

(١) انظر دراستنا "مناهج التفسير"، محاولة لإعادة بناء علم أصـول الفقـه، القاهرة ١٩٦٥، باريس ١٩٦٦ (بالفرنسية) ص٦٣-١٠٧.

اختلاف الناس فى فهم النصــوص طبقــا لأعمــاق الــنص المساوقة لأعمال الشعور. الناس متفاوته فى فهمها والــنص متنوع فى دلالته ومن ثم لا يوجد فهم واحد ووحيد للنص مما يسمح بالفروق الفردية فى فهم الأحكام. والمحكم والمتشــابه يشيران إلى أن الحكم أحادى الجانب ينزل على واقع متشابه فيحتاج إلى إحكام. وهو ما ظهر فى أســلوب الفقــه القــديم بالتعبير الشهير "فيها قولان". فالنص أنزل لواقع واحد ولكن لفهمين وذهنين حتى تتعدد التفسيرات، وتكون صالحة لكــل زمان ومكان. والعصر هو الذى يحكم المتشــابه. والمجمــل والمبين يشيران إلى أن النص يوحى بمجموعة من المبــادئ العامة التى تتكيف حسب ظروف كــل عصــر، وأن هنــاك مساحة واسعة للاجتهادات فى الفهم والتفسير طبقــا لطبيعــة المجتمعات وتباينها. والعام والخاص يبرزان البعد الفــردى للأحكام وحضور الفرد داخل الحكم. والأمر والنهى يتعلقــان بالأفعال وأن غاية الشرع أن يصبح منطق ســلوك وأساســا نظريا للفعل بين الإقدام والإحجام.

ولم يتعرض المحدثون لمنطق السياق، فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهومى الموافقة والمخالفة كثيرا. وهو مــا

يتجاوز مبحث الألفاظ إلى مباحث اللغة واللسانيات، النبـــرة والصوت، المنطوق والمسكوت. فالنص ليس مجموعة مـــن الألفاظ بل سياق وإيحاءات وإيماءات وتوجهات وإشارات كما لاحظ الصوفية. ويمكن لمباحث التعليل التى أغفلها المحدثون أن تربط بين النص والواقع وأن تساعد على صياغة المنطق التجريبى ومنهج الاستقراء وطرق اقتناص العلة مثل الســبر والتقسيم. التعليل نموذج الجمع بين الاســتنباط والاســتقراء والاستصحاب.

أما المقاصد والأحكام التى حاول الشــاطبى بلورتهــا فإنها تعتبر آخر ما وصل إليها آخر القدماء من تجديد لعلــم أصول الفقه لأول المحدثين. وهى نوعان مقاصــد الشــارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشارع خمس: وضــع الشــريعة وهى المحافظة على الضروريات الخمس: النفس أو الحيــاة، والعقل لما كانت الحياة هى الحياة العاقلة، والدين أى الحقيقة الثابتة التى يمكن أن يلتقى عليها العقلاء فى مواجهة النســبية والشك، والعرض بالمعنى الواسع ويعنى الكرامــة والعــزة، العرض الخاص والعرض العام. فالأرض عرض، والمــال وتعنى ثروات الأمة، المال الخاص والمال العام. ثم وضــع

الشريعة للإفهام. فكل شيء في الشريعة يدركه العقــل. ولا شيء في الشريعة غير معقول وإلا لم يكن ملزمــا. فالعقــل أساس الشرع. ومن ثم لا يمكن تطبيق الشريعة آليا دون فهم، وإجبارا دون إدراك كما يحدث حاليــا فــي فــرض أحكــام الشريعة على المسلمين وغير المسلمين دون إفهــام النــاس ومآثرها ورعايتها للمصالح العامــة. ثــم وضــع الشــريعة للامتثال أي للتمثل وتحويلها من أمر إلى فعل، ومن نهي إلى ترك، ومن نصوص وأحكام إلى أفعال إرادية طبيعيــة. ثــم وضع الشريعة أخيرا للتكليف أي للتطبيق. فالتطبيق لا يــأتي في البداية بل في النهاية، ثمرة وليس بذرة، عربــة ولــيس حصانا. أما مقاصد المكلف فهي النية، فالأعمال بالنيات مما يقضي استبعاد سوء النية والتظاهر بالفعل دون أساس خاصة في العبادات.

أما الأحكام فهي أيضا قسمان: أحكام الوضع وأحكــام التكليف. تدل أحكام الوضع على أن كل حكم، أمرا أو نهيــا، هو في الحقيقة ليس حكما صوريا في صيغة "افعــل" أو "لا تفعل" بل هو بنية الفعل في العالم ومجاله الحركــي. وهــي خمسة أيضا. السبب أي أن كل فعل له سبب، ولا توجد أفعال

بلا أسباب، فلا عبث فى الطبيعة ولا يعنى السبب هنا العلـة الفاعلة بل العلة الغائية، فالسبب الفاعل هو الغايـة، السـبب الذى يجذب إلى الأمام أكثر من العلة التى تدفع من الخلـف. ثم الشرط وهى الظروف المادية التى فيها يصبح العلم ممكنا. هو سباق الفعل ابتداء من القدرة حتى التحقـق. إذا تـوافر الشرط تحقق الفعل. وإذا لم يتوافر لم يتحقق الفعل. فشـرط حد السرقة الوفرة والكفاية وإشباع الحاجات الأساسية. فان لم يتوافر يتوقف الحد. ثم المانع وهى العقبة التـى تمنـع مـن تحقيق الفعل. فالجوع مانع من تطبيق حد السرقة. المانع هو الشرط السلبى أى غياب الشرط وتحول هـذا الغيـاب إلـى عقبة. ثم العزيمة والرخصة وهما شكلان للفعل فى حالتيـه المثلى أو الواقعية، طبقا لقدرات الإنسان البدنية طبقا لقاعـدة لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرورات تبيح المحظـورات، واتفاقا مع المحافظة على الحيـاة المقصـد الأول للشـارع. وأخيرا الصحة والبطلان أى أن الأفعال قد تكون صـحيحة من حيث الشكل باطلة من حيث المضمون حماية للإنسان من التحايل على الشرع مثل من يسافر قصـدا للإفطـار فـى رمضان.

أما أحكام التكليف فهى ثمرة علم أصول الفقه. وهـــى خمس أيضا، اثنان فى الحد الأقصى إيجابـــا وســـلبا وهمـــا الواجب والمحظور، الفعل المطلق بين الأمر والنهى، الفعـــل والترك، ازدهار للطبيعة وكمالها بالفعل وحماية لها وجـــودا ونماء بالترك. وهناك اثنان بين الفعل والترك اختيـــارا مـــن الإنسان لو شاء فعل ولو شاء ترك وهما المندوب والمكـــروه إفساحا للمنافسة فى الخير، فالسابقون السابقون .وأخيرا هناك منطقة وسطى بين الإيجاب والسلب بين الضرورة والاختيار، منطقة الفعل الطبيعى الذى توجد شرعيته فى داخله وليس فى خارجه، وهو المباح. فالطبيعة بما تمثله من براءة قادرة على أن نفعل دون احتراز أو احتياط وحتى لا تصـــبح الشـــريعة مغلقة لكل شيء، مغطية لكل فعل. الشريعة تنظيم للطبيعـــة عن خروجها إلى حدودها القصوى نحو الأطراف.

تجديد علم الأصول تيار مستمر عبـــر التـــاريخ منـــذ الرسالة" للشافعى حتى العدة" للطوسى و"الموافقات" للشاطبى و"المعالم الجديدة للأصول" للإمام الشهيد محمد باقر الصدر. فكما استطاع تجاوز القدماء يستطيع المحدثون تجاوزه حتـــى نصبح نحن المحدثين قدماء حتى يـــرث الله الأرض ومـــن

عليها.

من التفسير الموضوعى إلى فلسفة التاريخ

قراءة فى "السنن التاريخية فى القرآن" لمحمد باقر الصدر

١ – مقدمة: الموضوع والمنهج.

بالرغم من وفرة التراث التاريخى عند القدماء، الطبرى، وابن كثير، وابن الأثير، والبلخى وغيرهم من كبار المؤرخين إلا أنه اعتمد على الروايات وقصص الأنبياء والإسرائيليات ومعرفة أخبار الأولين وراثة للشعر العربى الذى دون فيه العرب سيرهم وملاحمهم واقتفاء الأثر والأسفار ومصادر المعرفة فى الثقافة العربية القديمة. وتم الدفاع عن التاريخ ضد من يعتبره من أساطير الأولين مثل "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" للسخاوى، ولكنه ظل التاريخ المروى شفاها أو تدويناً، فناً لا علماً.

ولأول مرة يتحول التاريخ من رواية إلى علم، ومن نص إلى واقع، ومن ذاكرة يعتريها النسيان إلى عقل يستنبط، وحس يشاهد، وروح تدقق وتنتقد عند ابن خلدون الذى يبدأ "المقدمة" لكتابه فى التاريخ بالتنبيه على أغلاط المؤرخين

(*) مؤتمر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. قم، إيران، يناير ٢٠٠١.

الذين يعتمدون على الروايات دون التحقق من صحتها مؤسساً بذلك علم نقد المصادر التاريخية اعتماداً على مصطلح الحديث قبل الغرب الحديث.

ومع ذلك لم يتحول علم التاريخ إلى فلسفة فى التاريخ بل اقتصر على الفلسفة الاجتماعية والسياسية وتطور المجتمعات، نشأة الدول وسقوطها. لم يتحول إلى وعى تاريخى. حضر التاريخ فناً ثم علماً، ومع ذلك غابت فلسفة التاريخ باعتبارها وعياً بالتاريخ[1].

ومن هنا تأتى أهمية "السنن التاريخية فى القرآن" للشهيد محمد باقر الصدر[2]. وهو كتاب صغير الحجم عظيم القدر. يتناول هذا الحاضر الغائب لمعرفة دور الإنسان فى حركة التاريخ، فإذا كان الغرب هو واضع فلسفة التاريخ

---

(١) انظر دراساتنا العديدة، عن هذا الموضوع مثل: لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٨٨٢ ص٤١٦-٤٥٦. وأيضاً: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٣٨٣-٣٩٤.

(٢) محمد باقر الصدر: السنن التاريخية فى القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

فكيف يمكن تلمس عناصر فلسفة للتاريخ عندنا فى المصدر الأول للمعرفة، القرآن، والتعرف على التاريخ من خلال قصص الأنبياء، وكشف حقائقه وصيغه؟ ويضاف إلى رصيد الشهيد فى إصدارات التمايز بين الأنا والآخر فى "فلسفتنا" و"اقتصادنا" ومن أجل كتابة "فلسفتنا فى التاريخ"، وبعد أن حاول نقد المنهج التجريبى الذى يعتز به الغرب واهما بأنه من إبداعه فى "الأسس المنطقية للاستقراء" وإبراز منهجنا الاستنباطى الاستقرائى، العقلى المصلحى فى دراساته العديدة عن "علم أصول الفقه"(١).

والمصطلحات فى معظمها ليست جديدة باستثناء مصطلح أو اثنين مما يكشف عن نية صادقة للتنظير. "الاتجاه التجزيئى" ليس مصطلحاً بل هو مجرد وصف للتفسير القديم الذى يبدأ من سورة الفاتحة وينتهى بسورة الناس، ربعاً ربعاً، وجزءاً جزءاً، وسورة سورة، وآية آية، ولفظاً لفظاً. "والتفسير التوحيدى" تعبير مقابل يدل على

(١) انظر دراستنا: تجديد علم الأصول، قراءة فى كتابات الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، المنهاج، السنة التاسعة، ربيع ١٤٢١-٢٠٠٠، وأيضاً، قضايا إسلامية معاصرة، العددان الحادى والثانى عشر ١٤٢١-٢٠٠٠قم، إيران.

تجميع الآيات حول موضوع واحد. وهـو أيضـاً "للتفسـير الموضوعى"، ويشبه الدراسة الموضوعية فى الواقع وتقييمه قرآنياً. والموضوعية ليست مصطلحاً جديداً إذ تعنـى فقـط البداية بالعالم الخارجى. فالتفسير جدل بين الموضوع القرآنى والموضوع فى العالم الخارجى. إنما المصطلح الجديـد هـو "المركب النظرى" القرآنى أو النظرية. وهو الموقف القرآنى فى موضوع ما أى نظرية القرآن فى إحـدى الموضـوعات بناء علـى التفسـير الموضـوعى للنصـوص والتحليـل الموضوعى لنفس الموضوع فى العالم الخارجى[١]. وهنـاك عجمة لغوية فى بعض المصطلحات، تعريب غيـر مـألوف مثل الفسلجية تعريباً للفظ Physiologism[٢].

ويستعمل الشـهيد أسـلوب الحـوار، والـرد علـى الاعتراضات مسبقاً حتى يبنى الفكـر ويوحـد بينـه وبـين الموضوع. فالاعتراض هو الجانب الآخر مـن الموضـوع الذى يراه الآخر والذى لا يرى الوجه الأول الذى تراه الآنا. وقد يكون الاعتراض فى صيغة السـؤال وجـواب. وهـو

---

(١) السابق ص٢١-٢٢.

(٢) السابق ص٧٣.

الأسلوب المميز للفكر الأصولى، فى أصول الدين وأصـــول الفقه[١].

لم يحضر التاريخ فى تراثنا القديم حضوراً بارزاً فـــى العلوم النقلية الأربعة، الكلام الفلسفة والتصوف والأصـــول. ففى الكلام يظهر التاريخ العام من ماضى البشرية فى النبوة إلى مستقبلها فى المعاد. ويتحول إلى تاريخ سياسى فى الفرد والأمة، وفى المواطن والدولة، فى الإيمـــان والعمـــل وفـــى الإمامة، فإذا كان التاريخ يمثل ارتقاء مـــن الماضـــى إلـــى المستقبل، من الباقيات الصالحات إلى عموم الأمـــة، ومـــن النخبة الواعية إلى زمرة المساكين فإن التاريخ السياسى يبدأ فيها من النبوة إلى الخلافة، ومن الخلافة إلى الملـــك. "خيـــر القرون قرنى ثم الذى يلونه"، "الخلافة من بعد ثلاثون ســـنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". وقد قابل السنة والشيعة هـــذا الانهيار بالارتقاء والنهوض من جديد عن طريـــق المهـــدى المنتظر، عند أهل السنة من علامـــات الســـاعة فـــى آخـــر الزمان، وعند الشيعة عندما يحين الوقت، ويخرج من الســـر إلى العلن، فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوار قبـــل نهايـــة

---

(١) تساؤل وجواب، السنن ص٣٣/٣٩/٤٧-٤٨.

الزمان.

ولم يحضر التاريخ فى علوم الحكمة كمبحث مستقل نظراً لقسمتها الثلاثية إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. وخرج حثيثاً عند إخوان الصفا لإضافتهم قسماً رابعاً "فى العلوم الناموسية الإلهية والشرعية". ونظراً لأصولهم الإسماعيلية ظهر قصص الأنبياء لديهم كإحدى صياغات فلسفية التاريخ وكما هو الحال عند أبى يعقوب السجستانى فى كتاب فى كتاب "النبوات" وفى "الينابيع".

كما ظهر عند الصوفية خاصة ابن عربى فى "فصوص الحكم" حيث يتجلى الحق والخلق تدريجياً، نبوة وراء نبوة، لا فرق بين تاريخ المعرفة وتاريخ الوجود، بين النبوة والتاريخ. ولقد عرف الحكماء والصوفية المراتب فى الفيض وفى الإشراق، ولكنها مراتب رأسية وليست أفقية، تاريخاً روحياً صاعداً أو كونياً نازلاً وليس تاريخاً إنسانياً أفقياً، يتقدم أو يتأخر. المقامات طريق صاعد من الفناء إلى البقاء، درجات على الرقى الروحى الفردى، وليست مراحل لتاريخ أفقى من البداية إلى النهاية، مراحل على التقدم الجماعى. فيصبح الأعلى هو الإمام والأدنى هو الخلف، والتحول من التقدم الروحى إلى

التقدم فى التاريخ.

وعرف أصول الفقه التاريخ، من النص إلى الواقع، من الكتاب إلى السنة كتعين أول، ومن السنة إلى الإجماع كتعين ثان، ومن الإجماع إلى القياس كتعين ثالث إذ يتم الانتقال من الوحى العام فى القرآن إلى الوحى الخاص فى السنة فى لحظة تاريخية معينة. ومن الوحى الخاص للرسول إلى وراثة الأمة فى الإجماع، فالعلماء ورثة الأنبياء، ومن وراثة الأمة إلى الاجتهاد الفردى القادر على الحكم بروح الوحى على الواقع المتجدد فى الزمان والمكان.

وهناك فلسفة للتاريخ عند الشيعة ابتداء من الفلسفة التاريخية والثورة على الحاكم الظالم عن طريق بيان انتصار الأنبياء السابقين كما فعل أوغسطين فى "مدينة الله" مبيناً انتصار الأنبياء بالرغم من هزيمة المسيحيين أمام غزو الفاندال روما بقيادة ألاريك. فمدينة الله لا تهزم أمام مدينة الأرض. أما عند المنتصر مثل أهل السنة فلا تنشأ فلسفة التاريخ إلا لتمجيد الفرقة الناجية، وأن الانهيار فى التاريخ يظل مستمراً إلى يوم الدين حتى المهدى المنتظر كعلامة من علامات الساعة. فالانهيار قدر لا يمكن الثورة عليه أو

الوقوف أمامه إلا بحركة إصلاحية تظهر على رأس كل مائة عام "إن الله يبعث على راس كل مائة سنة مـــن يجـــدد لهـــا دينها".

والهدف من هذه الدراسة استئناف تطوير التاريخ، من فن التاريخ إلى علم التاريخ ومن علم التاريخ، إلـــى فلســـفة التاريخ إلى الوعى بالتاريخ، ومن الوعى بالتاريخ إلى تحقيب التاريخ إجابة على سؤال: فى أى مرحلة من التـــاريخ نحـــن نعيش؟

ولا يكفى عرض "السنن التاريخية فى القرآن"، تكرار مادته، وشرح أفكاره أو تلخيصها وكأننا مازلنا فـــى عصـــر الشروح والملخصات حيث يتوارى الباحث وراء موضـــوعه تحت وهم الموضوعية والحياد مع أنه جـــزء مـــن المـــادة ومسئول عنها مسئولية القدماء. فهو ابن الحضارة الإسلامية وليس متفرجاً عليها، من داخلها وليس من خارجهـــا، وهـــو مسئول عن تطويرها وليس فقط مدحها وتقريظهـــا أو بيـــان مثالبها وعيوبها. فهو باحث وطنى، ينتمى إلى التراث، وليس مستشرقاً غربياً ينفصل عنه. هو صاحب دار وليس ضـــيفاً عليها.

ومن هنا أتت أهمية القراءة والتأويل باعتباره منهجاً. فالعلم تراكم تاريخى على مراحل، ولا أحد يبدأ من الصفر ولا حتى الأنبياء. إذ يبدأ كل نبى بمراجعة تجارب الأنبياء السابقين والإحالة إليهم، ربطاً للحاضر بالماضى، والماضى بالحاضر، فى جدل الاتصال والانقطاع. تعنى القراءة البداية بنقطة التقاء بين الباحث والموضوع، اتفاقاً أو اختلافاً، فى مسئولية مشتركة بهدف إكمال الموضوع أو إعادة بنائه من عصر إلى عصر وإعادة تركيبه من مستوى إلى مستوى، وإعادة البرهنة عليه من النقل إلى الواقع، ومن النص إلى التجربة، ومن الشواهد النصية إلى الشواهد التاريخية. السابق يبدأ، واللاحق يبدأ بداية ثانية فى مسار متواصل، من جيل إلى جيل. ولما تعددت القراءات طبقاً لتعدد العصور واختلافهما فإن كل قراءة تأويل. وهذا لا يعنى الخروج عن التحليل "الموضوعى" للنص. فالنص ليس جثة هامدة، أثراً ميتاً، بل هو حامل حى لمجموعة من التجارب، تتكرر فى عصر، ويتحمل مسئوليتها الجميع. التأويل قراءة واحدة من عدة قراءات محتملة. القراءة تناص بين النص القديم والنص الجديد، والتأويل فهم و إدراك وإثارة للتساؤل وفتح لباب

الاجتهاد(١).

ويصعب تطبيق منهج تحليل المضمون على "السنن التاريخية فى القرآن" لأنه ليس نص المؤلف بل إعادة صياغة عباراته وترتيب أفكاره من شخص آخر، وربما كان التبويب أيضاً منه. فأغلب الظن أنها محاضرات شفاهية مثل كثير من أعمال الشهيد على علم أصول الفقه(٢).

ليس المطلوب تقريظ أحد أو تقليده ولا حتى الإمام المعصوم. فالتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. أما الاجتهاد، وهو أحد مصادر التشريع، فهو مصدر للعلم. "هم رجال ونحن رجال. نتعلم منهم ولا نقتدى بهم" كما حدد أمين الخولى صلته بالتراث القديم. لا يكون تعظيم القدماء واحترامهم وتقديرهم عن طريق تقليدهم بل تطويرهم وتجاوزهم. فالتقدم سنة الكون، والعلم تراكم تاريخى. ولولا نقد أفلاطون لأرسطو لما كان أفلاطون ولا أرسطو. ولولا نقد ماركس والهيجليين الشبان لهيجل لما كان هيجل ولا ماركس ولا اليسار الهيجلى. ولولا نقد المسيحية للممارسات

---

(١) انظر دراستنا: قراءة النص، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص٥٢٣-٥٥٠.

(٢) وقد قام بذلك الشيخ محمد شمس الدين.

اليهودية والمسيحية لما تأكدت وحدة الأديان واكتمالها، ولما حدث تحقق لها فى التاريخ. وهو معنى الفعل الألمانى Aufheben الذى يستعمله هيجل كثيراً والذى يعنى فى نفس الوقت النفى والإثبات، والوضع والرفع، والتنزيل والتأويل(١).

٢- الموروث والوافد.

ينهل الفكر العربى الإسلامى المعاصر من مصدرين: الأول الموروث القديم الذى مازال حياً فى الثقافتين العلمية والشعبية، عند النخبة وعند الجماهير. والقابع فى النفس من أغوار التاريخ، سواء كانت الأصول الأولى، القرآن والحديث أم العلوم الإسلامية التى صدرت عنهما، العقلية النقلية: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. والنقلية الخالصة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، وربما العقلية الخالصة الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعي كالطب والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن أو حتى

(١) وقد كتبنا من قبل "حوار الأجيال" بهذا المنهج الذى يقوم على النفى والإثبات، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

الإنسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ والثانى الوافد من الغرب الحديث منذ مائتى عام منذ عصر الترجمة الثانى عن الغرب فى القرن التاسع عشر الميلادى المشابه لعصر الترجمة الأول فى القرن الثانى الهجرى. وكما تمت الترجمة الأولى عن اليونانية والفارسية أساساً واللاتينية والهندية فرعا، كذلك تمت الترجمة الثانية عن الإنجليزية والفرنسية أساساً، وعن باقى اللغات الأوروبية، الألمانية والإيطالية والأسبانية فرعاً. أما الواقع المعاصر فهو الدافع على التأليف، هو هم العصر، أحزانه ومآسيه. وهو ما يتفاعل الموروث والوافد فيه. هو المصب للرافدين، والقلب للرئتين، والعقل للعينين. ولما كان المصدر الأول أبعد فى التاريخ على مدى خمسة عشر قرناً فإنه أعمق فى الوعى التاريخى وأكثر اتساعاً من المصدر الثانى الأحدث والأضيق والذى لا يتجاوز مائتى عام. المصدر الأول أكثر انتشاراً عند الجماهير والنخبة على حد سواء، فى حين أن المصدر الثانى أكثر حضوراً عند النخبة. ولما كانت النخبة هى الحاكمة، أصبح المصدر الثانى أكثر تأثيراً من خلال الجامعات ومراكز الأبحاث. والمصدر الأول أكثر اتساعاً من خلال

أجهزة الإعلام والجامعات التقليدية والتعليم الدينى. أما الواقع المعاصر فهو الباعث الدفين فى الوعى الشعبى الذى قد يتحرك عن لا وعى عند الجماهير دون وعى نظرى، وعند النخبة فى التساؤل والبحث النظرى. ومن ثم يكون السؤال: كيف يتحول هذا الواقع من مستوى اللاوعى النظرى إلى مستوى الوعى النظرى عند الجماهير فى شكل ممارسة، وعند النخبة من مستوى الوعى النظرى إلى المستوى الوجودى الحياتى للإجابة على سؤال: فى أى مرحلة من التاريخ حن نعيش؟

بالنسبة للمصدر الأول، لفظ "سنن" لفظ قرآنى. ورد فى القرآن مفرداً أكثر منه جمعاً، وغير مضاف إلى ضمير إلا مرة واحدة، ضمير المتكلم الجمع "سنناً" إشارة إلى الله وحده[1]. فالسنن لا تضاف إلا إليه. وفى المفرد تضاف إلى الأولين وإلى الذين خلوا من قبل أى أنها قانون تاريخى، تحقق فى الماضى، ويستدعى النظر والتأمل فيه. فالماضى

---

(١) ورد لفظ "سنن" مفرداً (١٣ مرة)، ومضافاً إلى الأولين (٤ مرات)،وإلى الله للذين خلوا من قبل مفرداً (٥ مرات)، وإلى الله (٤ مرات)، وجمعاً "سنن" (مرتان)، ومضافاً إلى ضمير المتكلم "سننا (مرة)، وجمعاً (مرتان).

حاضر، والتاريخ شاهد. وتعنى الثبات والإطراد ضد التحول والتبدل. تعنى ﴿**سنة الأولين**﴾ قوانين الشعوب السابقة والتى تنطبق على الشعوب الحالية. ومن ثم فهى مدعاة للعظة والاعتبار ثم الإيمان بالله الذى وضع هذه السنن فى التاريخ، وهو نفس استعمال ﴿**سنة الله**﴾ فى الذين خلوا من قبل، لا فرق بين أفعال الله وقوانين التاريخ، كلاهما حتمى. وهو المعنى الذى يعاد تأكيده عدة مرات. ويستعمل تعبير ﴿**سنة من قد أرسلنا قبلك**﴾ مرة واحدة أى سنن الوحى والنبوة، قوانين التاريخ وأفعال الله المدونة. ومرة واحدة يستعمل لفظ "سنن" غير مضاف ﴿**قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض**﴾. فالسنن لها وجود موضوعى بصرف النظر عن إرادة الله وإرادة البشر.

وتختلف الأقسام التسعة فى "السنن التاريخية فى القرآن" فى مقدار الاعتماد على الشواهد النقلية من القرآن والحديث مما يجعلها متباينة فى الحجم. وتغلب آيات القرآن على الحديث على عكس ابن خلدون الذى اعتمد فى ذكر أمر الفاطمى فى "المقدمة" على أكثر من خمسين حديثاً فى نهاية

الزمان ونهضة التاريخ[1]. وهناك فصلان عقليان خالصان، الأول للتنظير "التفسير القرآنى بين التجزيئى والتوحيدى"، والثانى "علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامى".

ومن الموروث يذكر الأنبياء والأولياء والأئمة والمؤرخون والخلفاء والمصلحون وبعض أقارب النبى وزوجاته، ويأتى فى المقدمة "الرشيد" نموذج حب الدنيا وإيثاره على حب الله، ثم الإمام على أمير المؤمنين وابن القرآن مع الاستشهاد بقولين له، ثم الطبرى نموذج التفسير التجزيئى، ثم الطوسى والحلى. ومن الأنبياء يأتى الرسول أولاً كنموذج للمثل الأعلى، ثم موسى كنموذج لقيام الأمم وسقوطها. ثم يذكر موسى بن جعفر الذى سجنه الرشيد ونموذج الإمام. ثم تذكر خديجة زوجة الرسول وأبو طالب عمه. ثم يتوالى الأئمة مثل الحسن والحسين والإمام المعصوم، والمؤرخون مثل الرازى وابن باجه، والخلفاء مثل عثمان وعمر، والمؤرخون مثل ابن خلدون، والمصلحون مثل رضا خان فى إيران وأتاتورك فى تركيا، والذين آثروا

---

(١) يذكر فى الكتاب ١٢٨ آية فى مقابل ٤ أحاديث. وأكبر الأقسام ذكراً للإلهيات الثانى (٣٨)، ثم السادس (٣٠)، ثم السابع (٢٢)، ثم الثالث (١٤)، ثم الرابع (١٢)، ثم الخامس (١٠)، ثم التاسع (١).

الدنيا على الآخرة مثل عبد الرحمن بن عوف، والقتلة مثل عبد الرحمن بن ملحم قاتل على الذى قال "فزت ورب الكعبة"(١).

وتذكر أربعة أحاديث للرسول تحث على إيثار الآخرة على الدنيا(٢). وتبين أن ميراث الأنبياء ليس الذهب والفضة والعقار بل العلم والحكمة. وكلها مجمعة فى نهاية المطاف، حديث الروح. كما يحال إلى كتاب "الجواهر" وهو شرح شامل لروايات للكتب الأربعة أشبه بالفقه على المذاهب الأربعة. لا يبدأ برواية رواية وإنما يصنف روايات الكتب الأربعة طبقاً للموضوعات مثل البيع والجعالة وإحياء الموات والنكاح، ثم يقارن بينها، ويخرج منها بنظرية لأنه لا يمكن الوصول إلى الحكم الشرعى من رواية رواية بل من بنية

---

(١) الرشيد (١٦)، على ابن أبى طالب (١٢)، الرسول (٥)، الطبرى (٤)، موسى، الطوسى، الحلى، موسى بن جعفر (٣)، أبو طالب، خديجة (٢)، الحسين، الإمام المعصوم،الرازى، ابن ماجه، رضا خان، أتاتورك (١).

(٢) وذلك مثل "حب الدنيا رأس كل خطيئة"، "الدنيا كماء البحر"، "من أصبح وأكبر همه فى الدنيا فليس له من الله شيء"، إنا معاشر الأنبياء لا نورث ذهباً ولا فضة ولا عقاراً إنما نورث العلم والحكمة"، السنن ص١٥٦/١٦٨.

نظرية لمجموع الروايات فى حكم واحد. وهو الاتجاه الموضوعى فى شرح الأحاديث[1]. كما أن الصحابة الذين عاشوا فى كنف الرسول الأعظم لم يتلقوا النظريات بصيغ عامة بل تبقوها إجمالياً ارتكازياً. انتقشت فى الأذهان وسرت فى الأفكار. وساعد على ذلك الجو الاجتماعى والفكرى خاصة بعد التفاعل بين الحضارة الإسلامية وباقى الحضارات المجاورة. كما يحال إلى الرسول كمناسبة لنزول آية ﴿**ويستعجلونك بالعذاب**﴾ عندما استعجل الكفار الرسول بالعذاب تحدياً له[2].

ثم يأتى ذكر على بن أبى طالب، ويستشهد بالعديد من أقواله لإثبات نظرية التفسير التوحيدى. فهو ابن القرآن القائل "ذلك القرآن فاستنطقوه. ولن ينطق ولكن أخبركم عنه إلا أن فيه علم ما يأتى والحديث عن الماضى ودواء دائكم ونظم ما بينكم". وهو أفضل تعبير عن التفسير الموضوعى بالحوار مع القرآن وطرح المشاكل الموضوعية عليه أى الحصول على الإجابة القرآنية بعد طرح الأسئلة عليه، وليس الحديث

---

(١) السابق ص٣٢/١٦٩.

(٢) السابق ص٤٠/٩١.

عن القرآن من طرف واحد، موضوع بلا ذات، مجرد تسجيل لوقائع جزئية دون تنظير عقلى موضوعى. وتذكر أقوال أخرى تميز بين ثلاثة أنواع من العلماء، العالم الربانى، والعالم على سبيل النجاة، والهمج الرعاع فقهاء السلطان سبب الفساد فى المجتمع الصالح. وليس لهؤلاء العلماء عقل مستقل ولا إرادة مستقلة. مهمة المجتمع تحويلهم إلى القسم الثانى، العالم لنفسه ثم إلى تابع بإحسان على حد التعبير القرآن إلى مقلد بوعى وتبصر بتعبير الفقه، فى حين تريد الفرعونية توسيع هذا القسم الثالث والإكثار منهم. وتذكر أقوال أخرى فى استصغار الدنيا والزهد فيها، وأنها مكان لإقامة الحق ودحض الباطل، ورؤية الله فى كل شىء ويشارك على فلاسفة الإغريق فى الاعتقاد، ويزيد عليهم حب الله[١].

وتؤخذ سيرة على بن أبى طالب على أنها السيرة

---

(١) مثل "إن إمارتكم هذه لا تساوى عندى شيئاً إلا أن أقيم حقاً أو أدحض باطلاً"، "الدنيا كماء البحر، كلما ازداد الإنسان منه شراباً ازداد عطشاً"، "الناس ثلاثة: عالم ربانى، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع ينعقون مع كل ناعق"، "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه وقبله وبعده"، السابق ص٣٥/٥٣/١٦٥/١٦٨/١٦٩.

الفاضلة التى تحقق المثل الأعلى. فقد كان يعمل لله وليس لدنياه، يحذو حذو الرسول. كان أطوع الناس له فى حياته وبعد مماته، وأكثر الناس عملاً فى سبيل الدين، وتضحية فى سبيل الإسلام. وقد جعل حب الله عليا يقف موقف الشجاعة، شجاعة الحرب، وشجاعة الرفض، وشجاعة الصبر. شد حزامه وقد ناهز الستين، وهجم على الخوارج وحده فقتل أربعة آلاف لأن حب الله أسكره. وهى مبالغة يثيرها الخيال تقريظاً للبطولة. وصبر على حقه فى قمة شبابه حفاظاً على وحدة الأمة مادام خصومه يحافظون على شعائر الإسلام. ورفض البيعة عندما عرض عليه أن يبايع على شروط تخالف كتاب الله بعد مقتل الخليفة الثانى. وهو نموذج العلم. فكل طالب علم حاله حال على ابن أبى طالب[1].

والحسين أطهر الناس وأزكاهم وأطيبهم وأعدلهم. وقع عليه الظلم كما وقع على موسى. فقد قتل هو وأصحابه وأهل بيته. كما وقع على موسى العذاب، والتيه أربعين يوماً مع قومه جزاء على الظلم والطغيان والتمرد. فقد شمله الظلم

---

(١) السابق ص١٦٧-١٧٠.

وهو أطهر الناس وأزكاهم وأشجعهم لأنه جزء من الأمة[١].

وعلى الطرف الآخر نموذج هارون الرشيد، نموذج حب الدنيا، فقد سجن الإمام موسى بن جعفر نموذج حب الآخرة. وهو نموذج عبد الرحمن بن عوف فى خياره بين عثمان وعلى، عالماً بفضل عليّ على عثمان الذى فتح باب الفتن إلى آخر الدهر. وقد سمع ذلك من عمر نفسه. فقد خان عبد الرحمن بن عوف الأمانة وهو يعلم أن الرسول قد جعل علياً خليفة من بعده[٢].

ويضرب المثل بقوم لوط على أن الشذوذ الجنسى معارض لسنن التاريخ، ويؤدى إلى خراب المجتمع وفنائه. كما يضرب المثل للحوادث التى لا تنطبق عليها سنن التاريخ بل القوانين الفزيائية وقوانين الكون مثل موت أبى طالب وخديجة فى سن معين، وأثر الجسد والشيخوخة فى انقضاء أجل عثمان الذى ناهز الثمانين. وقد أثرت هذه الحوادث الطبيعية فى تاريخ الإسلام. ولو أن عثمان مات مبكراً وأتى على بعده لما حدثت الفتن التى حدثت بعد ذلك. والتاريخ لا

(١) السابق ص٥٥.

(٢) السابق ص١٧٠.

يعرف "لو" لأنها تفتح باب الشيطان [١].

وينقد الإمام الشهيد المؤرخين القدماء رغبة في تجاوزهم. فالطبرى نموذج المنهج التجزيئى فى التفسير مع ابن ماجه والرازى والشيخ الطوسى، بالإضافة إلى التكرار الجامد الذى لا حياة فيه. ولا تتحكم سنن التاريخ فى كل المساحة التاريخية وفى كل القضايا التى يتناولها الطبرى فى تاريخه. فالتاريخ كتاب مفتوح وليس كتاباً مغلقاً كتاريخ الطبرى. وتتغير مناهج التاريخ بتغير العصور. فعصر الشيخ الطوسى غير عصر المحقق الحلى. وعيب التفسير بالمأثور الوقوع فى خطأ الروايات وأغلاط السابقين، ودخول خرافات القدماء والإسرائيليات والديانات السابقة. وأخيراً أتى ابن خلدون فى دراسته للتاريخ وكشف عن سنه وقوانينه[٢].

وقد استأنف الغرب ما بدأه ابن خلدون. إذ اتجه الفكر الأوروبى منذ عصر النهضة إلى تجسيد المفهوم الذى حققه المسلمون الذين لم يتوغلوا فى أعماقه. وتنوعت الأبحاث عند الأوروبيين فى فهم التاريخ ومعرفة قوانينه. ونشأت تيارات

---

(١) السابق ص٧٣-٨٩/٧٤.

(٢) السابق ص٧٧/٧٤/٣٨/٣٣/٢٩.

فكرية مثالية ومادية ومتوسطة ومدارس متعـــددة أشـــهرها المادية التاريخية بعد أن نبه القرآن عليها. فالمادية التاريخية استئناف لطريق القرآن. ويبقى للقرآن الكريم مجده أنه طرح هذه الفكرة لأول مرة على ساحة المعرفة البشرية. ومن ثـــم تصبح دراسة نظريات القرآن أكثر إلحاحاً، خصوصـــاً مـــع بروز النظريات الحديثة من خلال التفاعل بين إنسان العـــالم الإسلامى وإنسان العالم الغربى بما يملك من رصـــيد كبيـــر وثقافة متنوعة فى مختلف مجالات المعرفة البشـــرية حيـــث وجد الإنسان المسلم نفسه أمام نظريات كثيرة فـــى مختلـــف مجالات الحياة. فكان من الضرورى لتحديد موقف الإســـلام من هذه النظريات استنطاق نصوصه لمعرفة مواقفه إيجاباً أم سلباً ولمعرفة هذه النظريات الإسلامية التـــى تعـــالج نفـــس الموضوعات التى عالجتها التجارب البشرية الأخرى. وقـــد أثرت الحضارات المجاورة قديماً فى التفســـير الموضـــوعى للتاريخ. فقد قدمت الحضارات القديمة عروضاً نظرية لعديد من الموضوعات فى المنطق والطبيعيات والإلهيات. فاضطر الحكماء إلى مقابلة نظرية بنظرية، ونسق بنســـق، وحكمـــة بحكمة. فلما أنتج الغرب الحديث فلسفة التـــاريخ لـــم ينـــتج

المسلمون المعاصرون فلسفة مقابلة للتاريخ. فأوروبا المعاصرة هى المرآة التى تتراءى فيها صورة العالم الإسلامى.

وترتبط فلسفة التاريخ فى الغرب بالاستعمار. إذ أن تحقيب التاريخ لا يتم إلا فى حضارة منتصرة، فى ذروتها أو فى نهاية التاريخ. أما الأمة الإسلامية بعد أن ضاع منها المثل الأعلى فقد تداعت أمام الغزو العسكرى من الخارج أو انصهرت فى مثل أعلى أجنبى كما فعل رضا خان فى إيران وأتاتورك فى تركيا، انبهاراً بالمثل الأعلى للإنسان الأوروبى المنتصر بعد أن أضاعوا مثلهم الأعلى. أما الحركة الإصلاحية فقد اختارت إعادة المثل الأعلى من جديد. وقد انهار المثل الأعلى الأوروبى كما تنبأ بذلك القرآن فى وصفه لقوانين انهيار المجتمعات مثل ﴿**وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مترفيها ليمكروا فيها. وما يمكرون إلا بأنفسهم**﴾. فقد سيطر هتلر والنازية فى جزء من أوروبا ليحطم كل ما فيها من خير وإبداع، ويقضى على مكاسب ذلك المثل الأعلى الذى رفعه الإنسان الأوروبى الحديث والذى تحول بالتدريج

إلى مثل تكرارى[١].

وتفسير القرآن للتاريخ ليس تفسيراً غيبياً بل هو تفسير علمى موضوعى. وليس تفسيراً إلهياً مثل التفسير الإلهى عند أوغسطين وغيره من المفكرين المسيحيين اللاهوتيين[٢]. كما ينتقد الإمام الشهيد التفسير الليبرالى للتاريخ الذى يجعل لإرادة الإنسان الفردى الحر الأولوية على إرادة المجتمعات والشعوب وقوانين التاريخ الموضوعية. فقد فات الإنسان الأوروبى المحتوى والمضمون حين جعل الحرية هدفاً. وهذا صحيح، ولكنه صير هذا الهدف مثلاً أعلى بينما هو إطار إذا خرج عن محتواه أدى إلى الويل والدمار الذى تواجهه الحضارة الغربية اليوم. تصور الغرب أن هناك تناقضاً بين سنن التاريخ وإرادة الإنسان. ووقع فى وهم التناقض بين الضرورة والحرية. ثم ضحى بالتاريخ لصالح الإنسان. وعظّم دور البطل فى التاريخ كما فعل كارلايل فى "البطل والبطولة"، ومطبقاً ذلك على محمد بحجة أنه ما دام الإنسان مختاراً فلابد من استثناء المساحة التاريخية من الساحات

---

(١) السابق ص٤٠-٤١/١١٥/١٢٢.

(٢) السابق ص٦٩/١١٧-١١٨/٨٦-٨٧/٧٩-٨٠.

الكونية فى مقام التقنين الموضوعى. وعلى الضد توهم بعض المفكرين الأوربيين مثل هيجل أن المجتمع كائن عملاق لـــه وجود وحدوى عضوى متميز عن سائر الأفراد. وكل فـــرد خلية فيه. وهو تصور أسطورى. إذ لا يوجد إلا الأفراد دون هذا العملاق وراءه. لا يوجد إلا زيد وبكر وخالد. إن مناقشة هيجل فلسفياً تخرج عن إطار البحث. وهو موقـــف مـــرتبط بكامل الهيكل النظرى لفلسفته، وهو غير صحيح. لا حاجـــة لمثل هذا الافتراض الأسطورى للتمييز بين عمل الفرد وعمل المجتمع. المجتمع هو البعد الثالث للفرد بعد السبب والغايـــة. مادته وأرضيته تجعله يدخل فى كتاب الأمة الجاثيـــة أمـــام ربها. والحقيقة أن تصور هيجل للمجتمع العضوى أقرب إلى تصور الأمة. ولا تناقض بين إثبات ذاتية الفرد وذاتية الأمة كما هو الحال عند إقبال. ويستعمل الإمـــام الشـــهيد ألفـــاظ أرسطو فى وصف الأبعاد الثلاثة لعمل الفرد والأمة. العلـــة الفاعلة والعلة الغائية والعلة المادية.

ويحظى ماركس والمادية التاريخية بالنصيب الأوفـــر فى التعامل مع فلسفة التاريخ فى الغـــرب لأنهـــا أشـــهرها

وأكثرها أثراً وربما أخطرها[1]. فكما أن علياً فى المـوروث هو الأكثر تردداً فإن ماركس فى الوافد هو الأكثر ذكراً مما يفرض إمكانية تأويل على بماركس، وماركس بعلى[2]. ومع ذلك فإن المادية التاريخية تعطـى نظريـة ضـيقة لتفسـير التناقض فى المجتمع. فبالرغم من الذكاء الخارق لماركس لم يستطيع تجاوز حدود النظرية التقليدية للإنسـان الأوروبـى الذى يرى أن العالم ينتهى خارج أوروبا كما يعتقـد اليهـود أنهم هم الإنسانية كلها. وهو نقد يقدمه الإمام الشهيد للمركزية الأوروبية وللعنصرية اليهودية[3]. كمـا أن الأوروبـى لـم يستطع التخلص من هيمنة العامل الطبقى الذى لعب دوراً فى المادية التاريخية، وكأن التناقض كله طبقى بين مـن يملـك وسائل الإنتاج ومن لا يملك شيئاً. ويعمـل لصـالح الطبقـة الأولى، ولا ينال إلا الكفاف. ويشتد هذا الصراع مع تطـور

---

(١) طبقاً لتحليـل المضـمون مـاركس (٨)، هيجـل (٣)، أرسـطو (٢)، أوغسطين، هتلر، فلاسفة الإغريق (١).

(٢) "وقد تكون المادية التاريخية أشهر هذه المدارس وأوسعها تغلغلاً وأكثرها تأثيراً فى التاريخ نفسه"، السابق ص٦٣.

(٣) انظر كتابنا "مقدمة فى علم الاستغراب" الدار الفنيـة، القـاهرة ١٩٩١، ص٣٦-٤٣.

الآلة الصناعية الذى يؤدى إلى تخفيض مستوى المعيشة. ويعطى فرصة للطبقة المالكة لتخفيض أجر العامل. كما أن الآلة توفر العمال، فتطرد الرأسمالية الفائض منهم مما يؤدى إلى ثورة العمال لتقضى على التناقض الطبقى وبالتالى تنتهى كل التناقضات الأخرى. وهو زعم من المادية الجدلية والثورة المادية، نظرة ضيقة لا تتفق مع الحقيقة والواقع والتاريخ. التناقض الطبقى ليس وليد تطور الآلة بل من صنع النظام الرأسمالى. إنما هو الإنسان الأوروبى الذى أفرز نظاماً رأسمالياً بفضل الآلة. الإنسان هو الذى يصنع الاستغلال، ويفرز النظام الرأسمالى حينما يجد الآلة البخارية والكهربائية. اعتقدت المادية التاريخية أن الآلة تصنع الاستغلال والنظام المتناسب معها فى حين أن الآلة ليست هى الصانع. الآلة إمكانية. أما الصانع فهو الإنسان بمحتواه الداخلى لمثله الأعلى.

وطبقاً لنبوءة ماركس كان من المفروض أن يقع تناقض وصراع طبقى بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة فى المجتمعات الأوروبية الصناعية التى تطورت فيها الآلة تطوراً كبيراً مثل انجلترا وأمريكا وفرنسا وألمانيا. كان من

المتوقع إيمان العامل الأوروبى بضرورة الثـورة لتصـفية التفاوت الطبقى. والواقع أن الرأسمالية قد ترسخت ولم تنهار المجتمعات الأوروبية والأمريكية. بينما تحققت نبوءة ماركس فى دولة غير صناعية مثل روسيا والصين. فلم يعش هـذان البلدان التناقض الطبقى بالمعنى الماركسى. وانهارت بالرغم من أنها لم تكن دخلت بعد عصر الثورة الصـناعية. وازداد العمال رخاء فى الدول الرأسمالية. وتحولت النقابات العمالية إلى هيئات شبه ديموقراطية دون وقوع ثورة. تتصافح مـع أصحاب رؤوس الأموال للتسليم بحقوق العمال عن طريـق البرلمانات والنقابات والانتخابات. فوقع العمال فى حالة مـن الاسترخاء السياسى. فهـل كـان مـاركس سـىء الظـن بالرأسماليين وضاعت نبوءاته لهم أم أن هؤلاء الرأسـماليين دخل الرعب فى قلوبهم من الماركسية وتوريثها فحاربوهـا حتى لا يثور العمال ضدهم؟ هل دخل الإسلام قلوبهم؟ هـذه كلها احتمالات غير واردة. هناك تناقض آخر قبل الصـراع الطبقى لم يكتشفه ماركس، التناقض بين الأغنيـاء والفقـراء على مستوى الشعوب وليس داخل المجتمعات، بين أوروبـا وأمريكا فى مقابل شعوب العالم الثالث. فقد خرج الأوروبـى

خارج أرضه لاكتشاف كنوز غيره فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ماس تنزانيا، وحديد ورصاص ونحاس ويورانيوم أفريقيا، وقطن مصر، وتنباك لبنان، وخمر الجزائر. وهو التناقض بين المحور الرأسمالى بطبقيته وباقى شعوب العالم. لقد رأى الرأسمالى الأمريكى أن من مصلحته أن يقاسم العالم شيئاً من الغنائم لاستمرار النظام الرأسمالى على مستوى الشعوب وليس على مستوى الطبقات. التناقض إذن له صيغ متعددة وأصل واحد هو التناقض الرئيسى الجدلى الإنسانى. وهو ليس فى حاجة إلى صيغ، هو التناقض داخل الإنسان الذى يفرغ صيغه الخارجية. وهى نظرية الجهادين، الأصغر للنفس، والأكبر للعدو. وهى نظرية واقعية منفتحة تثبتها التجربة البشرية فى مقابل النظرية الضيقة للصراع الطبقى، والتناقض الاجتماعى، وسيطرة القوى على الضعيف. ومن ثم ينقل الإمام الشهيد الصراع من المجتمع إلى الإنسان أولاً وإلى الشعوب ثانياً[١].

---

(١) السابق ص١٣٩-١٤٨.

٣- التفسير الموضوعى.

يجمع "السنن التاريخية فى القرآن" بين المنهج والموضوع. المنهج هو "التفسير الموضوعى" أو "التفسير التوحيدى"، تفسير آيات القرآن، وتجميع الآيات المتعلقة بموضوع واحد، وتفسير بعضها ببعض. فالمنهج نظرية التفسير(١). المنهج نص وليس واقعاً، نقل وليس نقداً، رواية وليس ملاحظة ومشاهدة. ويتكون من خطوات ثلاث.

أ- تجميع الآيات حول موضوع واحد. ويسهل ذلك من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن. المهم إيجاد بنية عقلية أو واقعية بعد تبويبها من حيث الشكل اللفظى أو من حيث المضمون أى المعنى والعلاقات. وهو الموضوع على مستوى التعبير.

ب- تحليل المضمون فى العالم الخارجى، خارج النص، وهو ما سماه الأصوليون القدماء تحقيق المناط. فالموضوع فى النص وخارج النص، فى الوحى وفى العالم،

(١) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٧-٥٦.

فى الكلمة وفى الشىء، فى اللغة وفى الوجود. ومن ثم لا فرق بين استنباط قوانين التاريخ من النص واستقرائها فى الواقع نظراً لوحدة النص والواقع وكما وضح من "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". وهو الموضوع على مستوى العالم.

جـ- انكشاف الموضوع فى النص وفى العالم وفى الشعور كتجربة حية. فالنص فى النهاية مستوى صورى، يتم فهمه بالعقل الخالص. والعالم الخارجى مستوى مادى تتم ملاحظته بالحواس. وكلا المستويين يصبان فى الشعور، تجربة حية. فالعقل مرتبط بالحدس. والعالم تجربة شعورية. وهو الموضوع على مستوى الشعور(١).

وتبويب الفقه القديم أول نوع من التفسير الموضوعى وجمع القرآن خاصة الأحاديث حول موضوعات واحدة، مثل "الفقه على المذاهب الأربعة" أو "الخمسة" بعد إضافة الفقه الجعفرى بعد أن اعتبره الشيخ شلتوت المذهب الفقهى

---

(١) وقد كنا فى بداية شبابنا طرحنا هذه التساؤلات مثل: "هل لدينا نظرية فى التفسير؟"، "أيهما أسبق نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟"، "عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟"، قضايا معاصرة، ج١، فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٦٥-١٧٦.

الخامس. ومثال ذلك كتاب الجـواهر الأربعـة" فـى الفقـه الشيعى[1].

وعلم الحديث أيضاً نوع من التفسير الموضوعى لأنه تجميع للأحاديث حول موضوع واحد. ويمكن إضـافة علـم السيرة أيضاً لأنه تجميع لعديد من الأحاديث طبقـاً لسـيرة الرسول منذ مولده حتى وفاته. بل إن علوم القـرآن أيضـاً تأسست نتيجة للتفسير الموضوعى لأنها تجميع للآيات حول موضوع واحد على مستوى اللغة: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيـد، والخـاص والعام، والأمر والنهى، والمستثنى والمستثنى منـه أو علـى مستوى الزمان مثل الناسخ والمنسوخ أو المكان مثل "المكى والمدنى" أو على مستوى الموقف الإنسـانى مثـل "أسـباب النزول".

التفسير التجزيئى هو نمـوذج التفسـير القـديم عنـد الطبرى والرازى والطوسى. يخلو مـن التـراكم المعرفـى وجمع جوانب الموضوع فى رؤية كلية واحدة. لذلك قد تقـع التحليلات الجزئية فى تناقضات بينها عند المفسـر الواحـد

---

(١) السابق ص٣٠.

لغياب منظومة كلية للوحى كتصور للعـــالم. كمـــا يخضـــع المنهج التجزيئى إلى الأحكام المسبقة والتفسيرات المذهبيـــة والعقائدية مثل موضوع الجبر والتفويض، فأصبح التفســـير الجزئى تشريعاً للمذهب المسبق. خرج التفسير من المذهب، ولم يخرج المذهب من التفسير. يستهدف مفهوم الله لأنه بؤرة الدين، ومظان الخطر من الديانات المجـــاورة التـــى تحمـــل تصورات مختلفة فى حاجة إلى تصحيح. وقد تغيرت مظـــان الخطر الآن من عقيدة الأمة إلى ثرواتها وأرضها واستقلالها ووحدتها.

أما التفسير الموضوعى فيتجاوز التفســـير بالمـــأثور والرواية التى تثير مشكلة صحتها التاريخية ومـــدى اتفاقهـــا واختلافها مع العقل. كما يتجاوز التفســـير بالمـــأثور عـــن المعصوم أو عن السلف إلى التفسير بالمعقول. خطوة نحـــو الاعتزال الجديد. ويتجاوز التفسير اللفظى للمفردات وشـــرح المصطلحات إلى تفسير اجتهادى مبدع يذهب إلى مـــا وراء المدلول اللفظى. كما يتجـــاوز التفســـير البلاغـــى والأدبـــى للقدماء، والكلامية والصوفية والفقهية طبقاً لمنظومة العلـــوم القديمة. كما يتجاوز التفسيرات التشريعية والاجتماعية فـــى

الحركات الإصلاحية الحديثة مثل "تفسير المنار" لرشيد رضا. التفسير الموضوعى هو تفسير بالمضمون وليس تفسيراً بالشكل مثل كل التفسيرات اللفظية والبلاغية والأدبية. كما يتجاوز التفسير المتحيز وهى التفسيرات العقائدية والفلسفية العقائدية التى تشد النص القرآنى وتؤوله كى يتفق معه. وهو تفسير غير منحاز بالرغم من صعوبته. واستحالة بداية التفسير دون أن يكون موجهاً نحو هدف معين وإلا وقع فى تحصيل الحاصل والتكرار والشروح اللفظية واللغوية. لا يعنى لفظ الموضوعى "الموضوعى" فى مقابل "المنحاز" بل الذى يحيل إلى العالم الخارجى. التوحيد إذن ليس مجرد عقيدة أو تصور للعالم أو نظام اجتماعى وسياسى واقتصادى وتربوى، وتوحيد الشخصية الإنسانية وتوحيد الأسرة، وتوحيد المجتمع، وتوحيد الإنسانية، بل هو منهج فى جمع المتشابهات بناء على الأشباه والنظائر كما حدث فى علم "القواعد الفقهية". التفسير الموضوعى للتاريخ ليس مجرد تفسير نظرى بل هو جزء من حركة التاريخ، لا فرق بين النظر والعمل، بين الفهم والتطور، بين التفسير والتغيير. ومن هنا أتت قضية الفاعلية والأثر، دور الإنسان فى حركة

التاريخ، ورسالته إلى الأمة[1].

وبالمقارنة بين المنهجين، التفسير التجزيئى يكتفى بالدلالات الجزئية فى حين أن التفسير الموضوعى يتجاوزه إلى المركب النظرى. التفسير التجزيئى ثابت خارج الزمان والمكان فى حين أن التفسير الموضوعى يتجدد بتجدد الزمان والمكان، ويتغير بتغير العصور. التجزيئى لا يعبر إلا عن حاجات عصره مثل تفسير الشيخ الطوسى وتفسير المحقق الحلى فى حين أن الموضوعى يتجاوز العصور ويتجدد بتجددها. يعبر عن حاجة هذا العصر، عصر النظريات والأيديولوجيات فى وقت يتحدى فيه الغرب ويتساءل: هل الإسلام قادر على الدخول فى عصر الأيديولوجيات الكبرى؟ ما الصلة بين الإسلام والحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والتقدم والتنمية والعلم والفن والعولمة؟ التفسير التجزيئى عائق عن النمو لأنه لا هدف له، ولا يبغى تحقيق شىء أو الاعتراض على شىء أو إلى المساهمة فى صنع التقدم. فى حين أن التفسير التوحيدى

---

(١) أنظر دراستنا: مناهج التفسير ومصالح الأمة، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١١٦.

يهدف إلى تحريك الواقع وتغييره، والمساهمة في صنع التقدم. المفسر التجزيئى دوره سلبى، ليست لديه افتراضات مسبقة أو أفكار موجهة على عكس التفسير الموضوعى الذى يبدأ من واقع الحياة والتجربة الإنسانية مستنطقاً القرآن، وقارئاً العالم فى القرآن. فالقرآن اسم فعل يوحد بهم القارئ والمقروء(١). التفسير التجزيئى هو التفسير الطولى الذى يبدأ من سورة الفاتحة حتى سورة الناس. فى حين أن التفسير التوحيدى أو الموضوعى هو التفسير العرضى الذى يخترق فيه الموضوع كل آيات القرآن(٢).

والحقيقة أن التفسير التجزيئى والتفسير التوحيدى كليهما ظاهرة اجتماعية. الأول يدل إما على غياب الهدف أو القصد والوقوع فى تحصيل الحاصل والسكون الذى ينتهى إلى التجزىء أو إلى لتبرير العقائد المسبقة التى هى فى الغالب عقائد السلطة السياسية مثل الجبر والتفويض وعلى

---

(١) السابق ص٢٩-٣٠/٣٣-٣٤.

(٢) Hassan Hanafi: Method of Thematic Interpretation of the Qur'an, Islam in the Modern World Vol.I. Religion, ideology and Development, Dar Keba', Cairo, ٢٠٠٠ pp.٤٤٨-٥٠٩.

نحو انتقائى. فالتجزىء هنا انتقاء وتبرير[1]. والثانى هـــادف يتضمن سد النقص النظرى الأيديولوجى فـــى المجتمعـــات الإسلامية المعاصرة أمام الأيديولوجيات الوافدة مثل الليبرالية والرأسمالية والاشتراكية والقومية ووضـــع خطـــط لتغييـــر الأوضاع القائمة بما يتفق مع المقاصد الكلية للشريعة.

٤- قوانين التاريخ.

وهو لب فلسفة التاريخ وأهم جزء فى "السنن التاريخية فى القرآن" وأكبره حجماً. يعتمد أساساً على قصص الأنبيـــاء الذى يكشف عن نهضة الأمم وسقوطها وقيـــام الحضـــارات وانهيارها فى تصور دائرى حلزونى نظراً لما يحدث فى كل مرحلة من تراكم كمى يحدث تغيراً كيفياً فى الـــوعى بـــالله والتحرر من قهر المادة والسلطان.

وسنن التاريخ ثابتة ﴿**ولن تجـــد لســـنة الله تبـــديلاً**﴾، متحققة فى التاريخ ﴿**قد خلت من قبلكم فسيروا فى الأرض**﴾.

---

(١) انظر دراستنا: مناهج التفسير ومصالح الأمة، الدين والثورة فى مصـــر ١٩٥٢-١٩٨١، ج٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١١٥.

هى كلمة الله تتحقق فى التـــاريخ ﴿**لا مبـــدل لكلمـــات الله**﴾ والتاريخ ميدان كلمة الله ﴿**أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا**﴾ من أجل النظر والاعتبار وبلورة الوعى التـــاريخى ﴿**افلـــم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلـــون بهـــا أو آذان يسمعون بها. فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمـــى القلـــوب التى فى الصدور**﴾.

وسنن التاريخ ليست قوانين الطبيعة الحتمية بل هـــى قواعد السلوك الإنسانى ومعاييره أى الأخلاق. فالأخلاق هى سنن التاريخ الإنسانى مثل التقوى ﴿**ولو أن القـــرى آمنـــوا واتقوا...**﴾، والاستقامة ﴿**وأن لو استقاموا على الطريقـــة**﴾، والطاعة ﴿**لو أنهم أقاموا التـــوارة والإنجيـــل**﴾، والصـــبر ﴿**فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا**﴾، ضـــد الاستكبار فى الأرض والمكر السيىء ﴿**فكلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً واستكباراً فـــى الأرض ومكـــر الســـيىء**﴾، والبداية بالداخل قبـــل الخـــارج، وبـــالفرد قبـــل الجماعـــة، وبالأخلاق قبل السياسة ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾.

والتاريخ تجارب وعذاب وآلام مثل تاريخ الأنبياء مثل

أولى العزم من الرسل، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وتاريخ الأئمة مثل شهادة على والحسين. هو تاريخ الجهاد والتشبث بالأرض ﴿**وإن كادوا ليستفزونك من الأرض**﴾. وألم القعود أقصى من ألم الجهاد ﴿**ألا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً**﴾. الجهاد مكتوب وقدر على المسلمين. فالحياة صراع. ويألم المسلمون كما يألم الآخرون، ولكن إيلام المسلمين للحق، وإيلام الأعداء للباطل ﴿**إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله**﴾.

والأمم لها أعمار مثل الأفراد. ولا تبقى أمة إلى الأبد فى التاريخ ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾. لكل أمة أجل، ولكن أجل كتاب ﴿**لكل أمة أجل، إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾. و﴿**وما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون**﴾. ومسئولية الأمم مثل مسئولية الأفراد ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾. ولكل أمة إبداعها. ولا يجوز تقليد أمة لأمة أخرى ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون**﴾.

وتنهار المجتمعات وتتبدل الأمم عن طريق الطبقة المترفة، وقيم الاستهلاك أى الفساد الاقتصادى ﴿**وإذا أردنا**

أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾. والمترفون هم الذين يسيطرون على خيرات البلاد، ويرفضون تغيير الوضع القائم ﴿**وما أرسلنا من قرية إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم كافرون. وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين**﴾. والتسلط السياسى أيضاً أحد أسباب انهيار الأمم ﴿**وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها**﴾. ويعتبر الغرب سطوة المال والسياسة عنصراً قوة وليس عنصر ضعف. تنهار المجتمعات بالتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء ﴿**وبئر معطلة وقصر مشيد**﴾ أو البطش بالناس ﴿**وكم أهلكنا قبلكم من قرن هم أشد منهم بطشاً**﴾[١].

وتتسم سنن التاريخ بخصائص ثلاث يسميها الإمام الشهيد "حقائق قرآنية" عن سنن التاريخ. الأولى الإطراد أى عمومها وسريانها دون حذف أو استثناء لأنها نتيجة إحصاء شامل لقيام الأمم وسقوطها، ونهضة الشعوب وانهيارها.

والثانية الربانية أى ارتباطها بالله عن الإرادة الإلهية. وهو عكس الإطراد ويتنافى مع موضوعية القانون إلا إذا تم التوحيد بينهما على طريقة اسبينوزا، أن تكون صفات الله

---

(١) السابق ص٤٥-٦٣.

هى قوانين الطبيعة، لا فرق بين "الطبيعة الطابعة"و"الطبيعة المطبوعة"، وعلى طريقة هردر أن تكون العناية الإلهية هى قوانين التاريخ. ويعترف الإمام الشهيد بهذا التناقض. ويقر بالاعتراض على سمة الربانية بأنها تدخل فى إطار لاهوت التاريخ كما هو الحال عند أوغسطين وليس فلسفة التاريخ. ويرد عليه بأن الربط بين حوادث التاريخ يتم عن طريق الحكمة وليس عن طريق الإرادة، مع ابن رشد ضد الغزالى. وهو أفضل من اعتبار الإرادة الإلهية مع سنن التاريخ وليس ضدها حتى لا تبطل الحجة بدليل التمانع، والانتهاء إلى الشرك إذا اختلفت الإرادتان وإلى التكرار وعدم الفائدة إذا ما اتفقت الإرادتان.

والثالثة اختيار الإنسان وإرادته. وهى سمة خارج القانون وليست داخلة فيه، أقرب إلى وسيلة تحقق القانون وتجليه فى التاريخ. كما أنها تناقض السمة الثانية، الربانية، إلا بتأويل للإرادة الإلهية على أنها مجال الحدث وميدان الفعل الطبيعى المستقل عن إرادة الإنسان وميدان فعله ومجال حريته واختياره. ويفضل الإمام الشهيد تأويل ذلك بأولوية الداخل على الخارج،، والمبادرة الفردية علىالتغيير

الاجتماعى ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾. فالتاريخ له هدف وغاية. ولا يكون قانوناً إلا بالسبب والغاية، بالعلة الفاعلة والعلة الغائية. فى حين أن الطبيعة لا تعرف إلا السببية دون الغائية. السببية مقولة طبيعية فى حين أن الغائية مقولة إنسانية. يتحقق التاريخ فى الطبيعة، فالطبيعة هى مجال تحقق التاريخ. وقوانين الكون والطبيعة سند لقوانين التاريخ(١).

لذلك جاءت السنن التاريخية فى القرآن فى ثلاث صيغ. الأولى القضية الشرطية مثل ﴿**من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى بقوم يحبهم ويحبونه**﴾، ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾، ﴿**وإن لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماءً غدقاً**﴾، ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميراً**﴾، وذلك لفتح المجال للحرية الإنسانية. فهى ليست مجرد ملاحظة لغوية بل موجه عملى للإنسان فى حياته. وهى نفس صيغة الميراث. والثانية القضية الفعلية الناجزة، التقرير أو الحمل عكس الشرط. فقانون التاريخ حقيقة وواقع.

---

(١) السابق ص٦٧-٨٠.

والثالثة الاتجاه الطبيعى فى حركة التاريخ والمساواة بين القانون التاريخى وطبائع الأشياء وسنن الكون مثل انهيار قوم لوط بسبب الشذوذ الجنسى، وتقسيم العمل بين الرجل والمرأة. فالتاريخ سلوك إنسانى فطرى طبيعى. والتاريخ هى ذاكرة الكون [١].

ولذلك أيضاً كان الفصل السادس "دور الإنسان فى حركة التاريخ" أهم فصل لإثبات دور الإنسان فى التاريخ ضد الأشعرية التقليدية التى تقلل من دور الإرادة الإنسانية لحساب الإرادة الإلهية كما هو الحال فى نظرية "الكسب" الشهيرة. فللإنسان إرادته واختياره. وهو مسئول عن أفعاله ﴿**وكل ألزمناه طائره فى عنقه**﴾. ومسئولية الأفراد مثل مسئولية الأمم. ومن ثم يسير الإمام الشهيد مع المصلحين المعاصرين مثل الأفغانى فى تصوره لحركة التاريخ كتفاعل بين الإرادة الإنسانية وسنن التاريخ[٢].

ولما كان المجتمع هو التاريخ فى وحداته الأولى، والتاريخ هو تراكم التطور الاجتماعى ارتبطت قوانين

---

(١) السابق ص٨٣-٩٣.

(٢) السابق ص٧١/٧٨. وهو أيضاً موقف كورنو فيلسوف التاريخ الفرنسى فى كتابه "محاولة فى تسلسل الأفكار فى التاريخ".

التاريخ ببيئة المجتمع. وهناك عناصر ثلاثة منها المجتمع: الإنسان وخلافته لله فى الأرض، الأرض أو الطبيعة، وصلة الإنسان بالطبيعة أو الأرض ولهذه العلاقة صيغتان. الأولى ثلاثية، علاقة الإنسان بالإنسان بالطبيعة. والثانية رباعية بإدخال الله مع الإنسان والإنسان والطبيعة فى نظرية الاستخلاف: مستخلِف، ومستخلَف، ومستخلَف فيه، ومستخلَف عليه. فالخلافة هى الوجه الفاعل والعطائى للإمامة. والإمامة هى الوجه التقبلى للخلافة. ومن ثم تنقسم الفاعلية قسمين: ربانية من الله المستخلف، وإنسانية من الإنسان المستخلف، عوداً إلى نظرية الكسب الأشعرى. وعلاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة طردية، كلما قويت علاقة الإنسان بالإنسان قويت علاقة الإنسان بالطبيعة كما هو الحال فى المجتمع الإسلامى. وكلما ضعفت علاقة الإنسان بالإنسان ضعفت علاقة الإنسان بالطبيعة كما هو الحال فى المجتمع الفرعونى(١).

وتتكون طوائف المجتمع الفرعونى من أربعة طوائف. الظالمون أهل الاستكبار، والحاشية المتملقون، فقهاء

---

(١) السابق ص٩٧-١٠٢.

السلطان، والهمج والرعاع بتعبير على ابـن أبـى طالـب، والمستضعفون. والعدل أساس الملك. وهو الذى يحدد علاقة الإنسان بالإنسان. والثورة ضد الظلم قانون تاريخى ينـاقض استنكار الظلم فى النفس، وهو أضعف الإيمان، والتهرب من مسرح الحياة بالرهبنة افتعالاً أو بدعة[١].

ويقوم المجتمع الإسلامى على محورية المثل الأعلـى فى حياة المسلمين. ويصف الإمام الشهيد حضور هذا المثـل الأعلى فى الشعور الفردى والشعور الجماعى. ويبـين دوره فى حركة التاريخ، ميدان التفاعل بين الداخل والخارج، بـين الفرد والأمة، بين الوعى الفردى والوعى الاجتماعى. المثل الأعلى فى حياة الأمة محورى. هو الدافع والباعث والمحرك كما هو الحال عند إقبال وفشته. وينقسم المثل الأعلـى إلـى ثلاثة أقسام. الأول الواقع النفسى والاجتماعى وضـرورات الحياة وحاجاته الرئيسية مثل الألفة بين الإنسان والإنسـان، وضرورة السلطة فى المجتمع الفرعونى. وسرعان ما ينتهى هذا المثل إلى الجمود ثم إلى الانهيار لأنه يخلد إلـى الأرض أكثر مما يدفع إلى السماء، ويعبر عن حاجات البدن أكثر مما

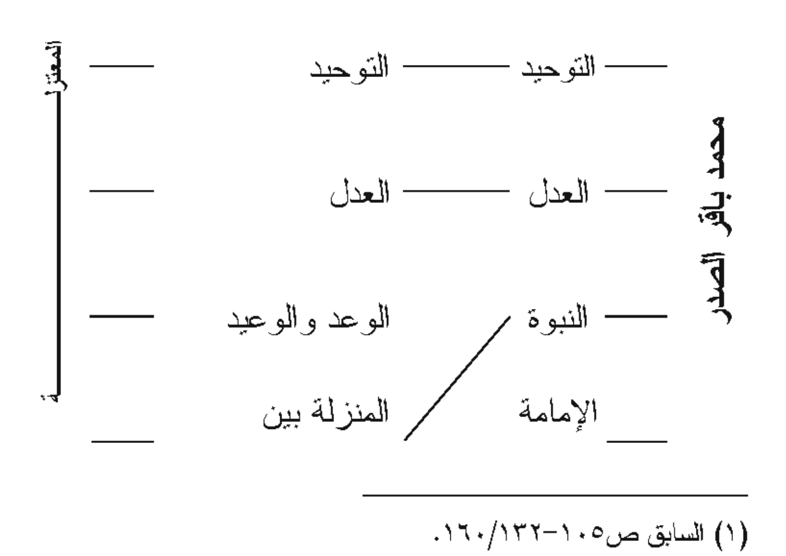
---

(١) السابق ص١٣٥-١٥٥/١٥٩-١٦٠.

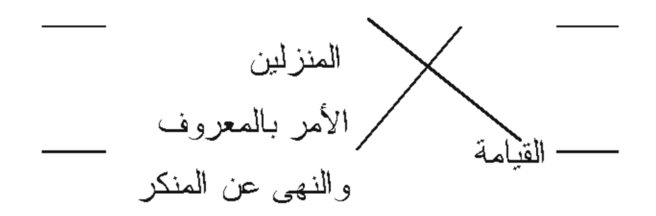
يدعوا إلى متطلبات الروح.والثانى الطموح مثـل الإنسـان الأوروبى الذى جعل الحرية مثاله، وعمم الجزء على الكـل واقعاً بذلك فى التعميم الأفقى الخـاطئ ظانـاً أن مسـتقبله مرهون بحاضره وماضيه أو التعميم الزمنى الخاطئ ظاناً أن التجربة الزمنية باقية إلى الأبد ويمكن استعادتها إما بالفاعلية والتجديد أو بالكبر والتسلط والانقياد أو بالامتداد والاستيعاب والوراثة أو بالتسلط والإجرام كما حدث أيـام النازيـة فـى أوروبا، ومن ثم يسقط المثل الأعلى فينهار التاريخ. والثالث المثل الأعلى الحقيقى الذى حمله الأنبياء والعلماء والأئمـة. ويقوم على الكدح فى الأرض وإحداث التغيير الكيفى والكمى المطلوب. ويقوم على شروط وركائز أساسية مثـل الرؤيـة الواضحة فكرياً وأيديولوجياً، وهو حال مـاركس، والطاقـة الروحية كما يطلب إقبال وفشته وبرجسون، والموضـوعية المنفصلة عن الذاتية كما يتطلـب هيجـل، والاخـتلاف أى التمايز والخصوصية كما هو الحال فى النبوة والإمامة. فإذا سقط المثل الأعلى تنتهى دورة التاريخ إما بالغزو العسكرى من الخارج أو بالذوبان والانصهار كمـا هـو الحـال فـى العلمانية التركية. ثم يعود المثل الأعلى بحركـات التجديـد

والإصلاح[1]. ودورات التاريخ مثل أدوار الإنسان على الأرض ثلاثة: دور الحضانة كبداية، ودور الوحدة، ودور التشتت والاختلاف كنهاية فى حركتين، تقوم من الحضانة إلى الوحدة، وانهيار من الوحدة إلى الاختلاف.

والمثل الأعلى تعبير قرآنى ﴿**ولله المثل الأعلى**﴾. ينبثق من أصول العقيدة الخمسة التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والإيمان بيوم القيامة، وهى مثل الأصول الخمسة عند المعتزلة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح القبليين، والمنزلة بين المنزليين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.



(١) السابق ص١٠٥-١٣٢/١٦٠.



فالتشيع يقوم على الاعتزال، وكلاهما من المعارضة للأشعرية، الفرقة الناجية. وهو نسق يمكن أن يُعاد بناؤه كأيدويولوجيا للمجتمع والتاريخ.

٥- خاتمة: كيف يمكن تطوير السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ؟

بالرغم من أهمية الموضوع ووضع الإمام الشهيد يده على ما غاب فى تراثنا القديم وما نقص فى وعينا المعاصر فإن "السنن التاريخية فى القرآن" مازالت فى حاجة إلى تطوير وأحكام. وتلك مهمة عدة أجيال. وكما تجاوز ابن خلدون أغلاط المؤرخين السابقين بعدما يقرب من أربعة قرون يمكن أيضاً تجاوز المحاولات المعاصرة لتطوير فلسفة التاريخ على النحو التالى:

١- مازالت فلسفة التاريخ ينقصها بعض الإحكام

النظرى فى بنية الموضوع. إذ يضم "السنن التاريخية" تسعة أقسام غير متساوية لا كيفاً ولا كماً(١).ويمكن ضم أكثر من قسم واحد جمعاً بين النظر والعمل، وبين الحقائق والصيغ، وبين عناصر المجتمع والعلاقات الاجتماعية والتشريع(٢).

٢- لم تتحول فلسفة التاريخ بعد إلى علم دقيق، ومازالت فى مرحلة الدعوة والتأسيس، مرحلة الاستكشاف والاستنهاض. لذلك سادها الخطاب الإنشائى دون البرهانى. مازالت كشفاً ربانياً وليست وعياً علمياً، كما يفعل الدعاة وليس كمؤسسى فلسفة التاريخ مثل هردر وفكيو. لذلك غلب أسلوب الشرح المدرسى والمحاضرة الشفاهية. وتكررت الأحكام دون أن تتجدد. ويصل الأسلوب الشفاهى إلى حد الخطابة، باستعمال ضمير المخاطب والتوجه إلى المستمعين

---

(١) أكبر الأقسام السادس "القرآن ودور الإنسان فى التاريخ" (٢٨ص)، ثم الثانى (١٩)، ثم الأول (١٥)، ثم الثالث (١٤)، ثم الرابع والسابع (١١)، ثم التاسع (٩)، ثم الخامس (٦)، ثم الثامن (٢)، وهو أصغر الأقسام.

(٢) لذلك يمكن ضم الأول "التغير القرآنى بين التجزيئى والتوحيدى"، والثانى "شواهد وتطبيقات" وضم الثالث "حقائق قرآنية عن سنن التاريخ" والرابع "صيغ السنن التاريخية فى القرآن"، وضم الخامس "عناصر المجتمع فى القرآن" مع السابع "القرآن والعلاقات الاجتماعية" والثامن "علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامى".

بالدعوة[1].

٣- مازالت تغلب على فلسفة التاريخ الشواهد النقلية في صلب النص دون أن تخضع لتحليل مضمون دقيق كسند للتحليل العقلى. النص يعطى الافتراض والبحث يصدقه. النص يتضمن الحدس، والبحث يقوم بالبرهان. مازال يغلب على التحليل اللغوى للنصوص أو تحليل الموضوع فى العالم الخارجى روح الدفاع فى الجدل الكلامى القديم. الحق فى جانب، والباطل فى جانب آخر دون إمكانية للاحتمال والنسبية فى فهم النصوص أو تحليل الواقع. وبالرغم من النية الصادقة فى التفسير التوحيدى إلا أنه مازال يغلب عليه التفسير التجزيئى عن طريق ذكر الشواهد القرآنية، كلاً على حدة. كما أنه تفسير انتقائى لا يعطى كل الآيات حول الموضوع، ويكتفى ببعضها. ولا يقوم بتحليل الأشكال اللغوية لمعرفة دلالتها من حيث المتكلم والمخاطب والجمع، والاسم والفعل والحرف، والمفرد والجمع، والمضاف إلى الضمائر وغير المضاف، والمعرفة والنكرة، وأى نوع من الضمائر المتكلم أو المخاطب والجمع. والمركب النظرى له مستويات

---

(١) السنن ص٢٧/٥٠.

متفاوتة، مركب نظرى قريب من التفسير التجزيئى، مجــرد تجميع آيات فى موضوع واحد، ومركب نظرى للمركبــات النظرية الجزئية مثل فلسفة التاريخ العامة التى تجمع قوانين التواريخ الجزئية.

٤- مازالت فلسفة التاريخ مرتبطــة بــالفكر الشــيعى وليست مستقلة عنه، تقوم على الإمامة والعصــمة. ويظهــر على بن أبى طالب باعتباره المنظر الأول للتفسير التوحيدى ولفلسفة التاريخ. صحيح أن ذلك يبدو إلى أدنى حد. مع أنــه كان يمكن استثمار الرصيد الضخم لفلســفة التــاريخ عنــد مفكرى الشيعة خاصة أبى يعقوب السجســتانى فــى كتــابى "النبوات" و"الينابيع"، والانتقال من التشييع كحركة فى التاريخ إلى التشييع كفلسفة فى التاريخ.

٥- مازالت "السنن التاريخية" مجموعة من التحليلات البيئية للعلوم الإسلامية القديمة خاصة علمى التفسير والكلام، ولم تتحول بعد إلى علم مستقل "فلسفة التاريخ". هى مجــرد نقطة تطبيقية لمنهج فى التفسير، التفسير الموضوعى، وشاهد عليه. ولم تحضر فلسفة التاريخ بما فيه الكفاية فى مظانهــا القديمة لتأصيلها وتطويرها فى باقى العلوم النقلية، والعلــوم

النقلية العقلية[1].

٦- ظلت "السنن التاريخية" جزءاً من فلسفة الطبيعة أو فلسفة الكون، لا فرق بين التاريخ البشرى والتاريخ الطبيعى. وقد نشأت فلسفة التاريخ بالفعل فى الغرب عند هـردر فـى القرن الثامن عشر كجزء مـن فلسـفة التـاريخ الطبيعيـة. فالإنسان ظاهرة طبيعية متأخرة الظهور فى الكون. وحياتـه استمرار لحياة الطبيعة، وفعله امتداد لفعلها. سنن التاريخ مثل سنن الفيزياء والكيمياء والفلك والحيوان والنبـات. التـاريخ إنسانى وليس كونياً. والحقيقة أن هناك فرقاً بين سنن الكـون وقوانين التاريخ. إذ تتدخل إرادة الله فى قوانين الطبيعة عنـد برجسون فى "التطور الخالق" فى صيغة طفـرة. وقـوانين الحياة والموت، والصحة والمرض بـين القـانون الطبيعـى والقانون التاريخى[2].

٧- ظلت فلسفة التاريخ أيضاً جزءاً من علم الاجتماع والحراك الاجتماعى. فحركة المجتمع لحظة مـن لحظـات تطور التاريخ. وفلسفة التاريخ استقراء لحركة المجتمعات فى

---

(١) شواهد وتطبيقات، السابق ص٤٥-٦١.

(٢) السابق ص٥١/٧٣-٧٤.

لحظات تاريخية متعددة. علم الاجتماع علم جزئى، وفلسفة التاريخ علم كلى. ونهضة الشعوب وانهيارها هو نتيجة لصلاح التشريعات الاجتماعية أو فسادها. فلسفة التاريخ حصيلة طبيعية للفلسفة الاجتماعية وتراكم تاريخى لتطور المجتمعات.

٨- وترتبط فلسفة التاريخ بعلم الأخلاق وكأن الغاية من التعرف على السنن التاريخية فى القرآن هى الهداية، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور. وهو تعبير تقليدى عناه القرآن بالعبرة والعظة. وهو ما يعنى بالتعبير الحديث الوعى التاريخى(١). ويتضح ذلك فى الفصل التاسع، فى الخاتمة "نهاية المطاف، حديث الروح(٢). وهى نهاية إشراقية خالصة، ونقله من منطقة الفكر إلى منطقة القلب، ومن المركب النظرى إلى الحب الإنسانى والحب الإلهى. فكل حب يستقطب قلب الإنسان له درجتان. محور وقاعدة خاصة بالمؤمنين، ومحور وقاعدة عامة خاصة بالأولياء والأئمة والأنبياء وعلى بن أبى طالب. وهو ينطبق على حب الله عند

---

(١) السابق ص٤٨-٤٩/٥١.

(٢) السابق ص٦٣-١٦٧/١٧٠.

المؤمنين والأئمة، وحب الدنيا الذى يقود إلى الدنيا عند العامة، وحب الدنيا الذى يقود إلى الآخرة عند الخاصة. هذا النسق الأخلاقى هو الذى يفسر تأخير خلافة على. تحية إلى على، ونداء إلى أولاد على، ونقداً لهارون الرشيد الذى سجن موسى بن جعفر، والانتهاء إلى أن الأئمة معلمو البشر. وهو خارج موضوع فلسفة التاريخ، والوقوع فى نظرية رومانسية أخلاقية دينية لبعض حوادثه الفريدة وحياة الأبطال التى تثير الخيال.

٩- لم تستطع "السنن التاريخية" الجديدة وضع إطار مقارن دال فى فلسفة التاريخ مع شواهد من حضارات الشرق والغرب لتأسيس فلسفة جديدة للتاريخ، كما أنتج القدماء التراث القديم بالتفاعل مع حضارات اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً. اقتصر الغرب على بعض المدارس فى فلسفة التاريخ "اللاهوتية" عند أوغسطين، والعضوية عند هيجل، والمادية التاريخية عند ماركس، والليبرالية التى أدت إلى استعمار الغرب الحديث، والعلمانية التى قلدها المسلمون فى تركيا وإيران، وظلت عمد فلسفة التاريخ فى الغرب عند هردر وفيكو وكوندرسيه وكورنو واشبنجلر وغيرهم غائبة.

١٠- لم تحاول "السنن التاريخية" إعادة تحقيب التاريخ الإنسانى العام بعيداً عن المركزية الأوروبية وردها التاريخ الإنسانى كله إلى تاريخ الغرب، وتحقيبه إلى قديم ووسيط وحديث، ووضع الحضارة الإسلامية فى الوسيط مع أنها كانت تعيش عصرها الذهبى، ولها تحقيبها الخاص مثل كل حضارة خارج المركز الأوروبى. والتحدى فى فلسفة التاريخ هو وضع تحقيب عام يأخذ فى الحسبان كل حضارات البشر السابقة، وتحقيب خاص بكل حضارة بما فى ذلك الحضارة الإسلامية كى تعرف الأمة فى أى مرحلة من التاريخ هى تعيش؟ إذ تضع الأمة نفسها أحياناً فى مسار غيرها. وتتحدث عن التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، والانتقال من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة. وهى ليست فى هذا المسار أو ذاك، بل هى فى مرحلة ثالثة بعد مرحلة أولى فى العصر الذهبى للحضارة الإسلامية فى القرون السبعة الأولى والتى أرخ لها ابن خلدون، ومرحلة ثانية فى عصر الشروح والملخصات والموسوعات فى العصر المملوكى التركى العثمانى فى القرون السبعة الثانية والتى انتهت بسؤال عصر النهضة بوجه عام وسؤال شكيب أرسلان بوجه

خاص "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟". ونحن الآن منذ فجر النهضة العربية الأولى أو الصحوة الإسلامية الثانية على أعقاب فترة ثالثة منذ بداية القرن الخامس عشر الهجرى إلى سبعة قرون قادمة. وقد مررنا بعصر الترجمة الثانى فى القرن الماضى كما بدأت الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول بعصر الترجمة فى القرن الثانى والتأليف فى القرن الثالث، فى حين تأخرنا نحن فى التأليف، بعد قرن مضى من الترجمة. بل ربما يتغير تاريخ العالم بتغير مسار الروح فى التاريخ. فقد سرت من الشرق إلى الغرب، من الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة وكنعان إلى الغرب، اليونان والرومان والغرب الوسيط ثم الغرب الحديث، والآن تسرى الروح من جديد عائدة من الغرب إلى الشرق، من أوروبا إلى آسيا. والعالم الإسلامى وسط بين المسارين ذهاباً وإياباً، وحامل لشعلة الحضارة مرتين قديماً وحديثاً، ومركز لحوار الشرق والغرب والشمال والجنوب على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، بؤرة القديم والحديث.

١١- مازالت حركة التاريخ فى "السنن التاريخية" تتقدم

بالفعل الإلهى أكثر مما تتقدم بالفعل الإنسانى. ولم تتحول بعد الصفات الإلهية مثل العلم والقـدرة والإرادة إلـى قـوانين للتاريخ مثل اسبينوزا وابن رشد، أو العناية الإلهية إلى غائية فى التاريخ بالفعل مثل هردر وإقبال. مازالـت الغايـة فـى "السنن التاريخية" إثبات البعد الإلهى للقـرآن ولـيس البعـد الإنسانى للتاريخ. تأخذ القرآن كوسـيلة لإثبـات الألوهيـة كهدف. وهو موقف كلامى صرف، إثبات النبوات. والأهـم أخذ القرآن باعتباره كاشفاً للصراعات فى التاريخ كما هـو الحال فى قصص الأنبياء. وعلى أكثر تقدير، مازالت "السنن التاريخية" تتأرجح بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى. فعمليـة التغيير التى تحدث فى التاريخ إبان حيـاة الرسـول عمليـة ربانية فوق التاريخ فى حين أن العملية التى تمت فى عصر الصحابة عملية تاريخية. وهى تفرقة تقليدية تجـرد العمليـة الأولى من حواملها التاريخية، والثانية من أسسها المثاليـة. فالعملية الربانية لا تتحقق فى فراغ بل تعتمد علـى صـراع القوى السياسية والاجتماعية فى مكة والمدينـة كنمـوذجين، وفى شبه الجزيرة العربية كمكان، وفى لحظة تاريخية معينة تمر بها البشرية، لحظة الصراع بين الفرس والروم أى بـين

الشرق والغرب. إن إبقاء البعد الإلهى فى التــاريخ يجعلــه مسئولاً عن أخطاء البشر وهزائمهم على مدى التاريخ القديم والحديث. فى أحد وفى فلسطين. ولا يمكن تبرئــة الســماء وتخطئة الأرض فى انهيار الأندلس والاســتعمار الحــديث. فتلك بطولة زائفة بل وشرك وكأن الإدارة الإلهيــة ليســت مسئولة عن كل شىء، النصر والهزيمة معاً. كما أنها تسلب من الإنسان قدرته وجهاده، وكفاحه وســعيه علــى الأرض وانتصاره فى بدر وحطين وعين جالوت وحــرب أكتــوبر ١٩٧٣. وأقرب إلى التوحيد وأبعد عن الشرك أن يكــون الله فاعلاً لكل حدث فى التاريخ أو يكون الإنسان مسئولاً عنه[١].

١٢- وبالرغم من اندلاع الثورة الإسلامية فى إيــران فى فبراير ١٩٧٩، ومنذ استشهاد الإمام محمد باقر الصدر لم تستمر محاولات إقامة فلسفة فى التاريخ تأخذ فــى حســابها الإنجازات الجديدة للأمة فى الثورة والصــحوة والانتفاضــة والجهاد والصمود والصعود إلى الحكم إيجاباً وسلباً من أجل استمرار الذاكرة التاريخية لاســترجاع الماضــى والخيــال التاريخى لاستشراف المستقبل. إن الوعى بالحاضر وحمــل

---

(١) السابق ص٤٧-٤٩/٦٨-٧١.

همومه يعتمد على استرجاع الماضى وتحقيبه ورؤية المستقبل والإعداد له وإدراك طبيعة المرحلة الراهنة التى يتم فيها الانتقال من الماضى إلى المستقبل، فإذا كانت "السنن التاريخية" قد وضعت قضية التاريخ فإن فلسفة التاريخ قادرة على تحقيب التاريخ والإجابة على سؤال فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وربما استطاعت الانتفاضة الثانية، انتفاضة الاستقلال للشعب الفلسطينى الإجابة على السؤال.

من النـــص إلى الواقــع

منهج التفسير عند الإمام السيد موسى الصدر

بمناسبة ربع قرن على اختفائه

(١٩٧٨ - ٢٠٠٣)

١- من التقليد إلى التجديد.

من الصعب دراسة فكر الإمام موسى الصدر خاصة منهج التفسير لديه من مجرد أحاديث إذاعية أو محاضرات ثقافية عامة دون متون أصلية أو تفاسير كاملة كما هو الحال عند القدماء والمحدثين. ومع ذلك يمكن التعرف على بعض ملامح هذا المنهج بما هو متاح حاليا من نشر الأحاديث الإذاعية الرمضانية وتجميع محاضرات الندوات الثقافية ما نشر فيها وما لم ينشر[١].

(*) البقاع ١٢-١٣ سبتمبر ٢٠٠٣، لبنان.

(١) صدرت حتى الآن ثلاث مجموعات عن مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات بفضل جهود الأستاذ حسين شرف الدين وهي:

١- أبجدية الحوار، محاضرات وأبحاث، بيروت ١٩٩٧.

٢- دراسات للحياة (معالم التربية القرآنية ١)، بيروت ١٩٩٩.

وبهذه المناسبة، مرور ربع قرن على اختفاء الإمـــام، ليس المطلوب تقريظه ومدحه وتعظيمه وإجلاله وتقديسه بل استئناف رسالته وتحقيق أهدافه بل وتطوير أساليبه وطرقـــه. فالزمان يتغير وربع قرن زمن طويل، أطـــول مـــن زمـــن الرسالة، من البداية إلى النهاية.

المدح ليس سنة المسلمين. والتقريظ لـــيس مـــنهجهم. والدفاع أقل قدرا من البرهان. ﴿**قتل الخراصون**﴾. وعيبنا هو المدح والتعظيم الذى يصل إلى حد التقديس والتأليـــه. ولـــو عظم أرسطو وأفلاطون لمات كلاهما. ولو مـــدح مـــاركس هيجل لطوى كلاهما النسيان. ولو قـــدس فلاســـفة الوجـــود هوسرل مؤسس المنهج الظاهرياتى لتوقف أثر هوسرل فـــى التاريخ، ولما ظهرت فلسفات الوجود بعده التى تتبنى منهجه.

وكلنا علماء الأمة نحمل أمانة فكرها. لا فـــرق بـــين شيعى وسنى، بين مرجع ومجتهد، بين آية وفقيـــه. بـــل إن التراتب فى العلم وتحوله إلى مراتب فى السلطة قـــد يضـــر بالعلم فيتحول إلى حجة سلطة بعد أن كان حجة عقل. صحيح

٣- أحاديث السحر (معالم التربية القرآنية ٢)، بيروت ١٩٩٩. دراسات الحياة ص٦-٩.

أن الاحترام واجب بين العلماء ولكن دون أن يصل إلى درجة التقليد. والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. وإيمان المقلد لا يجوز. ولا عصمة لأحد. الكل راد والكل مردود عليه.

وحق الاختلاف يكفله الشرع، والتعددية فى الرأى أساس الاجتهاد. ولا يوجد رأى صائب والآخر خاطئ. الكل صائب بفعل الاجتهاد، صدق النية ورعاية المصالح العامة.

وهذا هو منهج الإمام، الجمع بين القديم والجديد، لا تأسيا بالقديم وحده، ولا اعتزازا بالجديد وحده نظرا لتغير الظروف(١). يبدأ من القديم ولا ينتهى إليه. يبدأ بالتغيرات الجزئية المتناثرة عند القدماء، ويضمها فى رؤية شاملة واسعة(٢). ويعود إلى الغزوات الأولى فى بدر وأحد ليشحذ مشاعر المسلمين الآن فى النصر والهزيمة.

ويصعب جمع منهج التفسير عند الإمام فى قواعد محددة أسوة بالمناهج الفلسفية لأنه لم يترك مؤلفا نظريا فى الموضوع. يمكن فقط تلمس اتجاهات أو "طرق التفسير" من

---

(١) "فالأوضاع الاجتماعية، والعلاقات المختلفة القائمة فى هذا العصر، تختلف تمام الاختلاف عن الأوضاع والعلاقات التى كانت فى عهد ظهور الإسلام". دراسات ص١١.

(٢) السابق ص٥٦/٧٩-٨٦.

مجموعة التفسيرات لبعض السور خاصة القصار منها كما يبدو ذلك فى "معالم التربية القرآنية" بجزأيه: "دراسات للحياة" و"أحاديث السحر". أما "أبجدية الحوار" فهو أقرب إلى الثقافة السياسية وشروط النهضة منه إلى علم التفسير.

٢- النص تجربة حية.

وأول قاعدة فى منهج التفسير عند الإمام هى أن "النص تجربة حية". إذ لا يكفى أن يكون شرطا الفهم المعرفة بالنحو وقواعد اللغة أولا ثم مستوى ثقافة السامع ومدى معرفة المتكلم. إذ يضاف أيضا المعرفة بمصالح المسلمين[1]. كما تحتاج رمزية التعبير إلى فهم وتأويل. والمسافة بين ثقافة المتكلم والسامع وبين الأوضاع الحالية ليست بعيدة. فالمتكلم والسامع يعيشان فى هذا العصر وليسا فى عصر النبوة. فمعانى الألفاظ والمصطلحات تتغير من عصر إلى عصر مثل معنى الإنفاق قديما الذى يركز على الجانب الأخلاقى، ومعناه حديثا الذى يركز على بعده الاجتماعى، وكذلك معنى الظلم الذى لم يكن عند القدماء بهذه

---

(١) السابق ص١٢-١٦.

الحدة التى لدى المحدثين.

لذلك تبرز أهمية المعنى العرفى للألفاظ والمصطلحات القرآنية. وهى بين المعانى الاشتقاقية والمعانى الاصطلاحية. هو المعنى للاستعمال فى الحياة اليومية. هكذا تفهم الحروف فى أوائل السور[1].

وبالرغم من أن البداية بالسور القصار أو ببعض من الطوال أو الآيات إلا أن التفسير يخرج من النص عن طريق قواعد النحو ومبادئ اللغة كما هو الحال فى بعض التفسيرات القديمة والحديثة. المعنى ليس موجودا فى النص ومستنبطا منه بل هو مباطن للتجربة البشرية حال فيها وصاعد منها. وصحة النص فى مدى تطابقه مع التجربة البشرية وليس صحة فى ذاتها، خارجة عن النص. التجربة البشرية جزء من الواقع الإنسانى. والنص ما هو إلا مجرد صياغة له. فالأولوية للواقع على النص، وللتجربة على اللغة. النص موجود فى مرحلة ما قبل الصياغة فى النفس وفى الواقع، فى التجربة الفردية والجماعية وفى خبرات الشعوب مثل الأمثال العامية والحكايات الشعبية.

---

(١) أحاديث ص١٧٤-١٧٧.

لذلك يلجأ التفسير إلى التجربة الشعرية. فالشعر ديوان العرب قبل الإسلام كما أن القرآن وحى العرب بعده. كلاهما مركز الحضارة قبل وبعد(١). فالتجربة الشعرية تفيد نفس معنى الآى فيما يتعلق بالدارين، والجبر والاختيار، والحسد، والجنة والنار(٢). كما تذكر التجربة الشعرية لحب الناس المال وحبهم لمن عنده المال والميل إليه(٣). ويبين الشعر كيف أدرك الأمويون الملك ولم يدركوا النبوة. وقول أبى

---

(١) لذلك قال عمر "عليكم بديوان جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم".

(٢) وهو شعر أبى الحسن التهامى فى رثاء ابنه:

حكم المنية بالبرية جارى ∴ ما هذه الدنيا بدار قرار

الموت نوم، والمنية يقظة ∴ والمرء بينهما خيال جار

يوما يرى الإنسان فيها مخيرا ∴ حتى يرى خبرا من الأخبار

....

جاورت أعدائى، وجاور ربه ∴ شتان بين جواره وجوارى

....

إنى لأرحم حاسدى لفرط ما ∴ ضمت صدورهم من الأوغار

نظروا صنيع الله بى فعيو ∴ نهم فى جنة، وقلوبهم فى النار

دراسات ص٥٠، أحاديث ص٣٠٥.

(٣) رأيت الناس قد مالوا إلى من عنده مال ∴ ومن ما عنده مال فعنه الناس قد مالوا

السابق ص٢٣٢.

سفيان للعباس "يا عباس لقد علا ملك ابن أخيك" كما قال فى عهد الخليفة عثمان على قبر حمزة "قم يا أبا عمارة فالذى كنت تحاربنا عليه قد أصبح لعبة بيد صبياننا"(١). والنموذج، نموذج الإنسان. والزمان والمكان تجربة شعرية(٢). الشعر والوحى إذن صنوان، كلاهما تجربة حية قبل الصياغة الشعرية وقبل تدوين الوحى ويصبح كلاما.

وهو فى نفس الوقت تفسير عقلانى مقنع، يفسر عالم الغيب بعالم الشهادة مثل فهم "النفاثات فى العقد" ليس بأنهن الساحرات كما هو الحال فى بعض التفسيرات القديمة بل هم المغتابون والكذابون، والناقلون من الكلام، والمنافقون، والنمامون الذين يحلون عقد الناس وصلاتهم الاجتماعية(٣). فالتاريخ والسؤال عنها ليس المقصود والموضوع وزمن الحدوث بل دلالتها فى الحياة الإنسانية، الجزاء على

---

(١) قال يزيد:

لعبت هاشم بالملك فلا ∴ خبر جاء ولا وحى نزل

السابق ص٢٤٦/٢٤٨، أحاديث ص٢٩٩.

(٢) رأيته فرأيت الناس فى رجل ∴ والدهر فى ساعة، والأرض فى دار

أبجدية الحوار ص٤٦.

(٣) دراسات ص٤٨.

الأعمال[١]. ويسير فى طريق الأستاذ الإمام محمـــد عبـــده، ويحيل إليه فى ضرورة إعمال العقل فى التفسير[٢]. فالعقـــل والتجربة صنوان. العقل بديهى والتجربة كذلك. لذلك اعتمـــد الوحى عليهما فى تأسيسه فأصبح الوحى والعقل والواقع شيئا واحدا.

وهذا هو معنى **﴿إنا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾** لا يعنى الحفظ حفظ النص فى التاريخ حماية له من التحريـــف. فذاك موضوع علم النقد التاريخى للنصوص وعلـــوم النقـــل المتواتر. إنما الحفظ فى النفس وفى التجربة البشرية، الحفظ

---

(١) "لعلكم تعرفون أن فى التفسير الإسلامى مدرســـتين: المدرســـة الأولـــى المدرسة التى تعتمد على الغيبيات والمعجزات والأساليب الخارقة للعادة أكثر من المتعارف. لا شك أن القرآن صريح فى بعض الأماكن بوقوع المعجزات للأنبياء، الحوادث الكثيرة التى ينقلها القرآن الكريم ولكن إلى حد. فكانت المدرسة القديمة تعتمد على الغيبيات والمعجزات أكثر مـــن اللازم. فتفسر كل شىء بالشكل الغيبى. ثم أحدثت هذه المدرسة رد فعل فوجدت المدرسة العقلانية فى التفسير. يرأسها أو يبرز فى هذه المدرسة الشيخ محمد عبده وتلامذته الذين يحاولون أن يفسروا الآيـــات القرآنيـــة والأعاجيب قدر المستطاع بالصـــورة المنطقيـــة العقلانيـــة"، الســـابق ص١١٣.

(٢) أحاديث ص٢٢٣-٢٢٨.

فى العقل وفى الواقع، وفى النفس وفى العالم. لذلك دعا القرآن إلى النظر فيهما ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾. مهمة النص ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾[1].

٣- التجربة الحية فى الزمان.

وتتم التجربة الحية فى الزمان. ونظرا لأهمية الزمان يتم الحلف به، الحلف بالعصر، والفجر والضحى، والليل، والنهار، والساعة، واليوم، والآن، والشهر... الخ. وهو إيقاع الحياة اليومية. والزمان هو زمان الفعل كما بين الأصوليون. والهدف من كثرة اليمين زيادة القيمة[2]. والزمان لحظات متميزة مثل ليلة القدر[3]. والحلف بالزمان الوقتى من أجل نيل الزمان الأبدى. فعلى الإنسان أن يختار بين المال أو الخلود، بين الدنيا أو الآخرة ﴿**أيحسب أن ماله أخلده**﴾[4].

والزمان هو الحركة. لذلك يقوم منهج التفسير على

---

(١) السابق ص١٦-٢١.

(٢) دراسات ص١٤١-٢٦٤، أحاديث ص٢١٣-٢١٧/٢٢٩-٢٤٣.

(٣) أحاديث ص٢١٨-٢٢٢.

(٤) السابق ص٢٤٤-٢٤٧.

تصور حركى للحياة. فلا شىء ثابت فيها ﴿**كل يوم هو فى شأن**﴾. فالثبات لا ينفى الحركة، والخلود لا يتناقض مع التطور[1]. فالقرآن يصف الحياة فى تطورها وارتقائها. والوحى يتطور ويتغير طبقا لمراحل التاريخ[2]. ولا يعنى التطور فقط التطور الكونى الطبيعى بل التطور الإنسانى الفردى والاجتماعى. الوحى نفسه تطور وساعد على تطور البشرية، وطورها بتطوره. فمراحل تطور الوحى هى نفسها مراحل تطور الوعى الإنسانى[3].

---

(١) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقدماته، دار الشروق ص١٤٧-٢٣٦.

(٢) دراسات ص١٨-٢٠.

(٣) "أما الآن فقد حاولنا أن نخضع نهائيا للتطور الاجتماعى العالمى. وإذا استسلمنا دون أن نطور حياتنا ومفاهيمنا عن "ديننا" ومقاييسنا الإسلامية حسب الأوضاع الحياتية التى حصلت وتكون بمعزل عن توجيه القرآن الكريم، إذا حاولنا ذلك واستسلمنا فقد خنا أمانتنا، وديننا، وفقدنا كل شىء. ليس المطلوب رفض التطور والاستفادة من المكاسب الإنسانية القائمة ولكن المطلوب ألا نفقد ذاتيتنا وأصالتنا وأن نجعل الإنتاجات البشرية الحديثة فى إطارنا الأصيل، وان نزنها بمقاييسنا فنرفض ونختار ونبنى من جديد أمة أصيلة بما لكلمة الأصيل من أبعاد فكرية وتاريخية وعملية. إن القرآن صانع التطور. وقد جربته البشرية قرونا عديدة. إنه مطور. أما التطور المفروض من الخارج من قبل الأوضاع التى صنعت من الآخرين فهذا استسلام مرفوض وليس كمالا. إنه فناء وأى فناء"، السابق ص١٩-٢٠.

لا يعنى التطور أن الإنسان جزء من التطور الطبيعى فحسب لأن له إرادة مستقلة حرة كما هو الحال فى نظرية التطور فى الغرب. فهو يتفاعل مع الكون، يؤثر فيه ويتأثر به. فهو تطور حر خلاق كما هو الحال عند برجسون، هو تطور حر من الداخل وليس تطورا مفروضا من الخارج، تطور ذاتى وليس تطورا مستلبا مفروضا من الآخر. وهو تطور يؤكد الذات ولا ينفيها، يثبتها ولا يذوبها فى مظاهر الطبيعة. هو تطور من أجل البقاء وليس الفناء، تطور يجذر الأصالة ولا ينزعها من جذورها باسم المعاصرة أو الحداثة، تطور فعال يأخذ ويعطى، يقبل ويختار.

وكان يمكن تأويل بعض السور التى القصد منها الحركة والانتباه مثل سورة العاديات[1]. القصد منها الحركة وليس المتحرك، الإثارة فى النفس، وليس المعنى فى الذهن، الإيحاء وليس الإقناع.

وهو تفسير "جهادى" يقوم على الكد والكدح فى الدنيا والنضال فى سبيل قضية[2]. كل إنسان بعمله. وهو الطريق

---

(١) سورة العاديات، السابق ص١٩٧-٢١٣/٢٧٤.

(٢) "ثم يحاول الإسلام أن يملأ جوانب وجود الإنسان بالله. يقول إذا حاربت فى سبيل قضيتك ورسالتك ودينك فقد جاهدت فى سبيل الله. إذا أنفقت

إلى الخلود. والعمل بالمعنى الواسع الذى يشمل عمل الباطن أى التقوى أو عمل العقل أى العلم أو العمل الشاق أى الجهاد[1]. فالخلود يأتى عن طريق العمل وليس عن طريق المال[2]. والعمل الصالح المعبّر الوحيد عن الإيمان[3]. قيمة الإنسان فى العمل، والعمل وحده مصر القيمة.

والإنسان بحسب ذاته طموح. وطموحه لانهائى. يسمع نداء البطل، كما يقول برجسون أو نداء الضمير كما يقول

على الفقير فقد أنفقت فى سبيل الله. إذا عدت المريض فقد عدت الله، إذا خدمت أخاك المؤمن فقد جاهدت فى سبيل الله "الساعى لحاجة أخيه المؤمن كالمتشحط بدمه فى سبيل الله"، يحاول أن يقول كل فعل يصدر منك إذا كان لوجه الله فهو يوصلك إلى الله مباشرة"، دراسات ص٢٩. "الجهاد أفضل العبادات"، السابق ص٢٠٤.

(١) "إذاً كل إنسان بمقدار عمله أو على حد تعبير القرآن بأحد الموازين الثلاثة يقترب من الله، بتقواه أو بجهاده أو بعلمه"، السابق ص٦٣. "إنما العمل لأن القرآن الكريم يقول أن ليس للإنسان إلا ما سعى"، السابق ص٦٥. "فإذن البشر كل البشر واقفون على خط واحد لا يتقدم أحدهم إلى الله إلا بمقدار ما يشتغل"، السابق ص٧٣، أحاديث ص٢٢٩-٢٤٣.

(٢) "وهذا هو تفسير سورة الهمزة ﴿**الذى جمع ماله وعدده، أيحسب أن ماله أخلده**﴾، السابق ص١٢٩-١٣٩.

(٣) السابق ص١٦٤-١٦٨/٢٢٢-٢٢٩/٢٤٢.

كانط[١]. لذلك كانت الحياة امتحان واختبار بل بلاء ومحن، لا عبث فيها ولا خوض بل تحقيق غاية ومقاصد[٢].

وتنشأ الحياة والحركة من الأضداد فى الطبيعة كالحياة والموت، الأخضر واليابس، والحيوان والجماد، والصلب والسائل... الخ. كما ينشأ فى الحياة الإنسانية، الذكر والأنثى، الأنا والآخر، العقل والانفعال، النفس والبدن، الحسن والقبح... الخ[٣]. والجدل بين الأضداد مثل الحق والباطل لا يقبل المساومة ولا الحلول الوسط[٤]. بل انتصار الحق على الباطل، والعفو عن الباطل بعد انتصار الحق.

والغاية من الأضداد هو العمل والجد والكفاح والمنافسة والسبق إلى الخير ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾، ﴿**فالسابقون السابقون**﴾[٥].

---

(١) "إن الإنسان بحسب ذاته طموح لكن الطموح عند الإنسان لانهائى"، دراسات ص٢٠٦.

(٢) أحاديث ص١٥١-١٥٩.

(٣) السابق ص١٦٧-١٧٣.

(٤) السابق ص٢٧٩-٢٨٤. سمع الرسول أحد الرجال يقول يوم الفتح "اليوم يوم الملحمة، اليوم تسبى الحرمة" فرد قائلا" اليوم يوم المرحمة، اليوم أعز الله قريشا"، السابق ص٢٨٧.

(٥) السابق ص٢٠٧-٢١٠.

ويهدف التفسير إلى تحرر الإنسان من القهر والطغيان. فالتفسير عملية تحرر وليس قيدا على الحرية بالنص بدعوى الأحكام الشرعية[١]. ليس التفسير بحثا عن المعنى وفهم النص بل الهدف منه تحويل النص إلى باعث على الحركة، ودافع على النشاط، وحركة فى التاريخ. فغاية الوحى ليست نظرية بل عملية. العقل مقدمة للفعل. لذلك وجب الجهاد لدرأ العدوان[٢].

وحياة الشعوب مثل حياة الأفراد، ولادة وتطور وبلوغ ثم شيخوخة وموت، فهو قانون التطور الذى ينتظم الأفراد والأمم[٣].﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾. وللكلمة أيضا موت وحياة. فاللغة هى التى تربط بين الأفراد والجماعات. وهى الكلمة الصادقة التى تعبر عما فى النفس، وتطابق ما فى الواقع. والخلود ينبع من الحياة وبما يتم فيها من أعمال وما يحققه الفرد فيه من إنجازات.

---

(١) "ولا يتحول الإنسان إلى طاغية مغرور"، دراسات ص ١٧، "فنحن قبل كل شيء نحتاج إلى التحرر من هذا الخنوع والاستسلام"، السابق ص١٢٨.

(٢) السابق ص٥٧-٦٠.

(٣) "الموت والحياة"، السابق ص١٠١.

والحياة فيها بهجة وإشراق، ومتعة وفرح، وليست حياة الخطيئة والسوداوية والتشاؤم. فالزينة عند كل مسجد، وزينة المسلم سلاحه. هناك فرق بين لذة الحياة من أجل اللذة ولـذة الحياة من أجل الفعل وتحقيق الغاية. لذلك يتحمـل المجاهـد النصب والتعب والإرهاق بل وينال الشـهادة عـن طيـب خاطر[١].

ويبرز المنهج الكيف دون الكم[٢]. فقـد ألهـى الأمـة تكاثرها فزاروا أمواتهم فى المقابر، وتركوا الأحياء. وكمـا قال السيد المسيح "دعوا الأموات تكفن الأموات". وهذا أيضا درس غزوة حنين. فالأقلية المؤمنة الصابرة المجاهدة خيـر من الأغلبية الغائرة اللامبالية، وهو مـا لاحظـه الأفغـانى والكواكبى من قبل.

٤- الإنسان مركز الكون.

وهو تفسير إنسانى يجعل الإنسان مركـز الكـون[٣].

---

(١) "الموت والحياة"، السابق ص٩٧-١٠٤.

(٢) وذلك فى تفسير سورة التكاثر، دراسات ص١٦٩-١٩٦، واقعة حنـين، أحاديث ص١١٦-١٢٠.

(٣) "قصة خلق الإنسان"، أحاديث ص٣١-٣٥.

وهو حر مختار مسئول مثل الأنبياء[١]. والإنسان مسئول عن المجتمع، بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون الجهر بالسوء من القول، ودون أن يأتى بمنكر أعظم مما ينهى عنه أو أن يغتاب، ويلوك عيوب الناس[٢].

الحفاظ على الإنسان هو جوهر الديانات، الإنسان الحر الكريم[٣]. دعوة الله خدمة الإنسان. والوحى مقصد الله إلى الإنسان. الله واحد، والأديان واحدة لأن الغاية واحدة وهو الإنسان. ومن يعذب الإنسان يعذبه الله[٤]. الإيمان يعطى الإنسان اللانهائية فى الحس والعقل والوجدان، فى الإمكان وفى الطموح[٥]. الإيمان يوحد طاقات الإنسان الداخلية مثل الفكر والوجدان، والخارجية مثل القول والعمل ضد النفاق والرياء والغرور والكبرياء[٦].

---

(١) السابق ص١٣٣-١٤١/١٤٦.

(٢) السابق ص٨٥-٨٩.

(٣) حفاظا على الإنسان، أبجدية الحوار ص١٦٥-١٧٦.

(٤) "نلتقى لخدمة الإنسان المستضعف المسحوق والممزق لكى نلتقى فى كل شيء، ولكى نلتقى فى الله فتكون الأديان واحدة"، وقد قال الإمام على "لا، لا يجتمع حب الله مع كره الإنسان"، السابق ص١٦٧.

(٥) السابق ص١٦٩.

(٦) السابق ص١٧٠-١٧١.

والتفسير هو اكتشاف للفطرة والطبيعة وليس فرضا عليها قواعد من الخارج(١). يكشف القيم الأخلاقية التى تقوم عليها والتى يؤكدها الوحى.

وهو تفسير أخلاقى يهدف إلى بناء الإنسان الأخلاقى قبل بناء المجتمع العادل. لذلك تتصدر آيات الأخلاق، خاصة الأخلاق السلبية مثل الرياء(٢). والتربية هى التربية الذاتية(٣). فقد هب الإسلام لإتمام مكارم الأخلاق. وتكون التربية الخلقية بتجنب السوء، الظاهر والباطن، الخارجي والداخلى. والوسواس الخناس هو النفاق والرياء فى الصدور(٤). والأخلاق هى أخلاق الاعتدال. وهى الحالة الطبيعية إلا فى حالة الأزمات القصوى الفردية والاجتماعية التى تستدعى بعض الجدل حتى يمكن أن يتعادل الطرفان فى الأزمة حتى تصل الأمور بعد ذلك إلى ميزان الاعتدال. فغنى الأثرياء

---

(١) دراسات ص٢٥، أحاديث ص١٩١-١٩٤.

(٢) وذلك فى آية ﴿**والذين هم يراؤون**﴾، دراسات ص١٠٤-١٠٥، أحاديث ص٢٩٣.

(٣) "ولا شك أن بناء الإنسان بمقدار ما يتوقف على وجود المجتمع الصالح يعتمد على التربية الذاتية"، دراسات ص٢٩٤.

(٤) "أحاديث ص٨٥-٨٩/٣١٧.

على حساب الفقراء يتطلب حق الفقراء فى أموال الأغنيـــاء. وتسلط الحكام يستدعى ثورة المحكومين[1].

وتتضمن أساليب التربية الإسلامية الأسلوب القرآنى فى الود والتعاطف والمحبة وليس أسلوب القهر والأمر والنهى[2]، واستنباط النتائج من المقدمات وإقامة ميزان العـــدل والالتـــزام بالعهود. ومن ثم يخلد الوطن، ويواكـــب حداثـــة العصـــر، ويجمع طاقات الأفراد والجماعات. كما تتوحد الثقافـــة دون تقسيمها إلى فروع وعلوم، والدخول فى مشاكل العصر مثل حوار الأديان، واحترام المؤسسات الدينيـــة، والـــدفاع عـــن التعددية السياسية، واحترام حقوق الأقليـــات، وذلـــك يتطلـــب الاهتمام بالتثقيف الروحى، وتحرير المظلومين مـــن اســـتبداد الظالمين، وتحديث المصطلحات والقضايا وزوايا الرؤية.

لذلك كان الهدف من الشعائر التربية. التشـــهد لإعـــلان تحرير الوجدان الإنسانى من كل مظاهر القهر وولائه لمبـــدأ عام واحد يتساوى أمامه الجميع. والصـــلاة تربيـــة للبـــدن وللنفس. والزكاة تطهير للنفس وحق الآخر وتنمية المجتمع.

---

(١) الموت والحياة، السابق ص٩٩-١٠٠.

(٢) أساليب التربية الإسلامية، أبجدية الحوار ص١٨٩-٢٠٣.

والصوم إحساس بفقر الفقراء وجوع الجوعى وحرمان المحرومين. والحج وحدة الأمة والمصير وطرح ما تعم به البلوى من احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتبعية واغتراب ولامبالاة(١).

والتفسير يتجه نحو المجتمع كما يتجه نحو الفرد. فالإسلام نظام اجتماعى كما أنه نسق أخلاقى. وأهم قضية فى المجتمع هى العدل والحرية. العدل يمنع من وجود تفاوت شديد بين الطبقات، أغنياء وفقراء، والحرية تمنع من وجود نظام تسلطى. قهر من الحاكم إلى المحكوم(٢). وكل ما يحدث فى المجتمع من فقر وقهر وتخلف إنما هى من صنع البشر أنفسهم.

التكذيب بالدين ليس نظريا بل تكذيب عملى، دع اليتيم

---

(١) أحاديث ص١٨٢-١٨٧.

(٢) وهكذا بالنسبة للحالات والأنظمة: شعب فقير، شعب متأخر، شعب جاهل، شعب عالم، شعب منتصر. هل أراد الله لهم الانتصار؟ هل خصص الله الشرق دون الغرب؟ هل أراد لفئة التأخر دون فئة؟ ... فإذن السعادة الاجتماعية والشقاء الاجتماعى، الفقر والمرض والجهل والهزيمة والانتصار والعلم والثقافة، كل حالة فى المجتمع من نتيجة عملنا المباشر، ولا يفرض علينا شيء أبدا إذا نحن أردنا ذلك"، دراسات ص٧٣.

وعدم الحض على طعام المسكين[1]. فالإيمان بالله هو الاهتمام بشئون الناس، إيمان تجريبى عملى، وليس إيمانا نظريا. ومن أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم. فكيف تكون الآبار معطلة وبها مصالح الناس وفوقها قصر مشيد؟ رب البيت هو الذى يطعم من جوع ويؤمّن من خوف. يعطى الخبز والحرية بتعبير المعاصرين، "ما آمن بالله واليوم الآخر من مات شبعانا وجاره جائع".

فالصور القرآنية كلها عن الإنسان والحياة والمجتمع

---

(١) السابق ص٩٨ وهو أيضا معنى **﴿وبئر معطلة وقصر مشيد﴾**، **﴿فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾**. "والحقيقة أن الإيمان بالله وبالدين بالمعنى الصحيح يستلزم الاهتمام والعناية بخلق الله وشئون المجتمع ويوضع للناس وإلا فلا"، السابق ص٩٩. أحاديث ص٢٦٢-٢٦٩ "ينفى وجود الإيمان بالله واليوم الآخر هذا الحديث مع تجاهل شئون الجار، ومع عدم المبالاة بأوضاع الآخرين. فإذا لا يمكن أن يكون الإيمان إيمانا حقيقيا، والصلاة صلاة حقيقية إذا تجردت من الاهتمام بشئون الآخرين. وهذا يؤكد أن الإيمان بالله لا يمكن أن ينفصل عن محبة الناس، والاهتمام بشئون الناس، والسعى لخدمة الناس. وبناء على ذلك فالإيمان فى منطق الإسلام ليس إيمانا تجريديا لا يتجاوز القلب. بل إيمان يعيشه الإنسان فى علاقاته مع الآخرين"، أحاديث ص٢٦٤، وأيضا السابق ص٢٦٥-٢٦٩.

والكون إنما تهدف إلى تكوين المجتمع الفاضل(١). لذلك كان الله إله المستضعفين والمحرومين(٢). وكانت أسوأ لحظات فى تاريخ البشرية هى لحظات الطغيان(٣).

وأهم قضية اجتماعية هى الفقر وربما يضاف القهر. فالقهر فقر فى الحرية، والفقر قهر فى الرزق. وأهم مظهر

---

(١) أحاديث ص١٩٥-١٩٧.

(٢) "الحمد لله الذى يؤمن الخائفين، وينجى الصالحين، ويرفع المستضعفين، ويضع المستكبرين، ويهلك ملوكا، ويستخلف آخرين. الحمد لله قاصم الجبارين، مبيد الظالمين، مدرك الهاربين، نكال الطاغين، صريخ المستصرخين"، السابق ص١٦٥.

(٣) "وأحط إنسانية هى الأنظمة الغاشمة، تنجم عن استغلال حق الملك والسلطان، عن امتصاص حقوق العمال وجور المعاهدات..". وقد قيل فى الأثر "أنا -أى الله- عند المنكسرة قلوبهم. أنا كنت عند المريض عندما عدته، وعند الفقير عندما ساعدته، ومع المحتاج عندما سعيت لقضاء حاجته"، "كل نصرة للمظلوم جهاد فى سبيله"، أبجدية الحوار ص١٦٨، "فمن الاستبداد إلى الاستعمار، ومن الإقطاع إلى الإرهاب الفكرى، وادعاء الوصية على الناس، واتهامهم بأنهم لا يفهمون. ومن الاستعمار الجديد إلى فرض المواقف على الأفراد والشعوب، فضغط اقتصادى أو ثقافى أو فكرى. ومن سياسة الإهمال لإبعاد الفرص عن الناس، بعض الناس، وعن المناطق، بعض المناطق، منها إلى التجهيل وحتى منع الصحة عن الناس وفرص التحرك والتنمية، صور وأشكال لسلب الحريات ولتحطيم الطاقات"، أبجدية الحوار ص١٧١. "والقرآن الكريم له مع الظالمين موقف، وموقف أى موقف. فهو ينذر الإنسان بأن لا يركن إلى الظالم ولا يستند إليه ولا يعتمد عليه، ولا يتخذه عضدا فى الحياة"، أحاديث ص٢٠١.

من مظاهر التوحيد هو رعاية الفقراء[١]. ومن هنا أتت فضيلة التعاون بين الناس[٢]. لذلك كان الإنفاق قيمة[٣]. وهى تزيد على الصدقات والزكاة. فللفقراء حق فى أموال الأغنياء. ويكون الإنفاق بالعلم أو الخبرة وليس فقط بالمال. فآثار الرزق تتجلى فى الإنفاق. ودوران فائض رأس المال فى المجتمع والعلاقات الاقتصادية فى المجتمع تقوم على العدل وليس على أكل أموال الناس بالباطل[٤].

ويتم استنباط الطبقات الاجتماعية من النص. وهى الطبقات الاجتماعية المحرومة، الضعفاء، والمرضى، والذين

---

(١) "الفقير يموت من الجوع، والفقير يموت من المرض، والفقير يموت من الجهل. الفقير يموت من قلة التغذية، الفقير يموت من عدم توفير وسائل السكن، وعدم وجود النور والهواء الكافى فى المساكن، الفقير يموت من عدم وجود الصحة فى القرى، الفقير يموت من عدم وجود طبيب فى القرية. الفقير يموت من عدم سلامة المياه. الفقير يموت من كثير من هذه المسائل وليس فقط لأجل الجواع. كل هذا موت، موت الناس لأجل الفقر"، دراسات ص١٠١-١٠٢.

(٢) وذلك فى آية ﴿**ويمنعون الماعون**﴾ أى التعاون، السابق ص١٠٥.

(٣) "الإنفاق"، أحاديث ص٥٣-٥٦/٦١-٧٦.

(٤) السابق ص٨١-٨٤.

لا يجدون ما ينفقون أى الفقراء[١].

والله موجود للمضطهدين والمستضعفين والمنبــوذين والمعذبين فى الأرض[٢]. لذلك كانت رسالات الأنبياء ثــورة على الظلم الاجتماعى والقهر السياسى والاستعباد الثقافى[٣].

وقد نزل الوحى تدريجيا على مستوى تطور الــوعى الإنسانى ومساهما فى تطويره فى آن واحــد. فالغايــة مــن الوحى عملية تربوية تدريجية[٤]. لذلك نزل الوحى منجمــا، مفرقا على مهل ﴿**وقرآنا فرقناه على مهل**﴾ حتى يأخذ الواقع الوقت الكافى للتغيير الاجتماعى ﴿**ووقال الذين كفروا لــولا نزل عليه القرآن جملة واحدة**﴾ حتى يكون الوحى الســابق مجرد إعلان دون إحداث أى أثر فى الواقع. نزل على ثلاث وعشرين سنة، ثلاث عشرة سنة فى مكة لتربيــة الأفــراد،

---

(١) السابق ص١١٢-١١٥.

(٢) السابق ص١٨٨-١٩٠.

(٣) "وكان شعيب يطلب التنكر إلى آلهة الأرض، للظالمين، للطغــاة، لآلهــة المال، لآلهة السموات. وكان يؤكد أيضا على العدالة فى الكيل والميزان، وعدم بخس الناس أشياءهم"، النبى شعيب مع قومه، السابق ص١٠٧.

(٤) انظر ترجمتنا ودراستنا عن لسنج: تربية الجنس البشــرى، دار الثقافــة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

وعشر سنين فى المدينة لتأسيس المجتمع[1]. وتـــدل أســـباب النزول على أولوية الواقع على الفكر. كمـــا يـــدل الناســـخ والمنسوخ على أولوية الزمان والتطور. الواقع يسأل والوحى يجيب. لذلك بدأت كثير من الآيات بلفظ "ويسألونك... قـــل". والنسخ يعنى مواكبة الحكم للتطور فى الزمان، وتغير بتغير الواقع، من الأخف إلى الأثقل أو من الأثقل إلى الأخف طبقا للقدرات الإنسانية وعدم جواز تكليف ما لا يطاق.

ومع ذلك النص وحدة واحدة، جوهره واحد، رســـالته واحدة، قصده واحد تحرير الشعور الإنسانى من كل مظاهر القهر المعرفى والسلوكى وإعلان كمال العقل وقدرته علـــى التمييز بين الحسن والقبيح، واستقلال الإرادة وقدرتها علـــى اختيار الحسن دون القبيح[2]. وخصوص الســـبب لا يعنـــى خصوص الحكم لأن السبب نمط مثالى يتكرر وبالتالى يتكرر معه الحكم وإلا تحول النص إلى مجرد تاريخ[3].

---

(١) أحاديث ص١٢-١٤.

(٢) السابق ص١٧٨-١٨١.

(٣) السابق ص٢٩٣-٢٩٥.

٥- التفسير والعلوم الاجتماعية.

لما كان الوحى موجها إلى الإنسان والمجتمع فإنه يتم تفسير الظاهرة الدينية بالعلوم الإنسانية والاجتماعية مثل علم النفس الدينى الذى يقرر أن معرفة الله واللجوء إليه واستمداد العون منه فى حالات الضعف والعجز والامتحان(١).

وفى علم أنثروبولوجيا الدين يتصور البشر الله كما يظنونه(٢). وتطور هذا التصور من التجسيم إلى التشبيه حتى وصل إلى أعلى درجات التنزيه فى الإسلام. وفى التحليل النفسى هواجس النفس هى "الوسواس الخناس" والعجز الجنسى له أسبابه النفسية(٣).

وفى علم تاريخ الديان تتم المقارنة مع باقى الظواهر فى المسيحية واليهودية بل والدينات الشرقية مما يجعل التفسير علميا تاريخيا وليس مجرد دفاع عن دين معين. فالقوانين التى تحكم الظواهر الدينية واحدة. فقد تشعبت المسيحية واليهودية إلى عدة فرق. كما يصنف القرآن الملل

---

(١) دراسات ص٢٦. وهو ما يوافق المثل الشعبى "الجعان يحلم بسوق العيش" أو "اللى يخاف من عفريت يطلع له".

(٢) "وكانوا يتصورون الله كما يظنون"، السابق ص٢٦-٢٧.

(٣) السابق ص٣٨-٤١/٤٥.

والنحل والديانات مثل المشركين واليهود والنصارى ويحـــدد علاقتها بالأمة[1]. ويستشهد بآيات من رسائل بـــولس وهـــى خارج الأناجيل الأربعة، ولها أهدافها الخاصة، وتتوقف على كون بولس صحابيا أم رسولا[2].

وفى علم تاريخ الحضارات والثقافات المقارنة عــرف اليونان واليهود والطبقات الاجتماعية والدينية ونفى الإســلام الطبقات طبقا للون أو العرف أو الـــدين أو الثـــروة وجعـــل الناس جميعا متساويين بفعل الخلق[3].

وفى الحضارات المقارنة الآن يظهر التفســير ليبـــرز التحدى بين العرب والغرب خاصة قوة العلــم[4]. ثـــم أتـــت أمريكا أخيرا للسيطرة على العالم، وآسيا وأفريقيا وأمريكـــا اللاتينية وتشاركها روسيا[5]. فالحياة صراع. والصراع بـــين الإسلام وغير الإسلام قائم ومستمر فى جـــدل بـــين الأنـــا

---

(١) أحاديث ص٢٠٣-٢٠٦.

(٢) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٣٨-٣٩.

(٣) دراسات ص٢٣٤/٦٣.

(٤) السابق ص١٥٧.

(٥) "اليوم أمريكا كم من الأرض ومن البلاد تحت سيطرة أمريكا؟ كثير..."، السابق ص٢٠٧.

واللاأنا، بين الذات والموضوع[١].

ومع ذلك التفسير عالمى النزعة لأنه موضوعه إنسانى عام، لا فرق بين الأجناس والألوان[٢]. وتبدأ النزعة الإنسانية العامة بالتضامن مع المسلمين كما هو الحال فى سورة الروم وفرح المسلمين بانتصار الـــروم علـــى الفـــرس[٣]. إن آلام المسلمين فى الفلبين وإرتريا والحبشة وتايلاند وسيام والمجر تستلزم يقظة الأمة وتجديد مذاهبها بما يتفق وطبيعة العصـــر من خلال تجديد المؤسسات الدينية وفى مقدمتها الأزهر بمـــا له من حضور إسلامى واسع فى آسيا وأفريقيـــا، ومجلـــس البعوث الإسلامية وهيئات كبار العلماء مـــن أجـــل تجديـــد موضوعات البحث ومناهجها ومخاطبة العالم بلغاته والتحول من القول إلى الفعل. فالشهادة لا تعنى تمتمة بالشـــفتين بـــل شهادة فعلية على الأمر الواقع من أجل تغييره[٤].

والعلوم الطبيعية هى أيضا علوم إنســـانية باعتبارهـــا نظرة إلى الطبيعة. فالتفسير الكونى يتجه نحـــو العـــالم لأن

---

(١) السابق ص٢٠٨.

(٢) دراسات ص٧٥.

(٣) أحاديث ص١٦٠-١٦٢.

(٤) السابق ص٢٠٢-٢٠٣.

العالم متجه نحو الإنسان. فالكون خلق من أجـل الإنســان، والإنسان خلق فى الكون. الإنسان موجود فى العالم بتعبيـر الوجوديين المعاصرين فى الغرب. الكون قصيدة شعرية. كما أن القرآن يعكسه كصورة فنية فى الماء والـزرع والنبـات والحيوان والجبال والأنهار والمياه والشمس والقمر والكواكب والنجوم(١). تهدف الآيات الكونية إلى غايات تربوية لا إلـى أغراض علمية. الهدف منها التأثر فى النفس ودفعهـا نحـو الخير(٢).

بل إن علم التوحيد أيضـا علـم إنسـانى لأنـه مـن تصورات البشر واجتهاداتهم. والتفسير قائم على التوحيد. ولا يعنى التوحيد الخروج عن العالم وتجاوزه والهروب منه بـل الدخول فيه والالتحام به. فالتوحيـد يقـوى روح الواقعيـة فى الإنسان، ويدفعه إلى حرية الاختيار، وتحمل المسئولية(٣).

---

(١) دراسات ٣٠-٣١.

(٢) "إن القرآن الكريم يستعرض هذه الآيات الكونية وغيرها لغايات تربويـة لا أغراض علمية. فالقرآن كتاب هداية ودين وتربيـة، ولـيس كتابـا للفيزياء أو الكيمياء أو علوم الطبيعة"، السابق ص١٧.

(٣) "هذا المعنى من التوحيد يقوى روح الواقعية فى الإنسان وينشط الإنسان فى حقل العمل حتى يعرف أنه كل ما يصل إليه فهو من نتيجة أعماله وأفعالـه. فـإذن المجتمعات المتأخرة هم أرادوها خطأ أو عمدا. والمجتمعات المتقدمة هم كوّنوها

وهذه دلالة "أسباب النزول"، أولوية الواقع على الفكر، والسؤال على الجواب، والإشكال على الحل[1]. والواقع هو الواقع الاجتماعى الفردى والعائلى والجماعى من أجل تغيير الواقع مثل وأد البنات. فرسالة السماء موجهة إلى الأرض، والوحى قصد من الله إلى الإنسان فالأولوية للدنيا على الآخرة. وشرط النجاة فى الآخرة الفرح فى الدنيا[2]. كل شىء فى الوحى يتفق مع مصالح الإنسان، الفرد والجماعة[3].

عمدا أو خطأ نتيجة لعمل الإنسان"، دراسات ص٧٤. "وإذا نجد فى المجتمعات شيئا من النقص أو الانحراف أو من التفكك أو من الجهل والفقر والمرض وأمثال ذلك فلا شك أن كل هذا بما كسبت أيدينا. نحن أردنا، عالمين أو جاهلين، لكن من صنع أيدينا. نحن صنعنا المجتمعات، ونحن خلقنا أساليب الحكم فى المجتمعات، وتحمل الشعب المسئوليات هو الذى يخلق التخلف أو التقدم"، السابق ص١٠٠.

(١) السابق ص٨٧-٨٩.

(٢) ﴿ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا﴾، السابق ص٩١.

(٣) "فعل شىء ينسجم انسجاما واقعيا مع الإنسان ومع مصالح الإنسان، يبقى ببقاء الإنسان، ويخلد بخلود الإنسان. وكل شىء لا ينسجم مع الإنسان انسجاما واقعيا يطلع مدة ثم يموت"، السابق ص٩٥.

ليست الألوهية هدفا بعيد المنال بل هى حالة فى الحياة الفردية والاجتماعية وفى قوانين التاريخ. وهو ما يقارب مفاهيم الصوفية فى الوحدة، وحدة الشهود ووحدة الوجود[١].

٦- الحوار الوطنى والتحديث الفكرى.

وينعكس التوحيد فى وحدة الأمة والوطن، والحوار بين تياراته المختلفة. فالتوحيد، وحدة فى تنوع ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾، ﴿**ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا**﴾. فلبنان وطن واحد، لكل اللبنانيين بصرف النظر عن الطائفة والعرق والمذهب. فالتعددية هى الأساس. لبنان تجربة نموذجية للتعددية والاختلاف داخل الوطن الواحد[٢]. لبنان وطن المضطهدين فى كل مكان ومأمن الخائفين[٣]. ثروته

---

(١) "فإذن الله الكبير الكبير معنا وفى قلبنا وأقرب إلينا من حبل الوريد، وبمرآنا ومسمعنا إذا خاطبناه يسمع فى أية ساعة وأى مكان وفى أى حالة قل الله وكفى يقول لك لبيك، قريب إليك"، دراسات ص٢٩. "فالله يملأ وجودنا وكوننا وأفعالنا. هذا هو معنى الله"، السابق ص٣١.

(٢) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص١٦-١٧ "ونحن فى لبنان، فى هذه الواحة النموذجية"، السابق ص٤١.

(٣) السابق ص١٦٧/١٧٤-١٧٦.

فى الإنسان وفى المجتمـع وفـى التـاريخ، بلـد الإنسـان والإنسانية. الوطنية من أشرف الأحاسيس ولكنها إذا تحولت إلى عنصرية أصبحت بغيضة[1]. وحدة الأمـة أمانـة الله. وحدة لبنان يوم استشهاد الحسين فى عاشـوراء واستشـهاد المسيح، يوم البطولة والشهادة والفداء[2]. فـالحرب غريبـة على ثقافة لبنان وتعايش أبنائه. وهى وفلسطين وطن واحـد عاصمته القدس.

ويكون الحوار أولا مع الشيعة ومرجعياتهم العليا أولا. فالحوار مع النفس له الأولوية على الحوار مـع الآخـر[3]. فالشيعة ليسوا فرقا متخاصمة ولا مرجعيات متنافسة. تجمعهم وحدة العقائد والهدف والمصير[4].

ثم يكون الحوار ثانيا مع السنة وعلماؤهم للتأكيد علـى وحدة الأمة وتعددها فى آن واحـد. والخـلاف بينهـا فـى المواقف السياسية التى انعكست بعد ذلك فى فهم العقائد مثل

---

(١) السابق ص١٧٣.

(٢) وحدتنا... أمانة الله"، السابق ص١٧٧-١٨٧.

(٣) **﴿ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا﴾**، دراسات ص٩١.

(٤) أضواء وتأملات، السابق ص١٥/١٨. فقه الشيعة ص٢٠-٢٢.

الإمامة. الخلافة سلطة زمنية لا تهدف إلى الحكم بل إلى خلق مجتمع سليم، ولاية عن الرسول. هي التي تحقق المصالح العامة التي نزل بها الشرع في الزمان والمكان[1]. ويتم الحفاظ على وحدة المسلمين عن طريق توحيد الفقه، والمساعي المشتركة، والمحافظة على الأهداف الشرعية المحضة والأهداف الاجتماعية والأهداف الوطنية[2].

ويكون الحوار ثالثا مع نصارى لبنان. فالوطن للجميع[3]. لقد ساهم النصارى في بلورة الثقافة العربية كما ساهم الإسلام في بلورة الثقافة اللبنانية منذ انتشار الإسلام وحتى الآن[4]. ازدهرت اللغة العربية، وظهر رواد النهضة العربية لإحياء اللغة والحفاظ على نقائها دون الألفاظ المعربة، وتدوين القواميس والمعاجم وسير الأدباء. حرص لبنان على أصالة الإسلام وتفاعل معها أخذا وعطاء. كما حدث تفاعل بين الروحية والمادية، جمعا بين المسيحية

---

(١) أضواء وتأملات، السابق ص١٩-٢٠.

(٢) في سبيل وحدة المسلمين، كتاب موجه إلى مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ حسن خالد، السابق ص١٥٩-١٦٤.

(٣) أضواء وتأملات، السابق ص١٦.

(٤) الإسلام والثقافة، السابق ص١١١-١٣٦.

واليهودية. كما صب الدين فى شئون المجتمع وأصبح جزءا من تاريخ العرب والمسلمين، وتكيفت الشريعة مع البلدان والأقطار والأمصار.

وبعد الحوار الوطنى يأتى التحديث الثقافى. بل إن الحوار نفسه أحد مظاهر التحديث الثقافى، والتحديث الثقافى أحد نتائج الفكر الحوار الفكرى. ومن ثم كان التحدى كيف يمكن إعادة صياغة الإسلام وفهمه ضمن روح القرن العشرين[١]. فبصرف النظر عن التحديد الدقيق لمعنى الثقافة فإن الإسلام الثقافة هو المخزون النفسى الذى ترسب فى وعى الناس يحدد لهم تصوراتهم للعالم ومعاييرهم للسلوك، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس ومحاسبة على الأفعال. وهى تصورات ثابتة فى جوهرها وإن كانت متغيرة فى صورها. تتسم بالثبات والشمول والحركية (الدينامية)، تجمع بين الأصالة والتحديث أى بين الثابت والمتحول. وكلها ثقافة واحدة تتم من منظور الوحدة، وحدة المعرفة الإنسانية. وإذا كان القدماء قد برعوا فى العلوم الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى وفى العلوم الطبيعة كالطب

---

(١) "الإسلام وثقافة القرن العشرين"، السابق ص٤٣-٧٤.

والصيدلة والكيمياء والفيزياء والمعادن، وفى العلوم الإنسانية، الأدب والفلسفة والشريعة وغيرها فنحن المحدثين قادرون على استئناف الشوط بتجاوز الثقافة الغربية كما تجاوز القدماء الثقافات القديمة، اليونانية والرومانية غربا، والفارسية والهندية شرقا.

ولا يوجد تحديث ثقافى أو نهضة معاصرة إلا بعد مراجعة الاستشراق، وتحرير صورة العرب والمسلمين من أسر الذهن الغربى لها، مثال ذلك كتاب هنرى كوربان "تاريخ الفلسفة الإسلامية"(١). وبالرغم من الاحترام الكامل للمستشرقين كبشر وتقديرا لجهودهم ومعرفتهم بالأصول الإسلامية، ولقائهم مع علماء المسلمين إلا أن الصواب يجانبهم أحيانا نظرا لأنهم يرون الأمور من الخارج ويحكمون عليها ولا يعيشونها مثل تصور كوربان مثلا لعلاقة الظاهر والباطن وإيغاله فى الباطنية وفى تأويل للسبعة أحرف، وفواتح السور، ولتصوره للإمام، وتواصل النبوة فى تواز مع التاريخ الإنسانى وفى حكمه على الولاية وخروجها عن النص ومصدرها الواقع النفسى والاجتماعى لإحدى فرق

---

(١) مع المستشرق هنرى كوربان، السابق ص٧٩-١١٠.

المعارضة السياسية، وفى المقارنة بين التصوف والتشـــيع، والتوحيد شبه الكامل بينهما، ومفاهيم القطب والإمام الغائب، وجر ذلك كله إلى مبدأ الباطنية.

ولا تنشا النهضة الجديدة إلا بانتشار مؤسسات علميـــة بحثية جديدة، ومعاهد عليا لدراسة الثقافة الإسلامية لتجـــاوز النشاط الثقافى إلى البحث العلمى(١).

٧- هل يمكن تطوير منهج التفسير؟

لما كان التطور سنة الحياة ﴿**ولـــن تجـــد لســـنة الله تبديلا**﴾، وكانت روح الإمام مازالت سارية فى التاريخ فـــإن منهج التفسير لديه هو البداية وليس النهاية. هو الإعلان عن الطريق وليس السير فيه إلا خطوات بقـــدر الاسترشـــاد. إن مهمة جيل قادم هو تطوير منهج الإمام فى التفسير من داخله وليس من خارجه، بدفع روحه إلى الأمام، خطوات أبعد حتى يزدهر العلم ولا يتحول إلى تقليد، تقليد الخلف للسلف بل إلى تجديد، تجديد الخلف للسلف. بل إن تلك أيضا سنة الأنبيـــاء، أصحاب الرسالات. الجوهر واحـــد، التوحيـــد، وصـــياغاته

---

(١) تعزيزا للقيم الروحية، السابق ص٧٥-٧٧.

وتجلياته متعددة، وحدة القصد والهدف وتعدد المراحل والتحققات العينية.

ويمكن تطوير فكر الإمام السيد موسى الصدر من أجيال تالية له وبنفس الروح حتى لا يتكرر فكر الإمام ويتوقف والزمن يتطور ويمر. إن أعظم تحية للإمام هو تطوير فكره وتحديثه وتجاوز بعض جوانب فكره المرتبط بالظروف الوقتية والبيئية. ومنها:

١- معرفة الحقيقة مسبقا دون البحث عنها. وهو الفرق بين المؤمن والفيلسوف، بين المتكلم والحكيم. المؤمن يعرف الحقيقة ويعبر عنها ويبلغها للناس. أما الفيلسوف فيبحث عنها بالفعل حتى يصل إلى ما وصل إليه النقل. لذلك كتب الفلاسفة "حى بن يقظان" للدلالة على تطابق العقل والوحى. ومن ذلك الدفاع عن الرسول فى حادثة زيد وزينب[1]. ولا ضير فى أن يشعر الرسول كإنسان بما يشعر به سائر البشر. وأمور القلب لا سيطرة للإنسان عليها "سبحان الله مغيّر القلوب". وعقائد الشيعة جاهزة، حقائق مطلقة لا خلاف حولها.

---

(١) أحاديث ص١٦٣-١٦٦، أبجدية الحوار ص ٨٦-١١٠.

٢- يختلف أسلوب الداعية عن أسلوب الفيلسوف، ومنهج الداعية عن منهج الفيلسوف. الداعية يريد الإقناع، إقناع الآخرين بما يحمل من حق. والفيلسوف يريد البرهان وإثبات أن ما وصل إليه يطابق العقل والواقع. وقد يرجع السبب فى ذلك إلى نوعية الجمهور ونوعية المنبر. فالجمهور من العامة. لا يتحمل إلا تقوية الإيمان. والمنبر هو الإذاعة أو المنتدى الثقافى أى المنبر العام وليس المنبر الخاص، الجامعة أو مراكز البحث. والداعية هو صاحب الرسالة، وحامل الأمانة، ومبلغها للناس(١).

٣- وهو مازال تفسيرا طوليا يأخذ السور والآيات واحدة تلو الأخرى حتى لو تفرقت الموضوعات، لم يصل بعد إلى "التفسير الموضوعى" للقرآن كما حاول الشهيد محمد باقر الصدر(٢). ليست القسمة السور الطوال والسور القصار،

---

(١) لذلك تتصدر المجموعات الثلاثة آية ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين﴾، دراسات للحياة ص٥، أحاديث السحر ص٥، أبجدية الحوار ص٤.

(٢) Hassan Hanafi: Method of Thematic interpretation, Islam in the modern world, Dar Kebaa, Cairo, Egypt ٢٠٠٠, vol. I p. ٤٨٤-٥٠٩.

أو المدنية والمكية بل وحدة الموضوعات حول الإنسان والمجتمع والحياة[١].

٤- وبالرغم من الإحالة بين الحين والآخر إلى التحليل الاجتماعى إلا أن التفسير الاجتماعى ليس حاضرا حضورا غامرا. وتظهر الإيمانيات أكثر كما هو الحال عند الصوفية. صحيح أن "أحاديث السحر" حديث الروح فى رمضان، ولكن رمضان يعنى البعد الاجتماعى بالإضافة إلى البعد الروحى. العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان مثل العلاقة الروحية بين الإنسان والله. فالتصوف العملى أنفع للناس من التصوف النظرى[٢]. لذلك لم تظهر أيديولوجية إسلامية كاملة تتضمن برامج سياسية واجتماعية وثقافية شاملة كى تتحاور مع باقى الأيديولوجيات السياسية، القومية والليبرالية والماركسية.

٥- مازال يغلب على فكر الإمام بعض البراهين الخارجية مثل المعجزة على صدق الرسول. الإعجاز الأدبى والتشريعى نعم، جماليات الصورة وموسيقى الخطاب والتشريع الفطرى والشريعة الطبيعية تبرهن على صدق

---

(١) تتقسم "أحاديث السحر" إلى طوال السور وقصار السور.

(٢) أحاديث ص٩٠-٩٦. "المؤمنون"، السابق ص١٤٢-١٤٥.

الرسالة أى تطابقها مع الواقع، والرسول مجرد مبلــغ لهــا ومعلن عنها. لا يهم إذا كان موسى قد غرق أم أن جسده لــم يغرق. إذ لا يمكن التحقق من ذلك إلا ببحث تاريخى صارم لا يمكن القيام به لصعوبة الرواية عن الواقعة أو التجريــب عليها. يكفى دلالته نجاة المؤمنين وهلاك الكافرين(١). وكذلك موضوع الإسراء والمعراج الذى اختلف فيه القدماء، بالجسد أم بالروح(٢). دلالتها التأمل فيما وراء الحس للعــودة إلــى العالم. ففى ليلة الإسراء فرضت الصلاة وتم تكييفهــا طبقــا للقدرة الإنسانية طبقا لمبدأ عدم جواز تكليف مــا لا يطــاق. وكذلك قصة خلق الإنسان لا يمكن معرفتها من النص الدينى الذى لا يهدف إلى الكشف عن حقائق علمية بل يصور الكون طبقا لرسالة الإنسان فيه، خلافة الإنسان فى الأرض وتعميره لها وإصلاحه فيها. وتحمله المسئولية وأدائه الأمانة وممارسة اختياراته(٣).

٦- مازال يغلب على فكر الإمــام بعــض الجوانــب الغيبية مثل أمور المعاد. فهى من السمعيات التى يعتمد يقينها

(١) "القرآن معجزة الرسول"، أحاديث ص٩-٢٨.

(٢) الإسراء، السابق ص١٢٩-١٣٢.

(٣) السابق ص٣١-٣٥.

على مجرد الخبر وليست من العقليات التى يعتمد يقينها على البرهان. مثال ذلك تفسير الجن فى مقابل الإنس، والحديث عن الجن وإبليس والملائكة رواية وليس مشاهدة بالحس أو برهانا بالعقل[١]. وكذلك أمور السحر لتفسير الوسواس الخناس، والنفاثات فى العقد[٢]. والكوثر فى الجنة لا سبيل إلى معرفته إلا بالسماع[٣]. وكل أمور المعاد تقوم على قياس الغائب على الشاهد. وظيفة المعاد مد آفاق النفس إلى المستقبل وذلك مثل تفسير سورة الفيل[٤]. وكذلك قصة الخلق موضوعها العلم الطبيعى وطبقات الأرض ونشأة الكون وليس النص[٥].

بل إن الإيمان بالغيب يصبح أحد موجهات التفسير ومقاصده، والإيمان بمقاصد الشريعة أولى. الإيمان بالغيب

---

(١) دراسات ص٣٤-٣٨، أحاديث ص٣١٩-٣٢٠، أبجدية الحوار ص١١٩-١٢٧.

(٢) دراسات ص٤٦-٤٧، أحاديث ص٢٩٧-٣٢٠.

(٣) دراسات ص ٩٠-٩٦، مفهوم المعاد، أحاديث ص٧٧-٨٠.

(٤) دراسات ص١٠٧-١١٢، أحاديث ص١٤٦-١٥٠/٢٤٨-٤٥٣/٢٧٠-٢٧٥.

(٥) الخلق، أحاديث ص١٢١-١٢٤.

ليس إيمانا بشيء بل هو مد آفاق فى الشعور الإنسانى للبحث عن المجهول وعدم التوقف على المعلوم والوقوع فى القطعية بالانتهاء إلى الحقيقة دون التجاوز المستمر[١]. والصــلاة لا تهدف إلى الإيمان بالغيب بل إلى الحفاظ على الوقــت وأداء كل فعل فى وقته، وتربية الجسد بالحركات الجسدية والروح بالتأمل الباطنى، وتقوية روح الجماعــة، وعــرض أمــوال المسلمين فى خطب الجمعة والعيدين[٢].

٧- مازال يغلب على فكر الإمــام بعــض الجوانــب الإلهية. صحيح أن الإلهيات تنعكس فى الإنسانيات، ولكنهــا أحيانا تبدو مستقلة، عالما بذاته، حقائقه فى ذاتهــا وليســت صورا تعكس واقعا إنسانيا، وتجارب بشرية معاشة، فرديــة واجتماعية. يبدو فكر الإمام أقرب إلى علم أصول الدين منه إلى علم أصول الفقه، ومن العقيدة أكثر منه إلــى الشــريعة. والقدسية لا تأتى من المكان ولا من الزمان. إنما هما حاملان للوحى وميدانان لتحققه. كل الأماكن متساوية فى القيمــة أى فى القدسية لا فرق بين المسجد وخارجه فقد جعلــت الأرض

---

(١) السابق ص٣٦-٤٢.

(٢) "الصلاة"، السابق ص٤٣-٥٠.

كلها مسجدا. ولا فرق بين شهر وشهر أو عام وعـــام فكـــل الأزمنة أوقات للفعل(١). فمكة والمدينة مكانان للبعثة ولـــيس لهما قدسية خاصة. والشعر هـــو الجـــامع بـــين الألوهيـــة والأرض.

٨- ويمكن تجاوز الطائفية من أجـــل وحـــدة الرؤيـــة للأمة. فلا توجد عقائد للتشيع وأخرى لأهل السنة. فالاجتهاد ليس مقصورا على التشيع بل عرف عنهم عصـــمة الإمـــام وقول الإمام المعصوم مصـــدرا مـــن مصـــادر التشـــريع. والمرجعيات قد تتحول إلى طبقات علمية متتالية يقلد بعضها بعضا. والحج ليس خاصا بالشيعة ولا مكة والكعبة. ويمكـــن تصحيح مواقف المستشرقين فى دراساتهم عن الشيعة وليس شبهاتهم كلها حول الإسلام(٢).

٩- وربط التفسير بالعلم يبدو فى الظاهر أنـــه يجعـــل التفسير عصرياً، فهم الآيات طبقاً لآخـــر مكتشـــفات العلـــم الحديث. وفى الحقيقة أنه يربط الحقائق الأبدية بالتغيرات فى فهم الطبيعة. حقائق العصر ثابتة فى حين أن حقـــائق العلـــم

---

(١) دراسات ص٦٤، أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٣٠-٣٥.

(٢) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٢٠-٤١، مع المستشـــرق هنـــرى كوربان، السابق ص٨٣-١١٠.

متغيرة. فكيف يتم تفسير الثابت بالمتحول؟ لا يهم الـــدين إن كان يتنافى مع العلم الحديث أم لا. فالعلم متغير والدين ثابت. إن كل الأدبيات التى تسمى التفسير العلمى للقرآن تبدو فـــى الظاهر تحديثاً ولكنها فى الحقيقة تأخير لأنهـــا أولاً تـــوحى للمسلمين بأن القرآن حوى كل العلم ومن ثم فلا داعى للتعلم مادام القرآن قد قدم العلم قبل جهود العلماء المحدثين. وتعنى ثانياً أن الغرب هو مكتشف الحقائق وأن مهمة المسلمين فقط تبرير العلم الغربى بالآيات القرآنيـــة والأحاديـــث النبويـــة. الغرب يبدع العلم، وعلماء الغرب يجتهدون فـــى اكتشـــاف قوانين الطبيعة ونحن ننقل العلم الغربى دون جهد. يقتصـــرنا عملنا على التوفيق. وننال الحسنيين، ونسجل هدفين: الـــدنيا والآخرة، العلم من الغرب، والإيمان من لدنا. فى حـــين أن الغرب كسب جولة واحدة، العلم والدنيا ولكنه أضاع الشـــق الثانى، الإيمان. فنحن أفضل من الغرب جمعنا الدين والدنيا، والغرب عكف على الدنيا وحدها وترك الدين. وكانت النتيجة أنه خسر الدين والدنيا معاً.

العلم موضوع محايدا لا يدعو إلى الإيمـــان ولا ينفّـــر منه. والأوكسجين والجبال كلهـــا موضـــوعات علميـــة وإن

استعملها القرآن استعمالاً شعريا لتقريب الإنسان من الطبيعة والطبيعة من الإنسان[1].

الدين والعلم ليسا نسقين معرفيين متمـايزين، الـدين للأخلاق والسيطرة على انفعالات الـنفس والعلـم للمنفعـة والسيطرة على قوانين الطبيعة[2]. قد ينشأ الدين من فـوارق اجتماعية عسيرة فيكـون تعويضـاً عـن أوضـاع القهـر والحرمان. كما ينشأ فى ظروف عجز المعرفة البشرية على السيطرة على قوانين الطبيعة كقـيم اللجـوء إلـى الآلهـة واستدعاء الأرواح. العلم والدين ليسا تـوأمين منـذ خلـق الإنسان بل هما على التبادل يقوم الدين بدور العلم ثم يـرث العلم الدين[3]. ثم يصبح العلم هو الوسيلة لدراسة الدين فـى جوانبه النظرية والتشريعية. لقد تطور الدين نفسه من الـدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، ومن دور الطفولة إلى دور الصبا

---

(١) مثل تفسير ﴿**والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون**﴾. بالأبخرة السـديمية دراسات للحياة ص١٦ و﴿**ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون**﴾، السابق ص١٧. "غنى اليوم أمامنا صرح من العلم..." السـابق ص٩٤، قوة ضغط الجو السابق ص٢٧٥.

(٢) أحاديث ص٢١-٢٢.

(٣) السابق ص١٢٥-١٦٨. "الدين والعلم"، أبجدية الحوار ص١٣٧-١٥٨.

إلى دور الرجولة حتى استقلت الإنسانية وأصبح العقل قادراً على فهم قوانين الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لصالحه. يبدد العلم الأوهام القديمة. ولا يوجد تقسيم عمل بين الدين والعلم وتوزيع الصلاحيات حتى لا يعيش الإنسان فى ازدواجية معرفية، الدين للنفس والعلم للطبيعة. فالعلم قادر على معرفة خبايا النفس وأسرار الطبيعة. الدين طريق سهل ومباشر للعامة كى تعيش حياة فاضلة. أما الخاصة فيحتاجون إلى برهان العلم ﴿**قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى**﴾. يستطيع العلم أيضاً سبر المجهول. فى حين أن العلم هو الانتقال من المجهول إلى المعلوم وإعطاء البرهان عليه. ولا يكفى فيه قياس الغائب على الشاهد كما يفعل الدين فى قياس الشبه. ثنائية العلم والدين تقتضى التوفيق بينهما فى حالة التعارض، توفيق الدين على العلم وإلحاق الثابت بالمتحول فيقضى على الدين ويصبح تابعاً للعلم كما يفعل أنصار الاتجاه العلمى المادى المعاصرين[١]، أو توفيق العلم على الدين، وإلحاق المتحول بالثابت مما يقضى على العلم ويجعل برهانه خارجه فى القطع والإيمان وليس فى البحث

---

(١) مثل يوسف مروة، صادق العظم.

والبرهان كما يفعل أنصار التفسير العلمى للقرآن.

١٠- ويمكن تجاوز تقليد القدماء من المفسرين والفقهاء والأئمة الأطهار إلى تجديد المحدثين[١]. فلا يوجد شىء تم إلا ويمكن أن يتم ما هو أكمل منه. ولا يتحقق شئ إلا ويمكن أن يتحقق أفضل منه. فالسعى نحو مزيد من الكمال سنة كونية. التفسير لا حدود له طالما أن تطور الزمان لا نهاية له. لذلك كان يمكن إعادة بناء التراث كله وليس فقط إعادة تأويل مصدر الأول. فقد تحجر التراث وتكلس وتقدس وفى حاجة أيضاً إلى إعادة بنائه على وجه آخر بحيث يكون دافعاً على التقدم وليس معوقاً للتخلف. صحيح أن التفسير يذكر جلال الدين الرومى وابن سينا ولكنه لا يعيد بناء الأنساق الموروثة فى الكلام أو الفلسفة أو التصوف أو الأصول[٢]. صحيح أنه يشار إلى التراث العلمى نظراً لحاجة الأمة إلى العلم ولكن التراث أعم وأشمل؛ يضم

---

(١) يُحال إلى تفسيرات القدماء مثل "تفسير الصافى" للكاشانى، و"الدر المنثور" للسيوطى، و"نور الثقلين". دراسات ص٢٢.

(٢) أحاديث ص١٥٦/٣٠٨.

التراث الكلامى والفلسفى والأصولى والصوفى والأدبى[1].

إن اختفاء الإمام كشخص لا يعنى اختفاءه كفكر. وقد يعود الإمام إن لم يكن بشخصه بل بمنهجه ورؤيته وأثره على أجيال قادمة.

---

(١) يشار إلى اصطفان أول مترجم فى الكيمياء، وابن ماسرجيس، وتيوفيل بن توما الرهاوى، وجورجيس بن بختيشوع، وابنه بختيشوع، وعيسى بن شاهلافا وجبريل بن بختيشوع وابن المقفع، وعمر بن المنجم وابن محمد وأبو يحيى البطريق، ص٥٧-٧٤، أبجدية الحوار، الإسلام وثقافة القرن العشرين.

من العرفان إلى الثورة
دراسة مقارنة بين صدر المتألهين والإمام الخمينى

١- الموضوع والمنهج.

فى العالم السنى هناك حكم شائع أن الفلسفة انتهت بعد ابن رشد (٥٩٥هـ) فى الأندلس. فقد كانت ضربة الغزالى للعلوم العقلية فى الشرق قوية للغاية. وكانت سيطرة الموحدين وأهل الظاهر فى المغرب شبه كاملة. لذلك لم تستطع محاولة ابن رشد الإصلاحية فى التحرر من الأشعرية، علم الأموية فى "مناهج الأدلة" أو الدفاع عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" أو فى التوحيد بين النظر والشرع، وجعل النظر واجباً بالشرع، والتمييز بين القول الخطابى والجدلى والبرهانى فى "فصل المقال"، وإحياء روح المالكية والفقه الطبيعى الفطرى فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وإثبات قوانين الطبيعة فى "الكليات" فى الطب، ونقد وحدانية التسلط فى "الضرورى" فى السياسة، تلخيصاً لجمهورية أفلاطون، وإحياء العقلانية الطبيعية ضد الإشراقية السينوية فى شروحه وتلاخيصه وجوامعه على أرسطو،

وإبراز مناهج الاستدلال لب علم أصول الفقه فى "الضرورى" فى علم الأصول اختصاراً للمستصفى لأبى حامد[1].

وكان ابن باجه أيضاً (٥٣٣هـ) قد حاول من قبل إنقاذ الأندلس فى "تدبير المتوحد"، وبلورة الوعى الفردى اعتماداً على منطق الفارابى، ولكنه مات مسموماً. ثم حاول ابن طفيل (٥٨١هـ) أيضاً توجيه العقل نحو الطبيعة، وهما دعامتا الوحى فى "حى بن يقظان"، ولكن ذلك لم يمنع من نهاية الإبداع، وبداية عصر الشروح والملخصات على الداخل وليس على الخارج كالجمل يجتر نفسه، يأكل طعامه السابق ويختزنه ويعيد مضغه إذا ما أعوزه الطعام الجديد،

(*) المؤتمر الدولى الثانى لمللا صدرا، جزيرة كيش، إيران ١٥-١٧ مارس ٢٠٠١.

(١) أحيا السلطان محمد الفاتح العثمانى النقاش من جديد بطلبه من العلامة خوجه زاده أوحد علماء الروم فى عصره (٨٥٣هـ) كتابة تهافت ثالث للتحكيم بين التهافتين السابقين. وشهد له بالتبريز العلامة الدوانى وسائر معاصريه. انظر النصوص الثلاثة، طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة (د.ت).

وعاش فى فقر الصحراء وجدبها[1].

ويسود حكم آخر فى العالم الشيعى أن الفلسفة إذا كانت قد توقفت عند ابن رشد فى القرن السادس الهجرى فإنها استمرت فى العالم الشيعى عند شرف الدين الطوسى فى نفس القرن، ونصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ) وغيرهما من أعلام الفكر الفلسفى الذى حمل الإشراق والعلم الرياضى فى آن واحد. وقد بلغ الذروة منذ صدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ). بل استمر بعده عند علماء الشيعة وحكمائهم حتى الإمام الخمينى الذى يعتبر تلميذ صدر المتألهين. وكما أن لملا صدرا أساتذة مثل ميرداماد فإن له تلاميذ مثل الإمام الخمينى.

والسؤال هو: ما الصلة بين العرفان عند صدر المتألهين والثورة الإسلامية عند الإمام الخمينى؟ ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية وتجرد النفس الناطقة من ناحية ومتطلبات الثورة من علم سياسى وتحليل للواقع الاجتماعى

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد، تحقيق د. معن زيادة، دار الفكر الإسلامى، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

ابن طفيل: حى بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦.

من ناحية أخرى؟ ما الصلة بين "الحكمة المتعالية" و"دروس فى الجهاد والرفض"، "شواهد الربوبية" و"الحكومة الإسلامية"، بين "تحرير الوسيلة" و"جهاد النفس"؟ كيف تحول الداخل إلى الخارج، والمتعالى إلى المتدانى، والمجرد إلى العينى، والميتافيزيقى إلى التاريخى، والنظرى إلى العملى، والفلسفى إلى السياسى، والنخبوى إلى الجماهيرى، والفردى إلى الاجتماعى، والحوزة العلمية إلى الشارع، والعقلى إلى الإرادى، والتصورى إلى الحركى. وباختصار العرفان إلى الثورة؟ وهى تساؤلات تدل على مسار إيجابى وطبيعى وتاريخى من عصر الاستقلال إلى عصر الاحتلال، ومن حكم الأئمة إلى حكم الملوك.

وهناك تساؤلات أخرى توحى بمسار سلبى على مستوى الخطاب الدينى السياسى؟ كيف أمكن التحول من القول البرهانى عند صدر المتألهين إلى القول الخطابى عند الإمام الخمينى؟ هل يربط القول الجدلى بينهما، دفع الشكوك والاعتراضات والشبهات عند الأول من حكيم الإشراق السهروردى، وفيلسوف الإشراق والرازى وشيخ الإشراق ابن سينا، وحجة الإسلام الغزالى، وابن كمونة، والعلامة

الدوانى، والطوسى من الموروث، وأرسطو وأفلاطون من الوافد والمشائين والمتكلمين والصوفية، والحكماء المتقدمين والمتأخرين. والجدل مع الخصوم عند الثانى فى الخارج، الاستعمار والصهيونية وفى الداخل العلمانيين والماركسيين والرجعيين والرأسماليين والملوك وفقهاء السلطان. فهل هذا هو الثمن الذى يجب أن يدفعه التحول من النخبة إلى الجماهير، ومن العقل إلى الثورة، ومن النظر إلى العمل، ومن الصورى إلى التاريخى، ومن العرفان إلى الثورة؟

قد تكون هناك مرحلة متوسطة ناقصة بين "الحكمة المتعالية" و"ولاية الفقيه"، هى الأيديولوجية الثورية، مسار تحول العرفان إلى ثورة، تقديم العقل للثورة أسسها النظرية. هناك حلقة ناقصة بين صدر المتألهين والإمام الخمينى، هو الفكر الإسلامى الثورى والذى مازال ناقصاً حتى الآن فى شكل كامل باستثناء اجتهادات جذرية من أئمة الثورة الإسلامية مثل الطالقانى وشريعة مدارى وغيرهم داخل إيران مثل على شريعتى، وربما قبله نواب صوفى وجماعة فدائى إسلام، وربما "مجاهدى خلق" بالرغم من أخطائهم فى التحليل السياسى والخروج على الثورة والارتماء فى أحضان

أعدائها، وحركة تحرير إيران وآراء بازركان، وربما بعض العلمانيين الذين قطعوا جسورهم مع الثورة لخلافهم النظرى مع ولاية الفقيه مثل بنى صدر، وعبد الكريم سروج.

وربما كان ذلك أوضح عند أئمة الشيعة فى لبنان نظراً لنضالهم فى الجنوب مثل الإمام موسى الصدر، والعلامة محمد شمس الدين، وقد بلغ الذروة فى أعمال واجتهادات آية الله محمد حسين فضل الله. ولو كان الإمام الشهيد محمد باقر الصدر قد عاش لكان تحول من "اقتصادنا" و"فلسفتنا" إلى "ثورتنا"، ومن "الأسس المنطقية للاستقراء" إلى "الأسس الأيديولوجية للثورة"، ومن "تجديد علم الأصول" إلى "ثورة الفكر الشيعى"(١).

ويمكن تناول الموضوع بطريقتين: الأولى قراءة صدر الدين الشيرازى قراءة نظرية خالصة وتحويلها إلى

---

(١) يعتبر مشروع "التراث والتجديد" محاولة لسد هذا الفراغ فى الأيديولوجية الثورية خاصة فى الجبهة الأولى، إعادة بناء التراث القديم مثل علم الكلام فى "من العقيدة إلى الثورة"، وعلوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع"، وعلم أصول الفقه فى "فى النص إلى الواقع"، وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى البقاء"، والعلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه فى "من النقل إلى العقل".

أيديولوجية ثورية وثورة إسلامية انتقالاً من الصوري إلى التاريخي لعلها تستطيع أن تلتقي مع الإمام الخميني في الظاهر أو في الباطن وإذا صح أن الإمام الخميني تلميذ صدر المتألهين، وأن ثورة الأول نابعة من عرفان الثاني، وأن إسقاط الشاه تطبيق عملي للحكمة المتعالية، وأن حكم الشعب واستقلاله وتعدديته الفكرية وحواره الخصب بين المدرستين التاريخيتين، المحافظة والإصلاحية هو تحقيق عيني في العالم لشواهد الربوبية.

والثانية قراءة الإمام الخميني، وتحويل الفقه السياسي العملي إلى أسس نظرية تقترب من الفلسفة النظرية لصدر المتألهين، ولعل هناك روابط خفية بين الاثنين. ربما هناك أسس نظرية للثورة الإسلامية، كامنة ومسكوت عنها تقترب من "الحكمة المتعالية" في "الحكومة الإسلامية" أو "ولاية الفقيه" و"شواهد الربوبية"، لا يراها إلا المدققون الفاحصون، المتألهون الثوريون الذين يجمعون بين العقل والثورة[١]. تحاول هذه الطريقة تحويل العمل إلى نظر، والخارج إلى

---

(١) وهذا ما فعله ماركوز في "العقل والثورة". انظر دراستينا: هربرت ماركوز: العقل والثورة، "الفلسفة والثورة"، قضايا معاصرة جـ٢ في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧، ص٤٦٦-٥٢٥.

الداخل، والثورة إلى أيديولوجية، والمادية إلى نظرية.

فإن لم يحدث إلتقاء بين العرفان والثورة فى منتصف الطريق فى الأيديولوجية الثورية فإنه يمكن القيام بذلك بطريقتين أيضاً. الأولى تأويل "الحكمة المتعالية" بحيث يظهر الكامن الثورى فيها، والتعبير عن الباطن الثورى الكامن وراء الظاهر الميتافيزيقى. وهى قراءة ثورية تأويلية لنصوص ظاهرية مجردة. وإن لم تكن هذه القراءة الثورية هى نقطة الالتقاء غير المرئية بين صدر الدين الشيرازى والإمام الخمينى فهى افتراض قراءة، وسد الحلقة الفارغة لو صح افتراض أن الإمام الخمينى، قائد الثورة الإسلامية فى إيران وليس صاحب المزاج العرفانى الشخصى، تلميذ صدر المتألهين، وأن الثورة بنت العرفان.

والثانية قراءة الإمام الخمينى قراءة نظرية بحثاً عن الأسس النظرية والتصورات للعالم وراء الثورة الإسلامية والممارسات العملية كاجتهاد خالص إن لم تكن موجودة بالفعل كنقطة لقاء تاريخى فكرى بينهما أو على الأقل تملأ الفراغ التاريخى النظرى بين صدر المتألهين وروح الله على نفس الافتراض وهو أن الإمام الخمينى تلميذ صدر المتألهين،

وأن العرفان هو نظرية الثورة.

والمنهج المتبع هو منهج القراءة والتأويل. ويتكون من عدة خطوات:

أ- تحويل النص المقروء إلى تجربة فكرية حية وراءه سابقة على التعبير والصياغة ووضعها فى عصرها الذى نشأت فيه، وإعادتها إلى موقفها الحياتى الذى نشأت منه، وتعبر عن إحدى القوى الاجتماعية فيه، الشعبية والتسلطية[١].

ب- المشاركة فى هذه التجربة الحياتية عن طريق استدعاء الذاكرة الجمعية، وإعادة كتابة النص للتعبير عن قوة اجتماعية أخرى من أجل فك الانسداد التاريخى، والتعبير عن القوة الاجتماعية الشعبية وحتى يتفكك النص القديم ويقضى على تكلسه بعد أن أصبح مصدر معرفة وسلطة. ويتحول النص الجديد إلى دافع على التقدم.

جـ- إعادة توظيف فك النص السلطوى القديم وإعادة كتابة النص الشعبى القديم فى ظروف حاضرة مشابهة

---

(١) وهذه التجربة السابقة على العمل المنطقى يسميها هوسرل Vorverstandniss. وقد طبق ذلك بولتمان فى "المسيحية البدائية".

وموقف حياتى حاضر حتى تنتزع الجذور التاريخية التى مازالت تفرز نصوصاً سلطوية مشابهة، وإعادة كتابة النصوص الشعبية القديمة حتى يفك حصارها التاريخى، وإرجاعها من هامش الذاكرة الجماعية إلى بؤرتها، ومن سكونها فى اللاوعى التاريخى إلى حركتها فى الوعى التاريخى.

وبطبيعة الحال يتم تحليل الغالب من النصوص باعتباره عينة ممثلة خاصة. فلم تصدر بعد الطبعات الكاملة المعتمدة لصدر المتألهين أو ترجمة كاملة لأعمال الإمام الخمينى. وإذا كانت أعمال صدر المتألهين فى معظمها بالعربية فإن كثيراً من أعمال الخمينى مازالت بالفارسية[1].

والتقليد ليس أصلاً من أصول الدين، ولا مصدراً من المصادر الشرعية. التقليد اعتقاد جازم بلا برهان. هو إيقاف لإبداع الأمة فى فترة زمنية معينة، فترة القدماء، وإيقاف التاريخ، وإعلان نهايته عند السلف أو الأئمة المعصومين. والاجتهاد مصدر التشريع، يأخذ صوراً متعددة، القياس عند

---

(١) اعتمدنا أساساً على "الحكمة المتعالية" الطبعة الثالثة (٩ أجزاء) دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٩٨١.

أهل السنة، ودليل العقل والاستصحاب عند الشيعة عامة، والإمام محمد باقر الصدر خاصة[1]. وقد انقضى ما يزيد على ثلاثة قرون ونصف على صدر المتألهين. وانقضى حوالى عقد من الزمان على الإمام الخمينى. ونشأت حركات إصلاحية جديدة بعد صدر المتألهين، ونشب صراع حاد بين المحافظين والإصلاحيين بعد الإمام الخمينى. وبالتالى تكون مهمة أحفاد الصدر والإمام تطوير الفكر الفلسفى من أجل المحافظة على الثورة.

٢- من الصورى إلى التاريخى.

استعمل صدر المتألهين القول البرهانى والتحليل الصورى المجرد الخالص موضوعه لا فى مكان، فى عالم الفكر الخالص، فى "الحكمة المتعالية"، "وشواهد الربوبية"، "والرسائل الإلهية". يغيب الجانب السياسى الاجتماعى لصالح

---

(١) انظر دراستنا: تجديد علم الأصول عند الإمام محمد باقر الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، العددان ١٢/١١ ١٤٢١-٢٠٠٠ ص١١٥-١٣٤. وأيضاً المنهاج السنة الخامسة ١٤٢١-٢٠٠٠ بيروت ص١٥١-١٧٤. وأيضاً "من السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ"، بحث مقدم لمؤتمر محمد باقر الصدر، قم، فبراير ٢٠٠١.

الجانب الميتافيزيقى الإشــراقى، وكمــا هــو الحــال عنــد السهروردى حكيم الإشراق، والرازى صــاحب "المباحــث المشرقية"، فى حين أن حكماء الإشراق مثل الفارابى وابــن سينا قد جمعا بينهما.

تدور "الحكمة المتعالية" على "الأسفار الأربعة". الأول من الخلق إلى الحق. ويضم المبادئ العامــة فــى الوجــود والماهية، والوحدة والكثرة والعلة والمعلول، والقوة والفعــل، والحركة والسكون، والقدم والحــدوث، والتقــدم والتــأخر، والعقل والمعقول. وهى المبادئ التى يتم بها السفر من الخلق إلى الحق كما هو الحال فى الأدلة الطبيعية عند المتكلمــين. وهو يعادل المنطق عند الحكماء[١]. والبعض الآخر فى حاجة إلى تأويل قصدى مثل الوجود وأقسامه، والوجــود والعــدم، وتحقيق الجعل، والماهية ولواحقها.

والثانى من الحق إلى الحق، وهــو العلــم الطبيعــى، مبحث الجوهر والأعراض. ومع أنه أقرب إلى الخلق إلا أنه صورة الحق فى الخلق، الحق عندما يرى نفسه منعكساً فــى الخلق. فهو من الحق إلى الحق كنوع من النرجسية عنــدما

---

(١) أخذنا فقط "الحكمة المتعالية" كنموذج لفكر صدر المتألهين.

يرى الله صورة ذاته فى الخلق. وهو ما يعـادل الطبيعيـات عند المتكلمين والحكماء. يتكون من أربعـة فنـون وسـتة مطالب. تدور حول المقولات العشر من الطبيعيات والإلهيات باعتبارها علماً واحداً.

والثالث من الحق إلى الخلق، وهو العلم الإلهـى. الله يكشف عن ذاته فى الخلق، صفاته مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة التى تتضمن الخير والشـر والعناية. وهو ما يعادل نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو أصلى العدل والتوحيد عند المعتزلة، والإلهيات عند الحكماء. الحق يهوى الخلق وينزل إليه ويتعـين فيـه. ويتكون من عشرة مواقف، كل خمسة منها فى فن.

والرابع من الخلق إلى الخلق، وهى النفس، أحكامهـا وماهياتها وقواها وإدراكاتها وتجردها وأحوالهـا وملكاتهـا ومعادها الروحانى والجسمانى. فالنفس تحيل إلى عالم البشر، وتتحقق فى محور أفقى عن طريق الجسم. وهو مـا يعـادل الوعد والوعيد عند المعتزلة والمعاد عند الأشاعرة، والـنفس

ونظرية الاتصال بين الطبيعيات والإلهيات عند الحكمـــاء[١].
مساره من الإنسان إلى الإنسان، التحقــق الــذاتى العينـــى، ويتكون من أحد عشر باباً. وهى قسمة رباعية للحكمة مثـــل إخوان الصفا: الرياضى (المنطق) والطبيعيات، والنفســـانيات العقليات، والرابع "العلوم الإلهية الناموسية والشرعية". وهو ما يعادل النفس عند صدر المتألهين، متجاوز القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة عند ابن سينا، المنطقية والطبيعية والإلهية[٢].

وهى أسفار سلوكية عملية تجمع بين النظر والعمل مما يسهل تحويلها إلى أيديولوجية سياسية، ولفـــظ "ســـفر" لفـــظ متشابه الذى يعنى فى نفس الوقت "كتاب" و"مسار" أو "رحلة" أو طريق وكما هو الحال فى الطريق الصوفى وقسمته إلـــى مقامات. ويمكن إيجاد دلالات حركية تاريخية لألفاظ صـــدر الدين مثل المرحلة. إذ يتكون من السفر الأول من الخلق إلى الحق من عشر مراحـــل، والمســـلك والمـــنهج والمواقـــف والطرف. وهناك ألفاظ أخرى أقل دلالة مثل الباب والفصـــل

---

(١) السفر الأول أكبر الأسفار من حيث الحجم جــ١/٢/٣ (١٣٦١ص) ثـــم الرابع جــ٨/٩ (٧٨٣ص) ثم الثالث جــــ٦/٧ (٧٥٨ص) ثـــم الثـــانى جــ٤/٥ (٦٣٥ص).

(٢) الأسفار الأربعة جــ١/٢٠.

والمبحث والفن. والمراحل فى مجموعها عشر مثل العقول العشرة والأفلاك العشرة فى حين أن جدل التاريخ له إيقاع ثلاثى[1].

السفر الأول من الخلق إلى الحق، طريق صاعد، يبعد عن العالم ولا يقترب منه، يخرج منه ولا يدخل فيه. هو طريق التأويل لا التنزيل، طريق الصعود لا الهبوط. وفى الحديث القدسى أن الله ينزل إلى السماء السابعة. ينزل الوحى ويهبط جبريل ويبلغ النبى ليبلغه للناس. وهو أكبر الأسفار وأهمها.

موضوعه النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية دون تخصيص بالمجتمع والناس. والوجود اسم مشترك يطلق على الله والعالم والإنسان. وهو اشتراك معنوى، يقال بالتشكيك أى بالمجاز والحقيقة. والسؤال هو: أيهما الحقيقة وأيهما المجاز، الوجود الإلهى أو الوجود الانسانى والطبيعى؟ الوجود موضوع للعلم الإلهى لأن الله واجب الوجود. والوجود الإلهى هو الوجود بحق قبل أن يتخصص فى

---

(١) يتكون السفر الأول من مراحل عشر، والثانى من فنون عشرة، والثالث من مواقف عشرة، والرابع من أبواب أحد عشرة.

الأفراد، ويفرد فى الإنسان من خلال حريته. "أنا حر إذن أنا موجود" و"أنا مسئول إذن أنا عاقل". الوجود هويات بسيطة. أنا موجود، والله موجود، والعالم موجــود حقــائق بديهيــة. والوجود موجود ولا سبب له.هو موجود أصيل أول. وتعنى أصالة الوجود أن الوجود غير مشتق، موجود بديهى جذرى. لذلك كان أول وصف للذات عند المتكلمين بعد الأدلة علــى وجود الله والتأمل فى الطبيعة، دليل الجــوهر والأعــراض، ودليل الجزء الذى لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليــل الممكن والواجب عند الأشاعرة بالرغم من نقد ابن رشد لها، وتقديم دليلين بديلين، دليل العناية ودليل الاختراع. الوجــود أول أوصاف الذات قبل القدم أى ما لا أول له، والبقاء أى ما لا آخر له، والمخالفة للحوادث أى ما لا شبيه لــه، والقيــام بالنفس أى ما لا مكان أو محل له، وواحد أى نفــى الضــد والشريك والمثيل له[١]. والحقيقة أن الوجــود هــو وجــود الإنسان فى العالم. الوجود بمفرده عالم للإنسان ومحيط لــه. الوجود وعى الإنسان به وليس وجوداً مستقلاً عنه، وجــود

(١) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيــد، مــدبولى، القــاهرة ١٩٨٨، ص٧٦-٣٣٨.

الإنسان فى العالم ووجود العالم فى الإنسان فى لحظة الوعى به[1].

والوجود ليس رابطة بين المحمول والموضـــوع فـــى القضية الحملية بل هو متضمن فى الموضوع، ومتحقق فـــى المحمول بفعل الذهن ونشاط الحكم. والعدم أيضاً ليس رابطة لأنه وجود سلبى. الوجود نور يتجلى للنفس وينكشـــف لـــه، إنارة للوجود[2]. وهو أكبر المراحل العشـــر[3]. وهـــو مـــا لاحظه الفارابى من قبل فى مقارنته فعل الكينونة فى اللغـــة العربية واللغة اليونانية[4].

---

(١) وهذا ما سماه هوسرل نشأة العالم Ursprung der Welt. وقـــد أصـــبح الوجود فى العالم أحد المقولات الرئيسية فى الوجودية خاصة عند هيدجر وميرلو بونتى وياسبرز.

(٢) الحكمة المتعالية جـــ١ السفر الأول، المرحلة الأولـــى، المـــنهج الأول ص ٢٣-٨٣ وإنارة الوجود مصطلح هيدجر.

(٣) أكبر المراحل كما الأولى (٣٠٤ ص)، ثم العاشرة (٢٤١)، ثم السادســـة (٢٦٩)، ثم السابعة (١٨٣)، ثم الرابعة (٨٠)، ثم الثانية (٦٧)، ثم الثامنة (٦٠)، ثم الثالثة (٥٢)، ثم الخامسة (٤٤)، ثم التاسعة (٣٤).

(٤) وقد جعل ذلك عثمان أمين أحد مظاهر الجوانية. انظر "الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة"، دار القلم بيروت ١٩٦٤ ص ٢٦٧-٢٧٤ وأيضـــاً "فلسفة اللغة العربية"، المكتبة الثقافية، مكتبـــة مصر، القاهرة ١٩٦٥.

ومقولات الوجود ثلاث: الواجب والممكن والممتنع، طرفان هما الوجوب والامتناع، ووسط هو الإمكان، كل منها ضرورى ذاتى، يتحقق أو لا يتحقق من داخله وليس بعوامل خارجية. وهى مراحل ثلاث من عملية واحدة. فالوجود مشروع يتحقق. الممكن واجب بالقوة، والواجب ممكن بالفعل. والإثبات والنفى مرحلتان فى عملية الإيجاد. كل نفى إثبات، وكل إثبات نفى(١). الوجود وجود نفسى، تجربة شعورية. يمتنع الترجيح فيه بلا مرجح. كما يمتنع القول بالاتفاق لوضوح العلة الفاعلة والقصد والغاية.هى عملية شعورية سماها صدر المتألهين "شعور الموجودات بمبدعها". إذ ينطلق الوجود كعملية إيجاد من الشعور تجاوزاً لثنائية المبدِع والمبدَع فى تجربة الإبداع. الوجود والإمكان ثلاث مراحل لعملية الإيجاد، تحقيق الوجود كمشروع ممكن(٢).

ومن الطبيعى أن يكون الواجب واحداً لأنه المثال،

---

(١) وهذا هو معنى Aufhebung عند هيجل.

(٢) وهو ما قصده سارتر بجعله الوجود مشروع Project وياسبرز أيضاً Entwurf.

مثال المثل من أجل وحدة الهدف والقصد والغايــة. وإذا لــم يجب الشيء لم يوجد. فالوجوب علة الوجود.لذلك كــان الله واجب الوجود. واجب الوجود ذات تتحقق (كل يوم هو فــى شأن) عن طريق تحقق كلمته فى التاريخ، وتحقق النبوة فــى المجتمع.واجب الوجود إمكانية قبل أن تتحقق. ويتعين الحــق فى الخلق بهذا التحقق عن طريق فعل الأفراد والجماعــات. الوجود ليس من المعقولات الأولــى أو الثانية بــل إمكانيــة تحقق. هو خير محض لا مثيل له ولا ضد له لأنــه تحقــق بالفيض الذاتى. والشر قصور، فيض ســلبى، تحــول مــن الوجود إلى العدم، رجوع إلى الوراء. هو خير لا شر فيه.

والإمكان حرية، يتضمن أكثر من إمكانية، إمكان ذاتى وإمكان استعدادى، إمكان فطــرى وآخــر مكتســب. وهــو مرهون بالقدرة. وتحقق الإمكان فى الزمان أى فى التــاريخ وليس تحققاً صورياً. وإمكان الاشــرف اقتضــاء ومطلــب، باعث ودافع ونزوع[١]. والإمكان ليس عدماً بل هو وجــوب بالقوة. والإمكان والقوة من الأسباب الذاتية للوجــود. فمــن الإمكان يبدأ الصدور. والممكنات مرايا ومجالى للحق.

---

(١) كما هو عند كانط وفشته. المطلب أو الاقتضاء Exigence .

ولا يوجد ممتنع مطلق كما يوجد وجود مطلق. فالامتناع سلب وغياب، والوجود أساسه. الممتنع قائم على إمكانية الوجود، وليس الوجود قائماً على إمكانية الامتناع. ليس الامتناع تناقضاً منطقياً، استحالة اجتماع النقيضين معاً أو رفعهما معاً مقابل امتناع قيمى وأخلاقى وسياسى مثل امتناع إزهاق الروح والظلم والجور والتسلط والطغيان والاستغلال والاحتكار. وامتناع الوجود بالذات أن يكون وجوداً بالغير، لامتناع الاغتراب، اغتراب الأنا فى الآخر، وبالتالى امتناع التبعية، ووجوب الاستقلال، أن تكون الذات نفسها وليس غيرها. الوجود بالذات وجود ذاتى فردى لا يقاس عليه وجود ذاتى آخر.

وقد تصور صدر الدين الشيرازى أنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن الوجود مساوق للشيئية، والصيرورة وسط بينهما[١]. الوجود يتضمن العدم. والعدم وجود سلبى. ولا وجود للعدم المطلق لأن الوجود هو الأساس[٢]. هو مفهوم واحد مجدب لأنه لا يفيض فى حين أن الوجود حرية،

---

(١) وهذا ما لاحظه هيجل فى "علم المنطق".

(٢) وهذا عكس جان بول سارتر الذى جعل العدم أساس الوجود فى "الوجود والعدم".

متعدد الاتجاهات فى الفيض نحو القصد والغاية. والمعدوم لا يعاد لأنه يتناقص أمام الوجود. الوجود تقدم مستمر يطوى العدم فيه. ولما كان الحكم السلبى يتضمن وجود طرفين كان الوجود متقدماً على العدم. ولا يتصف الواجب بعدم خاص ولا الممكن وبالأولى ولا الممتنع. الإمكان مثل الصيرورة الواسطة بين الوجود والعدم أى بين الوجوب والامتناع. لا يتوقف على العدم بل يطويه(١).

والعدم ليس شرطاً فى تقدم الفعل لأنه وجود سلبى يتحول إلى إيجاب عن طريق الفعل. والملكة والعدم ضدان لأن الملكة تحقق، والعدم سلب.

والوجود الذهنى يدل على أن الوجود مثل قبل أن يتحول إلى واقع فى العالم. فالوجود "مجعول" وعلى مراتب. والمراتب مراحل أفقية وليست رأسية. والنفس قادرة على الإنشاء أى على الإيجاد. وبالتالى تتأصل التجربة الفلسفية فى التجربة الصوفية عند ابن عربى. والوجود الذهنى لا يحتاج إلى إثبات بأدلة عقلية. هو كل ما يختمر فى الذهن، وما يشعر به الإنسان. هو استشعار الطبائع بأفاعيلها وغاياتها كما

---

(١) هذه هى المرحلة الثانية جـ١/ ٣٢٧-٣٩٤.

يقول المحقق الطوسى. ومن ثم لا وجـه لإشـكالات علـى الوجود الذهنى لأنه ليس موضوعاً للعقل بل هو إدراك النفس للصور الحسية والخيالية بالإنشاء والصور العقلية بمشاهدتها عن بعد. وهى ليست موجودة فى القوى الماديـة، ولا هـى موجودة فى عالم وراء النفس والمادة كما هو الحـال عنـد الاشراقيين. والصفات ما لها وجود عينى، وما لهـا وجـود ذهنى. والتحقق تحول الذهنى إلى عينى، والعينى إلى ذهنى. تحول المثال إلى واقع، والواقع إلى مثال. ولا يوجد وجـود آخر وراء العينى والذهنى إلا كافتراض جامع بينهمـا فـى الوجود كإمكانية[١].

وما يسميه صدر المتألهين "الجعل" هـو الإيجـاد[٢]. فالوجود إيجاد وفعل وإبداع. وهو بسيط ومركب. هو إيـراد ذاتيات الشيء ولوازمه. والوجود "مجعول" أى أنه قابل للفعل والانفعال بصرف النظر عن تشخيص العلة فى الوجـود أو الماهية أو الصيرورة. لذلك يشتد الوجود ويضـعف مـا دام

---

(١) الحكمة المتعالية جـ١/ ٢٦٣-٣٢٧.

(٢) هذه هى المرحلة الثالثة جـ١/ ٣٩٤-٤٤٦.

الوجود إيجاداً تقع الحركة فيه. الشدة كيف والضعف كم[١].

والماهية أكثر المراحل تجريداً، تعريفها وحالاتها بالقياس إلى عوارضها، وأنها غير ملحوظة، والكلى والجزئى فيها، والمعنى والتشخيص، والتعين، وتقومها بالجنس والفصل، وعلاقة الصورة بالمادة. ومع ذلك يمكن إدراك التحول فيها بحصول الماهية وتقومها بالفعل. مثال ذلك تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية دون ما حاجة بالضرورة إلى إثبات العقل المجرد كجوهر. بل إن أفلاطون وافق أستاذه سقراط كما وافق أرسطو بعد نسبة "أثولوجياً" له. وافق أستاذه أفلاطون بالرغم من إبطال ابن سينا لها فى الشفاء. العالم الأدنى ظل للعالم الأعلى. والعشق فى النفوس يجبلها على اعتبار الأمور الجسمانية المحسوسة مثالات على الأمور الروحانية العقلية. فالماهية تتحقق فى الواقع عن طريق عشق النفس[٢].

والوحدة والكثرة أيضاً من أكثر المراحل تجرداً. الوحدة لا تستلزم المفسدة ولا التضاد والانقسام بل هى

---

(١) وهذه هى تفرقة برجسون بين الكيف والكم، التوتر والامتداد، الزمان والمكان، الحدس والعقل.

(٢) هى المرحلة الرابعة جـ٢/ ٢-٨١.

مساوقة للوجود. وهى ليست مجرد أمر اعتبارى بل هى أمر وجودى. لذلك كان الوجود واحداً وكثيراً فـــى آن واحـــد[1]. ونموذج ذلك الأنا والآخر. فالأنا واحد والآخر كثيـــر مثـــل الرسول والصحابة، والقائد والجماهير.

والعلة والمعلول أقرب إلـــى التـــاريخى منهـــا إلـــى الصورى[2]. فهما أقرب إلى الحركـــة والفاعلية والنشـــاط. وهما من مقولات القدرة والإرادة مثـــل القـــادر والمقـــدور، والإرادة والمراد. والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً كما هو الحال عند الأصوليين، لا فاعل دون مفعول، ولا مفعول دون فاعل. والعلة متقدمة على المعلـــول بالشـــرف ولـــيس بالزمان. ويبطل التسلسل والدور طبقـــاً للتصـــور الـــدائرى الشهير لصالح التصور الطولى الذى يبدأ بعلة أولى مـــع أن التصور الدائرى أقرب إلى العلم، والتصور الطولى أقـــرب إلى الدين. والعلة أقوى من المعلـــول لأن المعلـــول صـــادر عنها. والبسيط علة المركب مع أن البسيط قابل وفاعل، يؤثر ويتأثر فى علاقاته بالناس وليس العلة المطلقة والمؤثر الـــذى

---

(١) هى المرحلة الخامسة جـــ٢/ ٨٢-١٢٦.

(٢) هذه هى المرحلة السادسة جـــ٢/ ١٢٦-٣٩٦.

لا يتأثر. والواحد علة الكثير لأن الكثير يصدر عنه. والجوهر علة الأعراض لأن الأعراض تتقوم به. والتصورات مبادئ لحدوث الأشياء لأسبقية النظر على العمل والعلة على المعلول. العالم معلول والواجب علة، ولا يستغنى المعلول عن العلة. والعلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة. وعلاقة الإنسان بأفعاله مثل علاقة الله بالعالم، يتشابهان فى الكمال والنقص. والفاعل هو الفاعل المريد المختار. وقد تكون العلة شوقاً مثل شوق الهيولى إلى الصورة. ولا يوجد بخت أو اتفاق عرضى أو عبث بل قصد وغاية ضد أنبادقليس. فللأفعال الاختيارية غاياتها. لذلك كانت أفعال الله كلها مصلحة وحكمة، وكذلك غايات كل الكائنات الحية. فالعلة الغائية هى العلة الفاعلة بالحقيقة. إذ تتشبه الأشياء بالمبدأ الأعلى، وهو الغاية القصوى والخير الأقصى.

والقوة والفعل مقولتان صريحتان على الحركة والنشاط وإمكانية تحويلهما إلى فعل وتحقق، طاقة وحركة، كمون وظهور، وسهولة تحويلهما من المستوى الصورى إلى

المستوى التاريخى[١]. والفعل يستلزم القدرة. ويوجد مع الانفعال. والعدم لا يسبق الفعل بل القوة. والقوة ليست عدماً بل إمكانية قبل أن تتحقق بالفعل. والقدرة ليست مجرد مزاج بل إرادة قصدية. ولا يقتضى إثبات الحركة إثبات المحرك الأول. فالحركة والفاعلية والنشاط مقولات إنسانية لا كونية. ولا تقتضى إثبات سبق الفاعل على الفعل، والمحرك على الحركة لأنهما متلاصقان، لا فراغ أو مسافة بينهما. فالعدم الفاصل لا وجود له. وتتقدم القوة على الفعل كإمكانية كما يتقدم الفعل على القوة كبداية. وذلك كله يتحقق فى الزمان على نحو تدريجى مرحلى. يبدأ الزمان ببداية الفعل والحركة. والآن لحظة متميزة فى الخلق والإبداع.

وأحوال الحركة مثل أحوال الصوفية تدل على علامات الطريق المزدوجة مثل الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والأنس، الفقد والوجد، جدل السلب والإيجاب[٢]. والحركة ليست فى المكان بل فى الزمان، ليست فى الخارج بل فى الداخل[٣]. والسكون ليس

(١) هى المرحلة السابعة جـ٣/ ١-١٨٤.

(٢) هى المرحلة الثانية جـ٣/ ١٨٤-٢٤٤.

(٣) وهى تشبه تحليلات برجسون للزمان والحركة.

أمراً عدمياً بل هو غياب الحركة أو الحركة فـــى المكـــان. والحركة سريعة أو بطيئة طبقاً لمنطق الجدل التاريخى. وقد تتضاد الحركات مثل تضاد الحركـــة المســـتديرة والحركـــة المستقيمة فى تصورين متضادين، التصور العلمى والتصور الدينى، الأولى حركة دائمة، والثانية حركة مؤقتة. وللـــنفس حركتان، إرادية اختيارية. وقد تجتمع عدة حركات فى مكان واحد فى صراع بينهما.

والقديم والحادث هما المتقدم والمتأخر فى الفعل وليس فى الكون، يدلان على مراحل التاريخ ومسار المجتمع بـــين قطبى التجاذب فيه[1]. وهى ألفاظ قرآنية ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾. وهو القادر على تحويل محـــاور الثقافـــة الموروثة من البعد الرأسى إلى البعد الأفقى، من العلاقة بين الأعلى والأدنى فى "الحكمة المتعالية" إلى العلاقة بين الأمام والخلف فى الحكمة "المتدانية"[2].

والعقل والمعقول مثل الحـــاس والمحســـوس، الـــذات

---

(١) هذه هى المرحلة التاسعة جـ٣/ ٢٤٤-٢٧٨.

(٢) انظر دراستنا "من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانيـــة"، قـــراءة فـــى صدر الدين الشيرازى، المؤتمر الدولى الأول، طهران ٢٠٠٠.

والموضوع[1]. فالعلم فى النفس وجود ذهنى. والتعقل هو اتحاد العاقل بالمعقول. والعقل الفعال مجرد صورة فنية للعلم الكلى. والمثل الأعلى وحدة العقل والعاقل والمعقول، الذات التى تضم المعرفة وموضوعها، وهو العقل البسيط. والإدراكات الخارجية والداخلية جزء من العقل. ويمكن حدوث تعقلات كثيرة دفعة واحدة مثل الحدس. وفى هذه الحالة يكون العقل قوة قدسية. العقل إمكانية واستعداد، يصير من العقل الهيولانى إلى عقل بالفعل. أما العاقل فهو العاقل بذاته. ليس من شرطه التجريد بل الوعى بالذات. والتعليم ليس تذكراً كما هو الحال عند أفلاطون بل وعياً بالذات. والحواس لا تعى ذاتها إلا بعد حصول الوعى بالذات أى التعقل، ﴿**فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور**﴾. والعقل هو الجانب الناظر فى الوعى الانسانى فى العالم. هو العاقل والعالم معقول، عالم والعالم معلوم[2].

والسفر الثانى من الحق إلى الحق هو العلم الطبيعى، لا فرق بين الحق والخلق، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بين

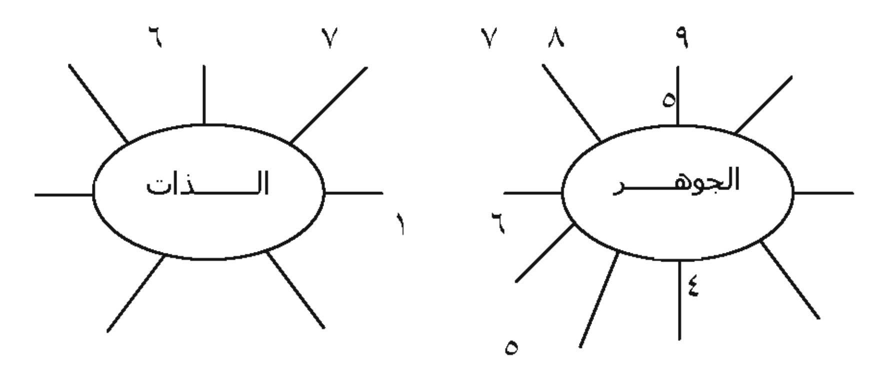
---

(١) هذه هى المرحلة العاشرة جـ٣/ ٢٧٨-٥١٩.

(٢) وهو ما سماه هوسرل Noése، Noéme.

الطبيعة المطبوعة، والطبيعة الطابعة بلغة اسـبينوزا. لـذلك يستمد العالم الطبيعى من العالم الإلهى بعض المبـادئ[1]. فالخلق حق، والحق خلق كما هو الحال عند ابـن عربـى، وذلك فى تعريف الطبيعة ونسبتها إلـى الصـورة والـنفس والمادة والحركة، وأن فعلها خير وصلاح.

ويتركز السفر على مبحث الجوهر والأعراض كما هو الحال فى علم الكلام المتأخر، بدايـة بـالاعراض ونهايـة بالجوهر. وهى نفـس بنيـة الـذات والصـفات، المركـز والأطراف، الواحد والكثيرة، البؤرة والمحيط علـى النحـو الآتى:



والأعراض هى مقولات الكم، والكيـف، والإضـافة،

---

(١) الحكمة المتعالية جـ٥/٢٣٨-٣٥٠.

والموضع، والأين (المكان)، والمتى (الزمان)، وأن ينفعل، والملكية. ويمكن تحويلها من المستوى الصورى إلى المستوى التاريخى لأنها فى الأصل تصور مادى للشىء وصفاته. وهى صورة الإنسان فى الموقف، والذات فى العالم، والنص فى السياق.

ويتصدر الكم والكيف. والكم متصل ومنفصل، لا يقبل الشدة والضعف، لا ضد له بالرغم من معارضته لكم آخر. والمكان ملاء لا خلاء فيه. والزمان وعى ذاتى. والوضع تخيل، والفعل والانفعال تأثر وتأثير. والكيف غير الشكل بل حال الشىء. وهو على أنواع: الكيفيات المحسوسة، الملموسة المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة طبقاً للحواس الخمس وكما هو الحال فى نظرية الوجود فى علم الكلام[1]. وفى المبصرات يتم تحليل النور والضوء والشعاع والبريق. وكلها مظاهر للنفس والإرادة، والألم واللذة، والمزاج، والصحة والمرض. وهناك كيفيات كمية مثل الاستقامة والاستدارة. والشكل لا ضد فيه ولا شدة ولا ضعف.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع: نظرية الوجود ص ٤١١-٦٢٦.

والمضاف ليس موجوداً فى الخـــارج بــل علاقـــة ذهنيـــة. والتضاد نوع من الإضافة[1].

ويأتى الجوهر بعد الأعراض[2]. ويستحيل أن يكــون شيء واحد جوهراً وعرضاً فـــى آن واحد. الجـــوهر هـــو الشيء ويتحدد بالأبعاد الثلاثة . وهـــو متصـــل مـــادى أى هيولى. وتصاحب الهيولى الصورة. وللأجسام طبائع خاصة تحركها وتجعلها مؤثرة، لا تهم أقدمية الصورة على المادة ما داما متلازمين. وتوجد الأجسام على سبيل التجـــدد. فالعـــالم حادث ومتجدد، متغير لا يثبت على حال مما يجعله نموذجـــاً للمجتمع والتاريخ.

والسفر الثالث من الحق إلى الخلق. هو العلم الإلهـــى النازل الذى لا يأتى إلا استقراء من العلم الطبيعى. ويتكـــون من عشرة مواقف مثل الايجى حول نظرية الذات والصـــفات

---

(١) السابق: الكم جــ٤/ ٨-٣٩، المكان جــ٤/ ٣٩-٥٨، الأين جــ٤/ ٢١٥-٢١٩، الزمان جــ٤/ ٢١٩-٢٢٠، الوضع جــ٤/ ٢٢٠-٢٢٣، أن يفعل وأن ينفعل جــ٤/ ٢٢٣-٢٢٨، الكيف جــ٤/ ٥٨-١٨٨، الكيفيات الكمية جــ٤/ ٥٨-٦٢، الاستقامة والاستدارة جـــــ٤/١٦٢-١٨٨، المضـــاف جــ٤/ ١٨٨-٢١٥.

(٢) السابق جــ٤/ ٢٢٨-٢٨٥.

والأفعال، استدراكاً على السفر الأول حول واجب الوجـــود. والأدلة على وجوده صوريه خالصة فـــى حـــين أن واجــب الوجود مطلب واقتضاء، الشعور بالمثل الأعلى والنزوع إلى تحقيقه. وهو واحد لا شريك له، بسيط لا تركيب فيه، كامــل لا نقص يعتريه إلى آخر هذه الصـــفات الإنشـــائية لكامــل الأوصاف[1]. وهو وصف للذات الإلهية على نمــط الـــذات الإنسانية قياساً للغائب على الشاهد. فالأصل الإنسان والفرع اغترابه خارج ذاته.

والصفات على العموم هى عين الـــذات كمـــا تقـــول المعتزلة وفى نفس الوقت زائدة عليها كما تقـــول الأشـــاعرة جمعاً بين الموقفين. فالذات واحدة بمفهومات كثيـــرة[2]. ولا حـــل لها إلا بالعودة إلى الأصل فى الـــذات الإنســـانية فـــى تجربة الحب البشرى أو القصاص. فالعدل يقتضى التوحيـــد بين الذات والصفات، والرحمة تقتضى التمييز بينهما.

والعلم اتحاد المدرِك بالمدرَك لا على طريقة المعتزلة أو الصوفية أو المثل العقلية الأفلاطونيـــة أو اتحـــاد العاقـــل

---

(١) هذا هو الموقف الأول، السابق جـــ٦/ ١١-١١٨.

(٢) الموقف الثانى جـــ٦/ ١١٨-١٣٩.

بالمعقول عند فرفوريوس أو ارتسام صور الأشياء فى الذات الإلهية، والانتهاء إلى إضافة العلم للعالم إضافة اشراقية. فالعلم حال للعالم. وهو علم كلى. ومع العلم تأتى رموزه مثل القضاء والقدر واللوح والقلم والعرش والكرسى، وهى مراتب العلم. العلم صفة للإنسان ثم يُعزى إلى الله قياساً للغائب على الشاهد[1]. وهى صفة يتحلى بها الإنسان ويعشقها الجاهل. وبدلاً من تجسيمها وتأليهها يمكن تحقيقها بالفعل فى الأمة حالياً لمحو الأمية منها.

والقدرة فى الإنسان عين القوة، وفى الله عين الفعلية مما يدل على اشتراك الصفة. وهى قدرة وجوب وليست قدرة اختيار. ومع القدرة تضاف الإرادة التى تعنى عند المتكلمين الخلو عن الهوى والانفعال. والقدرة والإرادة ينبعان من الحكمة. ويمثل صدر الدين أفعاله تعالى بأفعال النفس وقواها. وإذا كانت الإرادة قديمة فيجب الرضا بالقضاء بما فى ذلك المعاصى والشرور[2]. وهو ما يتعارض مع كسب الأفعال عند الأشاعرة وخلقها عند المعتزلة. وهى قيمة للتمثل

(١) الوقف الثالث جـ٦/ ١٣٩-٣٠٧.

(٢) الموقف الرابع جـ٦/ ٣٠٧-٤١٣.

للأمة العاجزة بدلاً من تأليه القدرة. والحياة ليست الحياة الجسمية بل الحياة الشعورية[١]. وهى شرط العلم والقدرة. فلا علم ولا قدرة لميت. وهى قيمة تتمثلها الأمة الميتة الهامدة الراكدة الخاملة، الكم دون الكيف، الجسد دون الروح، الثقل إلى الأرض دون الحركة فى التاريخ[٢].

والكلام ورموزه مثل الكتاب والقلم وانزال الكتب وإرسال الرسل وكيفية نزول الكلام وهبوط الوحى على القلب، والظاهر والباطن، ولغة الرمز والإشارة وألقاب القرآن، كل ذلك أدخل فى علوم القرآن ودلالاته دون التعرض للنسخ والمكى والمدنى. الكلام الرأسى أدخل فى نظرية النبوة. والكلام الأفقى هو موضوع العلوم السياسية. وأهم دلالتين "أسباب النزول" وأولوية السؤال على الجواب، والمكان والموقف، و"الناسخ والمنسوخ" وأولوية الزمان والقدرة والأهلية والتطور والتغير. وهو ما ينقص فى التشريعات المعاصرة بعد أن تحول الكلام إما إلى عقائد مطلقة وليس أيديولوجيات سياسية أو إلى أحكام مطلقة دون

---

(١) الموقف الخامس جـ٦/٤١٣-٤٢١.

(٢) الموقف السادس جـ٦/٤٢١-٤٢٦.

مراعاة مصـــالح العبـــاد، وحرفيـــة ونصـــوص دون روح ومصالـــح، وعلى عكس الحكمة الصينية القديمة "لا أســـمع، لا أبصر، لا أتكلم"(١). والإرادة تتجلى فى موضوعات العناية والرحمة والشر والضر والقضاء والتقدير، موضوعات العدل عند المعتزلة والفلاسفة والكسب عند الأشاعرة(٢). فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما هو الحال عند ليبنتـــز. تبـــدو العناية فى خلق الســـموات والأرض والإنســـان(٣). وجميـــع الموجودات عاشقة لله إذ يسرى العشق فى كل الأشياء. والله هو المعشوق الحقيقى، وللإنسان عشق الصور المفارقة مثل عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان. وتتفاوت المعشوقات لتفاوت الموجودات. ويختلف الناس فـــى المحبوبـــات طبقـــاً لوعيهم الذاتى. والمحبة الإلهية خاصة بالعرفـــاء الكـــاملين. ومباحث العدل بطبيعتها ألصق بالناس والبشر والكون مـــن مباحث التوحيد دون تأويل. والعلاقة بـــين القـــدرة والإرادة

---

(١) الموقف السابع جـ٧/٢-٥٥ انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فـــى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧-٥٦.

(٢) الموقف الثامن جـ٧/٥٥-١٩٢.

(٣) الموقف التاسع جـ٧/١٩٢-٢٨٢.

علاقة العام بالخاص، الطاقة بالفعل، الإمكان بالتحقق[1].

ولما كان السفر الثالث من الحق إلى الخلق تتجلى فيه نظرية الصدور أو الفيض تجاوزاً لثنائية الخلــق، ولإيجــاد علاقة الله بالعالم على نحو متصل وعلى مراحل فى آن واحد جمعاً بين الاتصال والانفصال إلا أنها مراحل أفقية وليســت رأسية. والتاريخ مراحل أفقية وليست رأسية[2]. والفيض أحد مظاهر الجود الإلهى. ومن ثم يمكن تحويل الفيض الكــونى إلى فيض إنسانى والتوفيق بين الشريعة والحكمــة فــى دوام فيض البارى وحدوث العالم[3].

والسفر الرابع من الخلق إلى الخلق فى النفس، عــالم الشعور، انتقالاً طبيعياً من الصورى إلــى المــادى، ومــن المجرد إلى العينى، ومن المتعالى إلى المتدانى قبل العــودة إليــه من جديد فى تجرد النفس الناطقــة ومفارقتهــا البــدن والمعاد. أحكام النفس وتحديد مراتبهــا، والبــراهين علــى

---

(١) الموقف العاشر جــ٧/٢٨٢-٢٣٢.

(٢) الموقف التاسع جــ٧/١٩٢-٢٨٢.

(٣) الموقف العاشر جــ٧/٢٨٢-٣٣٢. وانظر أيضاً حسن حنفى: من النقــل إلى الإبداع مجــ٣ جــ١ تكوين الحكمــة، الفصــل الثــانى: الإلهيــات والطبيعات، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.

وجودها وماهيتها وجوهريتها تدل على الوعى بالذات كتجربة حية بديهية لا تحتاج إلى برهان مثل "الكوجيتو" الديكارتى أو "الإنسان الطائر" عند ابن سينا[١].

وتثبت ماهية النفس وجوهريتها وتميزها عن المزاج وجمعها لأجزاء البدن وقواها المتشعبة فى البدن وانقسامها إلى المدركة والمحركة وأنواعها الغازية والنباتية والحيوانية بالإدراك والعلم. فهى واحدة وكثيرة فى آن واحد[٢]. النفس واحدة وقواها ظلال لها. تتعدد ملكات النفس والإنسان واحد. تتجزأ قواها والوعى بالذات واحد.

وتتعدد القوى النباتية المتميزة عن الغاذية والنامية فى الجاذية والماسكة والهاضمة والدافعة. والقوى المصورة فى المنى وتشابه أجزائه هى النفس البيولوجية. ثم تتميز فى النفس قوتان العاملة والعالمة، ويكونان الإنسان الكامل. ولا يمكن تحديد وقت تعلق النفس بالبدن لأن الوعى ينشأ كوعى ذاتى دون انقسام بين النفس والبدن، بالرغم من أن فراقها للبدن سبب الموت[٣].

---

(١) الباب الأول، السابق جـ٨/١-٣٨.

(٢) الباب الثانى، السابق جـ٨/٣٨-٧٨.

(٣) الباب الثالث، السابق جـ٨/٧٨-١٥٥.

وهناك قوى مختصة بالنفس الحيوانية مثل الحس والإحساس بالملائم وغير الملائم والإدراكات الحسية طبقاً للحواس الخمس. وهو ما يتداخل مع الكيفيات في نظرية الوجود في العلم الطبيعي وطرق الإدراك كالانطباع وتحليل الحول في الأبصار(١).

والإدراكات الباطنة مثل الحس المشترك والخيال والوهم والذاكرة والحافظة. والنفس واحدة جامعة لكل هذه القوى. تدرك الجزئيات والكليات. ولقد تصورها القدماء متحركة لأن الحركة شرط الحياة. وهي في نفس الوقت جسم. لذلك يشتق لفظ "نفس" من "التنفس". هي حرارة ودم، من جنس المدرك وشبيهه، وفي نفس الوقت من الأعداد(٢). وهو ما يشبه التحليلات الوجودية المعاصرة لعلاقة النفس بالبدن خاصة عند ميرلوبونتي في "ظاهريات الإدراك الحسي" و"بناء السلوك".

والنفس الناطقة متجردة عن البدن. فهي ليست جسماً ولا مقداراً. والصور العقلية فيها لا تنقسم. وتضعف القوة

---

(١) الباب الرابع، السابق جـ٨/١٥٥-٢٠٥.

(٢) الباب الخامس، السابق جـ٨/٢٠٥-٢٦٠.

العاقلة مع ضعف الجسم مما يضعف إثبات وجود العقل المفارق للإنسان. ويعنى تجرد النفس تميزها عن البدن والروح فى آن واحد. والروح باقية بعد الموت على عكس المتكلمين الذين يرون أنها جسم لطيف(١).

والسؤال هو كيفية تعلق النفس بالبدن وحدوث النفوس البشرية ضد أفلاطون الذى قال بقدمها. فهى جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، وهى صورة القدماء عن عالم القدس وسقوطها فى هذا العالم، قدم النفوس فى مقابل القول بحدوثها. لا تفسد بفناء البدن، جزئية وكلية، فردية وعامة، متعددة وواحدة. وهذا هو إشكال الثنائية القديمة فى تاريخ الفكر البشرى فى حين أن ثورة المستضعفين تتطلب تجاوز الثنائية التقليدية إلى وحدة النفس والبدن فى الوعى بالجسم والوعى بالعالم. البدن ضعيف، مريض جائع عار. والنفس عليلة بعلة البدن(٢).

وبالرغم من تجسم النفس بصور أخلاقها إلا أن

---

(١) الباب السادس، السابق جـ٨/٢٦٠-٣٢٥.

(٢) الباب السابع، السابق جـ٨/٣٢٥-٤٠٠.

التناسخ صاعداً أو هابطاً باطل لاستحالة تعلق نفسين ببدن واحد بالرغم من فاعلية النفس بقبول الصور والأنواع المختلفة دون علاقة بالأجرام السماوية ووجود برزخين كما قال الغزالى. تنقطع صلة النفس بالبدن حين الموت لاستقلالها فى الوجود وتميزها عنه مثل السفينة الجارية فى البحر. والحقيقة أن تناسخ الأرواح يلغى فردية النفس ومسئولية الإنسان ولكن يثبت استمرار الحقيقة ووحدتها عبر التاريخ. وتتكرر النماذج فى الواقع مثل حكماء الإشراق. وهو ما عناه المحدثون باسم "الأنماط المثالية"[١].

والنفوس الشريفة كالمبادئ المفارقة. والإنسان له منازل ودرجات يترقى فيها طبقاً لمراتب التجرد دون إبقاء بعض الصفات ونفى البعض الآخر بل عن طريق الاعتدال. ينتقل الإنسان من العالم البشرى إلى العالم النفسانى العقلى، ارتقاء بالروح، من المتدانى إلى المتعالى. والموت هو انسلاخ النفس عن البدن والعود إلى الإنسان الأول غير الجسمانى كما قال أرسطو. ولا تختلف حواس الإنسان فى

(١) السابق جـ٩/١-٧٨. الأنماط المثالية Archetypes .

هذا العالم عنها فى العالم الأعلى قياساً للغائب على الشاهد[١].

ويثبت المعاد الروحانى ابتداء مـن تعريـف ماهيـة السعادة الحقيقية وأجلها سعادة القوى العقلية وهى فى تجردها وتصورها للمعقولات. وضدها الشقاوة العقلية وخلو بعـض النفوس عن المعقولات لأمور مانعـة. والسـعادة والشـقاوة حسيتان عند العامة، روحيتان عند الفلاسـفة. الأولـى فـى الدنيا، والثانية فى الآخرة. وقد جعل الغزالـى الأولـى فـى الآخرة أيضاً[٢].

والقضية فى المعاد الجسمانى بين الإنكـار والإثبـات سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام خاصة وأن آيات القرآن لها ظاهر وباطن. وحجج الإنكار تقوم على عدم وفاء الأرض للأبدان غير المتناهية، وطلب المكان للجنة والنـار، والتزاحم المكانى، وعدم استحالة التناسخ، وإنكـار البعـث، وصعوبة إعادة الأجسام التى مضت عليها دهـور طويلـة. والحقيقة أنه ما دام المعاد روحانياً فلا لزوم للأجسـاد. وإذا كانت النفس خالدة بعملها فإن الجسد خالد بمادته. فالمـادة لا

---

(١) السابق جـ٩/٧٨-١٢١.

(٢) السابق جـ٩/ ١٢١-١٨٥.

تفنى ولا تتبدد فى دورة الحياة والموت، من فوق الأرض إلى تحتها.

ولا يخرج صدر الدين عن التصور التقليدى للمعاد ابتداء من عذاب القبر، وما تبقى من الإنسان مثل "عجب الذنب" الذى منه يبدأ نشر العظام. الموت والبعث الحسيان حق. فالأجسام قابلة للحياة الأشرف بلا تمايز بين الموجودات. الحشر للعقول والنفوس الحيوانية والإنسانية والنباتية بل للجماد والعناصر وللهيولى وللأجسام المادية. فالله يفيض على الموجودات آخر الزمان. والكون مستمر ودائم بدوام الله. بل ويتم الحشر بداية بعجب الذنب كما تروى أخبار الآحاد. والحقيقة أن هذه التمثيلات المادية لكيفية الحشر تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وبعقلية الغرائب والعجائب. مع أن الخلود مطلب نفسى خالص من خلال الفعل والأثر، بعد إنسانى وليس فى الأشياء.

ويستمر تجسيم المعاد فى علامات الساعة مثل نفخ الصور، والقيامتان الصغرى والكبرى، والميزان والصحائف والكتب والأعراف والجنة والنار والنعيم والعذاب وشجرة طوبى وشجرة زقوم، والزبانية والملائكة والعرش وذبح

الموت فى صورة كبش أملح، وكلها آليات فى التصوير الفنى لعالم العجائب والغرائب. دلالتها فى محاسبة النفس طبقاً للأعمال، راحة الضمير أو عذابه، ملحمة البداية والنهاية. لها تأويلاتها عند أهل العرفان، التطلع إلى المستقبل، وتحقيق الهدف. فالصراط صورة للمعرفة، والصحائف للأعمال، والميزان للعلوم، وأبواب الجنة والنار السبعة مشاعر إنسانية مجسمة(١).

٣- من الثورى إلى الأيديولوجى.

إذا كانت قراءة صدر المتألهين ممكنة من أجل رد الصورى إلى التاريخى فإن قراءة الخمينى تكون أيضاً ممكنة من أجل رد الثورى إلى الأيديولوجى، والعملى إلى النظرى، والخطابة السياسية إلى النظرية السياسية. فقد استعمل الإمام الخمينى فى الخطاب الإسلامى الثورى القول الخطابى فى الخطب والبيانات الثورية، وهو الأغلب، والقول الجدلى وهو الأقل مثل "كشف الأسرار" فى جدله مع الخصوم فى الداخل والخارج، والقول البرهانى فى مؤلفاته الفقهية مثل "تحرير

(١) السابق جـ٩/ ١٨٥-٣٨٢.

الوسيلة" وملخصاته المختلفة مثل "من هنا المنطلق" و"زبـــدة الأحكام" وهو الأقل. ونادراً ما يستعمل القول البرهانى مـــن أجل التأصيل النظرى للثورة الإسلامية كما فعل فى "الحكومة الإسلامية" وفى "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر". وإذا كان صـــدر المتألهين قد اتجه نحو "الحكمة المتعالية" و"مشـــاهد الربوبيـــة" على المستوى النظرى فإن الإمام الخمينى قد انشغل بمجاهدة أعداء الأمة فى الخارج وفى الداخل على المستوى العملـــى. الأول خارج الزمان والمكان، والثانى داخل الواقع والتـــاريخ. وعندما يجد نفسه مضطراً للظهور فى أجهزة الإعلام الغربية والإجابة على أسئلة الإعلاميـــين تظهـــر بعـــض الجوانـــب الأيديولوجية. والإمام الخمينى على وعى بضرورة مواجهـــة العالم بأيديولوجية إسلامية ثورية لم تكتمل بعد. وعلى أحفاده إتمام المهمة وأداء الرسالة(١).

وتقل الشواهد النقلية فى خطبـــه وبياناتـــه السياســـية باستثناء ﴿**إنا لله وإنا إليه راجعون**﴾ فـــى بيانـــات التعزيـــة للشهداء. التحول إذن من الخطابة السياســـية إلـــى التنظيـــر السياسى ممكن نظراً للاعتماد على الواقـــع مباشـــرة، الواقـــع

---

(١) مقابلة لوموند، الإمام الخمينى ص ٣١٣.

الجماهيرى أو على الأقل الواقع السياسى من خلال الجمـــاهير. فالجماهير جزء من الخطاب، طاقة الجماهير وليس عقلها.

وهو ليس بعيداً عن روح الستينات وخطاب الستينات، خطاب حركات الاستقلال الــوطنى مثــل عبــد الناصـــر، وسوكارنو، ونكروما، وسيكوتورى، وبن بللا، ويمكن تحويله إلى خطاب ما بعد الاستقلال من أجل بناء الـــدول وتربيـــة العقول.

ويمكن تصنيف مؤلفات الخمينى التى طبعت حتى الآن فى أربعة أنواع: الفقه، وأصول الفقه، والحديث، والعرفـــان، ومع أنه أستاذ الفلسفة والعقيدة، تغيب المؤلفات الفلســـفية أو الكلامية الخالصة. والفقه تقليدى باستثناء بعض الزيادات فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكــر، والــــدفاع، وبعــض المسائل المستحدثة. وأصول الفقه يــدور حـــول الاجتهـــاد والتقليد، والمنافع والمضار. والحديث علم نقلـــى خـــالص لا يستطيع المحدثون مباراة القدماء فيه فـــى نقــد الســـند وإن استطاعوا ذلك فى نقد المتن. والعرفان لديه نابع من العبادات وتأسيس الجانب الأخلاقى فيه، ثم الانتقال من الأخلاق إلـــى العرفان بعد تصفية النفس وتحليتها بالفضائل وكما هو الحال

فى السفر الرابع فى النفس، من الخلق إلى الخلق عند صـــدر المتألهين(١).

فمن حيث الكم يغلب على المؤلفات العرفان والأخلاق

---

(١) فى الفقه: آداب الصلاة، تحرير الوسيلة، متن كامل للدورة الفقهية، البيع، دروس فقهية فى النجف الأشرف (أربعة مجلــدات)، كتــاب الطهــارة، بحوث فقهية (ثلاث مجلدات)، المكاسب المحرمـــة (مجلــدان)، رســالة تتضمن بعض الفوائد فى المسائل العويصة الصعبة.

فى أصول الفقه: الرسائل، بالنسبة إلـــى قاعــدة لا ضـــرر ولا ضـــرار والاستصحاب، التعادل والتراجيح والاجتهاد والتقليد والتقية (جـــزءان)، تهذيب الأصول، تقريرات دروس أصول الفقه فى مدينة قم بخط العلامة الشيخ جعفر السبحانى (ثلاثة مجلدات)، نيل الأوطار فى قاعدة لا ضرر ولا ضرار، رسالة فى الاجتهاد والتقليد، توضيح المسائل، زبدة الأحكام.

فى الحديث: أربعون حديث، حاشية على شرح حـــديث رأس الجـــالوت للقاضى سعيد وشرح مستقل على ذلك الحديث، شرح حديث جنود العقل والجهل.

فى العرفان: مصباح الهداية، دعاء السحر، أسرار الصـــلاة أو معـــراج السالكين، رسالة فى الطلب والإرادة، كشف الأسرار، جهـــاد الـــنفس أو الجهاد الأكبر، حاشية على مفتاح الغيب، حاشية على فصـــوص الحكـــم للقيصيرى.

الإمام الخمينى: دروس فى الجهاد، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخمينى، منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت) ص٢٢-٢٤.

والتصوف ثم الفقه ثم أصول الفقه ثم الحديث. فالعرفان لديه أقرب إلى الأخلاق. وقد بدأ الإمام الخمينى مدرساً للأخلاق وانتهى مدرساً للأخلاق. ويتبع أسلوب القدماء فى الشرح والحاشية، وهى من متطلبات مراتب علماء الشيعة[1].

---

(١) وقد رجعنا إلى المؤلفات العربية المؤلفة أو المترجمة الآتية:

- الحكومة الإسلامية، نشر د.حسن حنفى، القاهرة ١٩٧٩.
- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، نشر د.حسن حنفى، القاهرة ١٩٨٠.
- دروس فى الجهاد والرفض (نسخة مصورة) (د.ت).
- موقف الإمام الخمينى تجاه إسرائيل، منشورات ١٥ خرداد، ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤.
- تحرير الوسيلة (جزءان).
- من هنا المنطلق، الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٤.
- زبدة الأحكام، مؤسسة الوفاء، بيروت (د.ت).
- الإمام فى مواجهة الصهيونية، مقتطفات من خطب الإمام حول الصهيونية، مركز إعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الإسلامية فى إيران، طهران ١٤٠٣هـ.
- دروس فى الجهاد، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخمينى، منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت).
- مختارات من أقوال الإمام الخمينى، وزارة الإرشاد الإسلامى (د.ت).
- الإمام الخمينى و١٥ خرداد، ترجمة محمد جواد المهدى، وزارة الإرشاد الإسلامى، طهران ١٤٠٢هـ ق.

أ- من ولاية الفقيه إلـــى ولايـــة الأمـــة. "الحكومـــة الإسلامية" أو "ولاية الفقيه" هو أهم كتاب نظرى فـــى الفقـــه السياسى وتتم ممارستها عملياً بالرغم من الخـــلاف عليهـــا جذرياً بين الإسلاميين عملياً، وحول مداها بين الإصـــلاحيين والمحافظين. وبالرغم من أن العلماء ورثـــة الأنبيـــاء، وأن الفقهاء أمناء الرسل إلا أن هذه الوراثة تتحقق فـــى وظيفـــة الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية أى الرقابة على السلطة التنفيذية كنوع من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الأسواق وهو الأصـــل الخـــامس مـــن أصـــول المعتزلة. هى أمانة "الدين النصيحة" التى يقوم بها كل عـــالم

- الإمام الخمينى و١٢ فروردين، وزارة الإرشاد الإســـلامى، طهـــران ١٤٠٢ هـــ ق.
- مشاكل وعقبات أمام وحدة المسلمين، إعداد: محمد على حســـين كمـــا يتحدث عنها الإمـــام القائـــد، وزارة الإرشـــاد الإســـلامى، طهـــران ١٤٠٣هـــ.
- مسألة تحرير القدس، مركز الإعلام العالمى للثورة الإسلامية فى إيران (د.ت).
- مسألة المهدى المنتظر، مركز الإعلام العالمى للثورة الإســـلامية فـــى إيران (د.ت).
- نداء إلى أبناء العالم الإسلامى، وزارة الإرشاد الإسلامى (د.ت).

من علماء الأمة من فوق المنابر أو فى ساحات المساجد أو فى حلقات الدرس أى بلغة العصر فى أجهزة الإعلام[1].

أن الفقهاء ليسوا سلطة تنفيذية بل سلطة تشريعية وقضائية. إنما الذى يقوم بالتنفيذ هى المؤسسات والسلطات التنفيذية منها بما فى ذلك وظيفة الإمام أى رئيس الدولة ورئيس الوزراء والوزراء وقواد الجيش. لا يمثل الفقهاء ولاية اعتبارية إذا كانت تعنى الولاية التنفيذية التى تقوم بها مؤسسات الدولة. تعنى الحاكمية لله إذن ليس لشخص رجل الدين بل الحاكمية للقانون. والشريعة وضعية بالرغم من أن الله واضعها والإمام مستنبطها، والحارس عليها وليس منفذها. السلطة التنفيذية فى أيدى أهل الاختصاص، أهل الحل والعقد. العلماء هم المرجع فى التشريع والقضاء وليس فى الحكم. الحكم الشورى. والإمامة عقد وبيعة واختيار.

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، تحقيق محمد أحمد عاشور، جريدة الشعب، القاهرة ١٩٧١. وأيضاً: ابن القيم: الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، القاهرة (د.ت). وأيضاً ابن تميمية: الحسبة أو وظيفة الحكومة الاسلامية، المكتبة العلمية، القاهرة (د.ت). القرشى: معالم القربة فى أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

العلماء ليسوا منصوبين للحكم بل للنصــيحة. ولا يعزلــون لأنهم القادرون على عزل الحاكم الظالم والخروج عليه إن لم يستمع إلى النصيحة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونقض البيعة، ومصالحة الأعداء أو التهاون فى الذب عــن البيضة، وتقوية الثغور أو فى استرداد حقوق المظلــومين أو فى عدم تحقيق المقاصد الكلية للشريعة. وليس الخمينى ذاتــه رئيس دولة. فرئيس الدولة مدنى وليس رجل دين له فقط حق الرقابة والإشراف دون سلطة التنفيذ.

أما الولاية التكوينية فإنها أقرب إلى عقائد الشيعة منها إلى النظم السياسية. هى تشخيص كــونى للإمــام، وتأليــه للسلطة فى حين أن الحكم مسألة شرعية. وبالرغم من أن الله هو واضع الشريعة إلا أنها شريعة وضعية تقوم على أحكــام الوضع أى ميدان الفعل ومكوناتــه فــى العــالم: الســبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والــبطلان كما حددها الأصوليون. هى موضوع شهادة وليست موضوع غيب، فى الأرض وليست فى السماء، مع الناس وليست مع الملائكة، فى مواجهة عروش الملوك ولا تحمل عــرش الله، سلطة إنسانية وليست مرتبة كونية "لا يبلغها ملك مقرب ولا

نبى مرسل"[١].

إن التحول من ولاية الفقيه إلى ولايـة الأمـة يحفـظ الدولة من جذور التسلط والتصور الهرمى للعـالم وتحديـد العلاقة بين طرفيه بين الأعلى والأدنى فى تصـور رأسـى وليس بيـن الإمام والخلف فى تصور أفقى. الأوامـر مـن القائد إلى الشعب، والتثوير من الشعب إلـى القائـد خشـية الانتقال من سلطة إلى سلطة، من الملك إلى الإمام، وتظـل بنية التسلط قائمة. هى حكومة الشعب وليست حكومـة الله، والجنود جنود الشعب وليسوا جنـود الله، والثـورة واجـب شرعى وليست وعد الله. الثورة ليست مجرد تغييـر النظـام السياسى عن طريق الانقلاب بل تغيير بنية التسلط من الثقافة الموروثة التى صبت فى الثقافـة الشـعبية أسـاس الثقافـة السياسية.

ب- من جهاد النفس إلى الجهاد الأكبر. وربما كـان "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر" أقرب نصوص الإمام الخمينى إلى صدر المتألهين. يبدو فيه الإمام مصلحاً أخلاقياً تقليديـاً. لا يشكك فى صحة حديث "عدنا من الجهاد الأصـغر إلـى

---

(١) الإمام الخمينى: الحكومة الإسلامية ص ٥١-٥٢.

الجهاد الأكبر". الجهاد الأصغر هو جهاد العدو والجهاد الأكبر هو جهاد النفس. فى حين يشكك بعض المصلحين المعاصرين مثل أبى الأعلى المودودى وحسن البنا وسيد قطب فى رواية الحديث نظراً لضعف سنده وخطورة متنه على الصراع ضد الاستعمار والصهيونية(١). الثورة الأخلاقية عند الإمام شرط الثورة السياسية، والأخلاق الفردية أساس البنية الاجتماعية، والقدوة الحسنة تسبق تجنيد الجماهير.

وفى نفس الوقت يستشهد الإمام بقول الحسين بن على بأن الحياة عقيدة وجهاد فى سبيل الحرية والاستقلال واستعادة الحقوق السلبية، جهاداً ينصر به المستضعفون والمظلومين، جهاداً يدفع به الظلمة والجائرون، جهاداً فى سبيل الرفعة والمنعة والعزة والفضيلة والمجد(٢).

والمناجاة الشعبانية غير النظرية الثورية، وضيافة الله غير حركة التاريخ، وحجب النور والظلمة غير جدل التاريخ، تقدماً ونكوصاً، وقيام الأمم وسقوطها، ونهضة

---

(١) حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودى: الجهاد فى سبيل الله، دار الاجتهاد، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٩٧.

(٢) الإمام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، ص ٩-٣٢.

الشعوب وانهيارها، وبعد العلم والعمل وليس الإيمان. الإيمان فى حاجة إلى برهان من العلم. الإيمان هو الدافع والباعث، المحرك والمنبه. صحيح أن اليقظة خطوة أولى فى السلوك ولكن العمل الفعلى وسيلة تغيير المجتمع وحركة التاريخ.

جـ- من فقه العبادات إلى فقه المعاملات. وللإمام الخمينى "تحرير الوسيلة"[1]. وهو كتاب تقليدى فى الفقه باستثناء الكتاب السادس فى "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" والفصل الملحق به فى "الدفاع". وفى نهاية الجزء الثانى "المسائل المستحدثة" مجرد ملحق إضافى دون أن يكون كتاباً فقهياً جديداً[2]. وتختلف الكتب فيما بينها من حيث الكم. أكبرها الصلاة ثم الطهارة. ويبدأ التحول من فقه العبادات إلى فقه المعاملات[3].

---

(١) الإمام الخمينى: تحرير الوسيلة، ط٣، ١٣٩٧ هجرى قمرى (جزءان).

(٢) وقد طبعت هاتان الإضافتان لأهميتهما فى "من هنا المنطلق" الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٤، "زبدة الأحكام"، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان (د.ت).

(٣) يضم الجزء الأول ثمانية عشر كتاباً هى: ١- الطهارة، ٢- الصلاة، ٣- الصوم، ٤- الزكاة، ٥- الحج، ٦- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ٧- المكاسب والمتاجر، ٨- الشفعة، ٩- الصلح، ١٠- الاجارة، ١١- الجعالة، ١٢- العارية، ١٣- الوديعة، ١٤- المضاربة، ١٥- الشركة، ١٦- المزارعة، ١٧- المساقاة، ١٨- الدين والفرض.

وأكبر تحديث فى المسائل المستحدثة الصلاة والصوم فى وسائل السفر الحديثة مثل الطائرات. ومازالت تغلب عليها المسائل الاقتصادية التقليدية مثل المعاملات البنكية،

ويتكون الجزء الثانى من سبعة وعشرين كتاباً هى: ١- الرهن، ٢- الحجر، ٣- الضمان، ٤- الحوالة والكفالة، ٥- الوكالة، ٦- الإقرار، ٧- الهبة، ٨- الوقف والحوالة، ٩- الوصية، ١٠- الإيمان والنذور، ١١- الكفارات، ١٢- الصيد والذباحية، ١٣- الأطعمة والأشربة، ١٤- الغصب، ١٥- اللقطة، ١٦- النكاح، ١٧- الطلاق، ١٨- الخلع والمباراة، ١٩- الظهار، ٢٠- الايلاء، ٢١- اللعان، ٢٢- المواريث، ٢٣- القضاء، ٢٤- الشهادات، ٢٥- الحدود، ٢٦- القصاص، ٢٧- الديات. =

= أما ترتيب كتب الفقه من حيث الكم فعلى النحو الآتى (عدد الصفحات): الصلاة (١٤٣)، الطهارة (١٢٣)، الحج (٩١)، النكاح (٨٩)، المكاسب، المتاجر(٦٢)، الزكاة (٥٩)، الديات (٥٥)، الحدود (٥٣)، القضاء (٥١)، القصاص (٤٥)، المواريث (٤١)، الصيد (٣٤)، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (٣١٩، الوقف وأخواته (٢٩)، إحياء الموات والشركات (٢٦)، الطلاق (٢٤)، الإيمان والنذور، الغصب (٢٣)، الصيد والذباحية (٢١)، الوصية (١٨)، الاجارة (١٦)، اللقطة (١٥)، المضاربة (١٤)، الشركة، الحجر (١٣)، الوديعة (١٢)، الوكالة ، الكفارات (١٠)، الصلح، الرهن (٩)، الحوالة، الكفالة (٨)، المزارعة، الإقرار (٧)، الشفعة، الضمان، الهبة (٦)، الجعالة، العارية، المساقاة، الخلع، المباراة (٥)، اللعان (٤)، الظهار (٣)، الايلاء (٢).

التامين والكمبيالات والسرقفلية وبطاقات اليانصيب أو بعض المسائل الغيبية المعاصرة مثل التلقيح والتوليد، والتشريح والترقيع، وتغيير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس أو بعض المسائل الإعلامية مثل الراديو والتليفزيون. وفقه الثورة ليس هو فقه العبادات أو على أكثر تقدير فقه التجارة والبيع والشراء، بل فقه الصناعة والتصدير والشركات المتعددة الجنسيات والسوق العالمى ومنظمة التجارة العالمية. والمعاملات البنكية تشكل البورصة ومنظمة التجارة العالمية واتفاقية الجات، والبنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، والديون، والمواد الأولية، والأسواق، والعمالة، والهجرة، والقطاع العام، والتأميم.

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو فقه المصالح العامة، فقه الأمة. ومع ذلك مازال يدور عند الإمام الخمينى على تصور فردى، وليس تصوراً جماعياً. أهم مسألة فيه هو الوجوب وبالطريقة التقليدية، فرض الكفاية وفرض العين. المسائل حجج عقلية وحالات افتراضية أكثر منها "نوازل" واقعية. وعلى أكثر تقدير هى حالات اجتماعية بعيدة عن أحزان العصر ومآسيه. ويمكن أن تتطور أكثر فى كيفية

مواجهة الحاكم الظلم والخروج عليه كما هو الحال فى الفقه السنى. ويبدأ التغيير بالقلب وهو ليس السكوت حرصاً على نقاء الضمير بل التعبير عنه بحركات الوجه ولغة الجسد. ثم يأتى اللسان أى الجهر بالحق. وأخيراً تأتى اليد أى التغيير الفعلى. فمراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الإمام الخمينى مراتب تصاعدية من القلب إلى اللسان إلى اليد. وهى عند أهل السنة مراتب تنازلية باليد ثم باللسان ثم بالقلب طبقاً للحديث الشهير "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان"(١). كما أنه يعتمد على الشواهد النقلية من القرآن والحديث وأقوال الأئمة على والحسين، نماذج البطولة فى التاريخ.

والأمثلة السياسية المباشرة على مراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قليلة. فمن نماذج المرتبة الأولى وهو الزجر القلبى أنه لو كان فى إعراض علماء الدين ورؤساء المذهب عن الظلمة وسلاطين الجور احتمال التأثير ولو فى تخفيف ظلمهم وجب عليهم ذلك. ولو كان فى

---

(١) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ٩٠-٩٩.

رد هدايا الظلمة وسلاطين الجور احتمال التأثير فى تخفيف ظلمهم أو تخفيف تجريهم على مبتدعاتهم وجب الرد ولم يجز القبول. وهناك عدة مسائل أخرى تدور كلها على كيفية مواجهة الجور[1]. وفى ختام كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فصل عن الدفاع[2].

د- من فقه المعاملات إلى فقه الثورة. إن المشكلة الرئيسية فى فكر الإمام الخمينى هى ثنائية التقليد والثورة. فهو عالم تقليدى فى مؤلفاته العلمية خاصة فى العلوم النقلية، الحديث والفقه أو العلوم النقلية العقلية خاصة أصول الفقه، وفى نفس الوقت صاحب خطاب سياسى، بيان أو نداء أو رسالة إلى الجماهير. وما بينهما فراغ فى الأيديولوجيا السياسية، فى الإبداع السياسى، فى الفقه الثورى، الحلقة

---

(١) مثل: مسألة (٣) عدم الخوف من حكام الجور. مسألة (٥) لا يجوز تولى الحدود والقضاء من قبل الجائر. مسألة (٦) لو أكره الجائر على تولى أمر من الأمور جاز إلا القتل. مسألة (٧) جواز تولى الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والى الجور. مسألة (٨) جواز تصدى الفقيه من قبل الجائر لا يجاب الأحكام الشرعية دون أن يؤدى ذلك إلى مفسدة أعظم. مسألة (١٠) لا يجوز الرجوع فى الخصومات إلى حكام الجور.

(٢) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ١٠٣-١٢٤.

المتوسطة بين الفقه القديم والثـورة الحديثة. وهو ما يسـمى بلغة العصر الثقافة الشعبية الحامل للثقافة السياسـية أو مـا سماه جرامشى الثقافة الوطنية، الغائبة فى الجزائر مثلاً ممـا يجعل التضحية بها سهلاً ميسوراً من الخطابين النقيضـين، السلفى التقليدى والعلمانى الحـديث. هنـاك نظريـات بـلا ممارسات، وممارسات بلا نظريات. والنية متوافرة لملأ هذه المنطقة الوسطى بين التراث القديم والواقع المباشر، بين الفقه التقليدى والثورة المعاصرة. دور الفقهاء هو التحول من فقـه الحيض والنفاس إلى فقه المقاومة، ومن إمامة الصلاة إلـى إمامة الأمة كما أنشد محمد إقبال من قبل:

يا إماماً لركعة فى الورى ∴ أما تدرى ما إمامة الأقوام؟

وهذه النية لم تتحقق. ولم يملأ أحـد هـذا الفـراغ إلا القلائل مثل طالقانى، وعلى شريعتى ومحمد خاتمى. وهو ما لاحظه الإمام الخمينى وتمناه للأجيال القادمة[١]. لم يشأ الإمام

---

(١) "إن حصر واجبات الفقهاء وعلماء الدين بمراسم العبادات وبيان أحكامها وشرائعها من طهارة ونجاسة ودعاء ومناجاة فحسب هو مـن مخلفـات سموم المستعمرين أعداء الإسـلام، قـاتلهم الله أنـى يؤفكـون. إن أول واجبات الفقيه العارف بأحكام الشريعة الإسلامية هو النهضة والقيادة من

الخمينى تثوير الثقافة الإسلامية الموروثة أو العالمة وتركهـا تقليدية وهو فى خضم الممارسـات الثوريـة. لـذلك تشـتد المحافظة الدينية لدرجة خطورة التراجع عن مكاسب الثـورة عندما تصبح الثقافة التقليدية معادية للثقافة الثورية كما هـو الحال الآن فى الصراع بـين المحـافظين والإصـلاحيين. والاستقلال فريضة شرعية. لقد فرض الله على كل مـؤمن ومؤمنة المحافظة علـى الـبلاد الإسـلامية والـذود عـن استقلالها(١).

الإسلام ثورة سياسية وليس مجرد شـعائر وعبـادات فقهية. الثورة والتحرر والتقدم أسماء تدل على نفس الشيء. والإسلام أو الجهاد يعنى فى العصر الحاضر الثـورة ضـد الظلم والطغيان. العلماء هم العلماء الأحرار ولـيس فقهـاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس. رجال الدين الفقهاء هـم

أجل إعلاء كلمة الله فى الأرض، والجهاد المستمر لتطهير أرض الله من أعداء الله عز وجل. ومن واجبات الفقيه حمل السلاح وقيـادة الجيـوش ومكافحة الأعداء فى ميادين الجهاد المشرفة. إن مـن صـلب واجباتنـا الدينية العمل الدائم من أجل تشكيل دولة إسلامية صحيحة قائمـة علـى أساس العدل والمعرفة والجهاد"، دروس فى الجهاد ص٥.

(١) الإمام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر ص٧٠-٩٣/٧٦/٧١.

حصون الإسلام. والأئمة، على والحسين نماذج البطولة فـى التاريخ. للعلماء إذن دور فى الثورة والوقوف أمـام الحـاكم الظالم، فتثوير رجال الدين شرط الثورة السياسـية. وربمـا تحتاج المرحلة الراهنة للخطاب الـدينى السياسـى للثـورة الإسلامية إلى التحول من فقه الثورة إلى أيديولوجية الثورة. كان الرسول ثورياً وكان الصحابة حولـه يشـاركونه فـى التجربة الثورية. الثورة واجب شرعى كما أن النظر عند ابن رشد واجب بالشرع. والطلبة هم علماء المستقبل. ومن هنـا أتت ضرورة تثوير المؤسسات الدينية والحـوزات العلميـة. فالنبوة ثورة على الطاغوت. والوحى ثـورة علـى التسـلط والطغيان.

كان يمكن استعمال فقه القدماء، فقد المظـالم وديـوان المظالم، وفقه الخروج على الحاكم الظالم، والتوحيد والعـدل عند المعتزلة والخوارج، وتصوف المقاومة من إعادة بنـاء الموروث القديم من جانبه التسلطى إلى جانبه الثورى، ومن

ثقافة الحاكم إلى ثقافة المحكوم، ومن عقائد السلطة إلى عقائد المعارضة[1].

هـ- من الممارسة السياسية إلى التأصيل النظرى.

وأعداء الأمة اليوم نوعان: من الخارج ومن الداخل. وكل منهما سبعة. فأعداء الخارج هم:

١- الاستعمار هو الإخطبوط الحديث لنهب ثروات المسلمين والسيطرة على مقدراتهم وتفتيت صفوفهم طبقاً لمبدأ "فرق تسد"، شيعة وسنة باسم الغيرة على الطائفة فى العراق وإيران. تحتاج مقامة الاستعمار إلى نظرية فى المقاومة وربطه بالرأسمالية كما فعل لينين وبالمركزية الأوربية وبالعنصرية وبالهيمنة كقصد كما حاول "علم الاستغراب".

٢- وأمريكا هى الشيطان الأكبر، المستكبر الأعظم. تريد غزو العالم كله والسيطرة عليه. تتحالف مع الصهيونية ضد العرب والمسلمين. ولا فرق بين أمريكا وروسيا والصين وكل الدول الكبرى فى النيل من الإسلام كل على

(١) د. حسن حنفى: تراث السلطة وتراث المعارضة، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٣٦١-٣٧٢.

طريقته. لذلك على الجميع الاتحاد ضد أمريكا العـــدو الأول. فالتفرقة رأس كل رذيلة. والحقيقة أنه لا يكفى الهجوم عليها بل يضاف إلى الهجوم تحليل نظامها السياسى والاقتصـــادى والاجتماعى، ومعرفة نقاط ضعفها وقوتها حتى يتحول العدو إلى موضوع دراسة وليس موضوع خطابة تحشد الجمـــاهير وتهزم الجيوش.

٣- والصهيونية نوع مـــن الاســـتعمار الاســـتيطانى الجديد. استولت على أكثر من نصف فلسطين فـــى ١٩٤٨. وواصلت إسرائيل اعتداءاتها على فلســـطين والعـــرب فـــى ١٩٥٦ و١٩٦٧ حتى احتلت فلسطين كلها. ومن ثم لا يجوز شرعاً الصلح معها، منفرداً أو جماعة. وما أخـــذ بـــالقوة لا يسترد إلا بالقوة. لذلك على كل مسلم أن يتأهب ويسلح نفسه ضد إسرائيل. لا فرق بين الإمام الخمينى وعبد الناصر فـــى الستينات، فى نفس العصر لذلك سلمه عبد الناصر وأيده ضد عدوهما المشترك الاستعمار والشاه وإسرائيل. مسألة تحرير القدس فى حاجة إلى لاهوت الأرض[1]. اعترف بها الشـــاه،

---

(١) الإمام الخمينى: مسألة تحرير القدس، ص ٢-١١ موقف الإمام الخمينـــى تجاه إســـرائيل ص١٠٨-١١٥/ ١٤٥-١٤٨/٢٢١-٢٦٥، دروس فـــى الجهاد والرفض ص١٢٣-٢٥٦.

واعترفت بها مصر، ولا يجوز شرعاً الصلح بين إسرائيل أو الصلاة في الدار المغصوبة[1].

٤- والرأسمالية تقوم على نهب ثروات الشعوب. فالمشروع الاستعمارى الغربى هو مشروع مادى استهلاكى يقوم على الربح والمضاربة والاستغلال والاحتكار، قانون الغاب الذى وضعه دارون ونيتشه. وقد يكون ذلك صحيحاً فأين الاشتراكية الإسلامية القادرة على إعطاء البديل؟ وأين تطوير الاقتصاد الاسلامى ومكوناته؟ وأين ممارساته فى العالم الاسلامى الخاضع للنظام الرأسمالى العالمى؟

٥- والماركسية مذهب مضاد للإسلام، مادية وإلحاد وشيوعية كما هو الحال فى التصور الشعبى ونقد الوعاظ والدعاة من رجال الدين. والماركسيون الإسلاميون تعبير الشاه. فالإسلام عدو الماركسية حتى مع تحالف الاثنين لإسقاط الشاه. ومع ذلك للماركسيين الحق فى المواطنة وحرية التعبير. وماذا عن الاتفاق فى المبادئ، العدل الاجتماعي والمساواة بين البشر، والعمل مصدر القيمة،

---

(١) حسن حنفى: هل يجوز شرعاً الصلح مع بنى إسرائيل؟، اليسار الاسلامى، القاهرة ١٩٨١، ص٤٩-١٢٧.

ورفض الاحتكار والاستغلال والتكوين الطبقى للمجتمع؟ ولا يجوز اتهام أحد بالكفر والإلحاد لأنه لم يشق أحد على قلوب الناس، ولا يجوز الحكم على أحد أو جماعة بأنهم مجرمون يجب قتلهم بعد ثبوت هويتهم حتى بلا تحقيق ورحمة بهم بعد التحقيق ما دام الحكم قد صدر قبل المداولة وإلا سالت الدماء أنهاراً، وأخذ الحابل بالنابل، وعمت موجة التكفير كما كان الحال فى عصر الإرهاب بعد اندلاع الثورة الفرنسية.

٦- والعلمانية كما غرزها كمال أتاتورك فى تركيا ورضاخان فى إيران نبذ للدين وقضاء عليه، وفصل للدين عن الدولة، وتقليد التجربة الغربية. تجعل الغرب نموذجاً يحتذى به. مع أن الغرب تجربة ضمن تجارب أخرى شرقية تقول بالتجاور بين القديم والجديد، وإسلامية تقول بالاجتهاد. وماذا عن قيمها الإسلامية مثل العقل والعلم والإنسان والحرية والديمقراطية والتقدم والحرية؟ وماذا عن مقاصد الشريعة ابتداء، الحياة، والعقل، والحقيقة، والعرض أى الكرامة الوطنية، والمال أى ثروات الشعوب؟

٧- والمنظمات الدولية ألعوبة فى أيدى الدول الكبرى وأداة لتنفيذ سياستها. تقوم على المعيار المزدوج فى تطبيق

مواثيقها. إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. وتمثل هذه القوى ميزان العلاقات فى العالم بعد الحرب العالمية الثانية لصالح الغرب وأمريكا. ولهما السيطرة على الإعلام والرأى العام الدولى. إن الدول الكبرى لا تفكر فى حقوق الإنسان إلا للرجل الأبيض وتستعملها ضد الحكومات التى تخرج على بيت الطاعة وتعصى أمريكا. وثيقة حقوق الإنسان فى الغرب تستخدم لتضليل الأمم "لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، إنا لله وإنا إليه راجعون"[١].

والأعداء فى الداخل أيضاً سبعة:

١- الملكية وتأخذ شرعيتها من الوراثة وليس من الشعب، من الدم وليس من البيعة. لذلك تجد أحلافها فى الخارج وليس فى الداخل، مع الأجنبى وليس مع الوطنى. والإسلام يعارض مبادئ الملكية. وكل من يلاحظ السيرة النبوية يرى أن الإسلام جاء لهدم الظلم والملكية، وأن الملكية من أرذل مظاهر الرجعية القذرة[٢].

---

(١) الإمام الخمينى: دروس فى الجهاد ص٢٧٥-٢٨٦.

(٢) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص٤٨.

٢- التسلط والطغيان وما يصاحب ذلك مـن تعـذيب وقهر للشعوب نتيجة للملكية الشاهنشاهية. والدستور ما هـو إلا قناع لاخفاء التسلط. والهدف من إقامة الحكم الاسـلامى إسقاط النظام الاستبدادى. لذلك كـان دور الشـعوب بقيـادة المثقفين والعلماء والأحرار الثورة ضـد الحكـام. فمشـكلة المسلمين هم حكام المسـلمين المسـتبدين. الثـورة واجـب شرعى، ثورة المستضعفين ضد المسـتكبرين دون انتظـار المهدى[١].

٣- الفساد ومظاهر الانحلال فى السر والعلن، لـيس فقط الانحلال الخلقى بل الفساد السياسى، والرشوة، وتهريب الأموال. وهو ما عرض الإمام فى الأمور المستحدثة مجدداً فقه المعاملات القديم. وبعد أن تخلى العالم الاسـلامى عـن اختياره الاشتراكى فـى السـتينات ودخـل فـى العولمـة والخصخصة وقطاع الأعمال زاد الفساد لأن القيم الليبراليـة التى تقوم عليها الرأسمالية لم يتمثلها مثل العقلانية والمنافسة الشريفة.

---

(١) الإمام الخمينى: مسألة المهدى المنتظر ص٢٢-٢٣.

٤- والرجعية يمثلها رجال الدين، فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس. يزينون للسلطان ما يشاء ويبررون له من القرارات ما يريد. تخلق طبقة من رجال الدين، تتوسط بين الحاكم والمحكوم وتستفيد من الاثنين. الرجعية ضد التمدن والعصرية، والإسلام دين التقدم. وتمثلها الحكومات العميلة للغرب، ومشاريع الأحلاف الإسلامية، والتى تبدد أموال المسلمين من عائدات النفط وتعتبرها ملكية خاصة للعائلات مع أنها من الركائز مما فى باطن الأرض الذى هو ملك للأمة(١). وتتجلى مظاهر الرجعية فى النعرات القومية والطائفية والحكومات العميلة المهزومة ووعاظ السلاطين والإسلام الممسوخ والمهزومين(٢).

٥- البهائية والمجوسية والزرادشتية وكل الطوائف والأقليات التى تظن واهمة أن الإسلام دين الأغلبية، أتاها وافداً من الخارج، وأنها تمثل الديانات الوطنية فى البلاد قبل الإسلام. والبهائية قراءة صهيونية للعرفان، معبدها الرئيسى

---

(١) الإمام الخمينى: نداء إلى أبناء العالم الإسلامى بمناسبة الإعلان عن مشروع فهد الاستسلامى.

(٢) الإمام الخمينى: مشاكل وعقبات وحدة المسلمين، إعداد محمد على حسين.

فى تل أبيب. تسقط الجهاد السياسى وتتستر بالمحبة لتخفى أبشع أنواع الاستغلال. والمجوسية والزرادشتية نحل وثنية تعلى من شأن ديانات فارس القديمة على حساب دين التوحيد.

٦- التبعية للغرب نظراً لارتباط الإسلام بالوطن ومصالح الناس. لذلك كان الشاه حليفاً للغرب وصنيعة له، وكان الغرب أكبر نصير له. أصبح الغرب مثلاً يحتذى به عند معظم الحكومات الإسلامية. فالغرب لا يتعاون إلا مع الحكومات العميلة، ويعادى النظم الوطنية كما هو الحال فى معاداة الثورة الإسلامية فى إيران والنظم الوطنية فى ماليزيا والصين.

٧- نهب ثروات الشعوب فى مظاهر البذخ وعنجهية السلطان كما فعل الشاه فيما سماه بأعياد قورش، وبناء القصور وتبديد الأموال حتى اشتد التفاوت بين الأغنياء والفقراء، بين من يملكون ومن لا يملكون. وانشق الوطن قسمين، فى السياسة: راع ورعية، حاكم ومحكوم، جائر ومظلوم. وفى الاقتصاد: غنى وفقير، مالك ومملوك، عامل وعاطل.

و- من الروحانيين الأحرار إلى الثوار الأحرار.

التحول من العرفان إلى الثورة إذن ممكن، من "الروحانيين الأحرار"، مجموعة ١٥ خرداد إلى الثوار الأحرار أو المسلمين الثوار، الصوفية المناضلين، الاشراقيين المجاهدين[1]. ويدعو الإمام الخمينى إلى الالتحاق بالانتفاضة الإسلامية من أجل الشعوب المستضعفة. فالهتافات والمظاهرات عبادة وصلاة[2]. الإسلام حاضر فى أى جزء من العالم به نهضة ضد المستكبرين. والله تحرر، الله أكبر قاصم للجبارين ﴿**ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين**﴾. "لا اله إلا الله" إعلان تحرر البشر، نفى الآلهة المزيفة بفعل النفى "لا اله" ثم إثبات الإله الحق الذى يتساوى أمامه البشر جميعاً بفعل الاستثناء "إلا الله"[3].

---

(١) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص٦١.

(٢) الإمام الخمينى: دروس فى الجهاد ص٣٧٧.

(٣) د. حسن حنفى: "ماذا تعنى: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٤٧-١٦١.

دور المثقفين والعلماء فى تثـوير ثقافـة الشـعوب. فالاعياد الدينية مناسبات لتثوير الثقافة الشـعبية، والفتـاوى قادرة على التأثير فى حركة الجماهير مثل فتـوى التمبـاك الشهيرة نموذجاً للأمر الثورى. وفى العالم ما يفوق المليـار مسلم. فالتوحيد عقيدة وثورة. الـدعوة إلـى توحيـد الأمـة الإسلامية دعوة سياسية قائمة على التوحيد. والأمة الواحـدة نموذج تاريخى للإله الواحد. ويغيب هذا الربط بـين النظـر والعمل، بين التوحيد الدينى والتوحيد السياسى فى "الحكومـة الإسلامية"(١).

الإسلام دين سياسى، الأولوية فيه للسياسة كمـا هـو الحال عند ماوتسى تونج. وأى دعوة لفصـل الـدين عـن السياسة، والسياسة عند الدين كما كان يقال فى مصر أثنـاء الجمهورية الثانية (١٩٧٠-١٩٨١) "لا دين فى السياسة، ولا سياسة فى الدين" هو قضاء على الدين والسياسـية فـى آن واحد. يعلم السلطان أن الدين ثقافة الأمة وأن تثويره يقضـى عليه، وأن السياسة فعل الأمة للوقوف فى مواجهة السلطان. الفصل بين الدين والسياسة هو فصل بين النظر والعمل، بين

---

(١) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ٤٩-٥٠.

العقل والثورة، بين القصد والأداة[1].

والوعى الجماهيرى موضوع لعلم السياسة كما فعل فريرى فى "تربية المضطهدين". وتثوير الخطاب الدينى أيضاً موضوع لتحليل الخطاب السياسى والثقافة السياسية. ويمكن التحول من البيانات السياسية القصيرة النفس إلى التنظير السياسى المعمق، ومن الفتاوى الثورية إلى التنظير الثورى، ومن النتائج العملية إلى المقدمات النظرية. وتلك مهمة أجيال قادمة بوعى تاريخى فى التحول فى الخطاب السياسى من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة ما بعد الاستقلال حفاظاً على مكتسبات الثورة.

ز- من الهجاء السياسى إلى التحليل السياسى.

وهناك فرق بين الهجاء السياسى والسب السياسى من ناحية والنقد السياسى والتحليل السياسى من ناحية أخرى. ربما تستطيع بعض التعبيرات مثل "مزبلة التاريخ"، "الرجعية القذرة" وغيرها حشد الجماهير وإلهاب حماسها ولكن بطريقة

---

(١) "فالإسلام دين السياسة بشئونها. ويظهر ذلك لمن له أدنى تدبر فى أحكامه الحكومية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. فمن توهم أن الدين منفك عن السياسة فهو جاهل لم يعرف الإسلام ولا السياسة". من هنا المنطلق ص٥. تحرير الوسيلة، ص٢٣٤.

وقتية واستجداء لتصفيقها. ثم يعود الظلام السياسى من جديد دون فهم أو إدراك. إن الهجاء السياسى مثل التكفير الدينى والإقصاء الاجتماعى. وهو تحول من الفكر إلى الشخص، سومن الوضع إلى الفرد. والظواهر الاجتماعية والسياسية لها بنياتها المستقلة عن الأشخاص(١). لذلك لا يجوز تشخيص النظم السياسية فى رموزها. فالنظام السياسى مستقل عن الأشخاص(٢).

إنها مهمة الجيل الثانى للثورة الإسلامية تأسيس الأيديولوجية الإسلامية الثورية التى تربط بين الماضى والحاضر، القديم والجديد، التراث والمعاصرة. وتحول فقه العبادات والمعاملات إلى فقه الثورة والانتفاضات، وتصوف الاستسلام إلى تصوف المقاومة، والحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية، ومن العقيدة إلى الثورة، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل حتى تأمن الثورات

---

(١) "ليعلم رئيس الولايات المتحدة الأمريكية أنه أقذر إنسان على وجه الأرض لدى الشعب الإيرانى"، من هنا المنطلق ص٣٤، مزبلة التاريخ، الإمام الخمينى و١٢ فروردين، مركز إعلام الذكرى الثالثة لانتصار الثورة الإسلامية، ص٨.

(٢) يذكر الإمام الخمينى كثيراً الشاه وصدام والسادات.

الإسلامية انشقاقها وصراعها بين الإخوة الأعداء، المحافظين والإصلاحيين والذى يصل فى بعض الأقطار الإسلامية إلـــى حد الصراع المسلح، والدين والوطن هما الخاسران.

من القصـــد إلى الفعـــل
محاولة لإعادة بناء "مشكلات الحضارة" عند مالك بن نبى (١٩٠٥-١٩٧٣)
بمناسبة مرور ثلاثين عاما على وفاته

١- تطوير الإصلاح من جيل إلى جيل.

إن مهمة الجيل الحالى من الإصلاحيين هــو تطــوير الجيل الماضى وليس تقريظه ومدحه ﴿**قتــل الخراصــون**﴾. فالمدح يميت، والقراءة تحيى. التقريظ ينهى، والنقــد يبــدأ. وكما طور مالك بن نبى عبد الحميد بن باديس، وكلاهما من قسطنطينة كذلك يطور الجيل الحالى مالك بن نبى[١]. وهــذا هو حق الأستاذ على التلميذ، وواجب التلميذ تجــاه الأســتاذ. ولا تقلل القراءة النقدية من الجيل الحالى من قيمــة الجيــل الماضى بل تغنيه وتوسع آفاقه، وتحكــم خطابــه، وتبلــور أهدافه، وتوضح مقاصده.

(*) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الجزائر ١٨-٢٣ أكتوبر ٢٠٠٣.

(١) حضور ابن باديس فى مذكرات شاهد قرن حضور باهت. ولا يُــذكر إلا كبلدياته من قسطنطينة.

هكذا فعل الأنبياء والرسل. رسالتهم واحدة وأساليبهم وشرائعهم مختلفة. الرسالة التوحيد، وتطورها فى الخطاب. لا فرق بين رسالة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، تحرير الوعى الإنسانى من قهر الطبيعة والمجتمع وطرقهم فى التعبير وصياغتهم للشرائع مختلفة. مقاصد الشريعة واحدة، تحقيق المصالح العامة وطرقها متباينة، الطاعة فى اليهودية، والمحبة فى المسيحية، والعدل فى الإسلام. وطبائع الرسل متباينة: نوح الغاضب، وإبراهيم المحاور، وموسى صاحب الشريعة، وعيسى الداعى للمحبة، ومحمد المعلن استقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة. لذلك قال السيد المسيح "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". كما أن القرآن أتى مصدقا للكتب السابقة ومهيمنا عليها.

ويعنى "من القصد إلى الفعل" تحويل فكر مالك بن نبى من المقاصد والأهداف وحسن النوايا إلى تحقيقها بالفعل فى صياغات نظرية محكمة. يعنى نقل الفكر الإصلاحى كله من مرحلة الأفغانى حتى مالك بن نبى، مرحلة الخطابة والصحافة والصحوة وحشد الجماهير إلى مرحلة التحليل والبحث العلمى مع أخذ التغير فى الزمان والمكان والبيئة

الثقافية فى الحسبان. فقد امتدت الحركة الإصلاحية على مدى قرنين من الزمان أو يزيد. واتسع نطاقها، وشملت عدة ثقافات ولغات عربية وإسلامية وغربية، أفريقية وأسيوية بل وأوروبية. فالمصلح لا يعرض المصلح بل يعيد قراءته ويطوره حتى يتراكم الإصلاح ويتحول إلى تيار فكرى عام بصرف النظر عن أشخاص المصلحين.

يقوم جيل جديد بإعادة قراءته وتطويره بعد ثلاثين عاما وقعت فيه أحداث كبرى، وهو ابن الأحداث منذ ١٩٧٣ حتى ٢٠٠٣. فقد اندلعت حرب أكتوبر قبل وفاته بخمسة وعشرين يوما دون أن يتمثلها أو يشير إليها وهو فى مرضه الأخير. ثم حدثت زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ وتوقيع معاهدة كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام فى ١٩٧٩ بين مصر وإسرائيل، واندلاع الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، واغتيال السادات فى أكتوبر ١٩٨١ وتغير الحكم فى مصر من الجمهورية الثانية إلى الجمهورية الثالثة، وغزو جنوب لبنان واحتلال بيروت فى ١٩٨٢، وضرب المفاعل النووى العراقى فى ١٩٨٤ ثم معاهدة وادى عربة بين الأردن وإسرائيل، ثم اندلاع انتفاضة الحجارة فى

١٩٨٧، ثم العدوان العراقى على الكويت فى ١٩٩٠، والعدوان الأمريكى على العراق فى ١٩٩١، وانهيار المعسكر الشرقى ونهاية نظام القطبين فى ١٩٩١، ثم العدوان الثانى الأمريكى على العراق فى ١٩٩٨، واندلاع انتفاضة الأقصى المسلحة فى ٢٠٠٠، وتفجيرات واشنطون ونيويورك والاحتلال الأمريكى لأفغانستان فى ٢٠٠١، ثم الاحتلال الأمريكى للعراق فى ٢٠ مارس ٢٠٠٣، واندلاع المقاومة العراقية حتى الآن.

كان مالك بن نبى بالنسبة لجيلنا مفكرا إسلاميا تقدميا إصلاحيا، رافدا مستقلا عن سيد قطب والإخوان بعد صدامهم مع الثورة. التقيت به فى أوائل السبعينات عام ١٩٧٢ عندما حضر إلى أمريكا بدعوة من رابطة الطلبة المسلمين إلى فيلادلفيا وقابلته مع عبد الحميد بو سليمان وأنيس أحمد فى بيت أحدهما. وقدمته فى محاضرته فى جامعة تمبل. تعلمت منه أن فصل باكستان عن الهند كان مؤامرة بريطانية هدفها عزل الإسلامى فى باكستان عن محيطه الطبيعى فى الهند بعد الاعتراض على تحليله بأن ذلك كان من فعل الشيطان، لأن الشيطان لا يدخل فى العلوم السياسية. وكنا مغرمين

بإنشاء الدولة الإسلامية فى باكستان وبانفصالها عن الهند، ومتأثرين بمحمد إقبال والمودودى، ومعجبين بمحمد على جناح. ويمكن القول بأن مؤلفاتى الشعبية هى استئناف لفكر مالك بن نبى بنفس الهموم. وقد صدرت معظمها بعد وفاته[1].

ويغلب على الخطاب روح الحركة الإصلاحية التى جسدتها الكتابات "الإخوانية". فمالك بن نبى فى النهاية مناصر لعبد الحميد بن باديس. والجيل الحالى من الإصلاحيين الجزائريين هم تلاميذه بطريقة أخرى. ويشير مالك بن نبى إلى عبد الحميد فى بعض كتبه. بل ويشير إلى أصول الحركة الإصلاحية ومصادرها الأولى عند الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ومحمد إقبال وإن لم يذكر حسن البنا وسيد قطب لعلاقته بالثورة المصرية التى عادت الإخوان منذ أزمة مارس ١٩٥٤.

---

(١) وهى: قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر ١٩٧٦، جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ١٩٧٧. الدين والثورة فى مصر ١٩٨٩، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر ١٩٩٨، حصار الزمن جـ١ الماضى، جـ٢ المستقبل، جـ٣ الحاضر أ- مفكرون عرب معاصرون ب- مشكلات معاصرة ٢٠٠٤.

ويشير إلى حركات الإصلاح الحديثة إلى ينتسب إليها[١]. ويخرج من مآسى المسلمين المعاصرين وفوضى العالم الإسلامى الحديث. ويبشر ببواكير نهضة جديدة بإتباع طرق جديدة للفكر والممارسة وبعثه الروحى. والإصلاح دعوة للتغيير[٢]. فقد نشأت حركة الإصلاح فى الجزائر من أجل التحرر والاستقلال ضد الاحتلال والتخلف.

والمسلم له دور رسالة فى الثلث الأخير من القرن العشرين[٣]. مما يدل على الإحساس بالعصر وضرورة القيام بالرسالة فيه. فالإصلاح ليس النظر بل إصلاح العمل، ليس فقط إعادة فهم بل تنشيط فعل وحشد طاقة.

٢- المؤلفات والأسلوب.

وكثير من المؤلفات مقالات تجميعية تم نشرها فى

---

(١) فى مهب المعركة، الفصل الثانى، النهضة: حركة الإصلاح، الحركة الحديثة ص٤٥-٧٣، فوضى العالم الإسلامى الحديث، العوامل الداخلية والخارجية ص٧٥-١١٧، الطرق الجديدة ص١٣٩-١٦١، بواكير العالم الإسلامى ص١٦٣-١٧٨. المثال الروحى لعالم الإسلام ص١٨١-١٨٦.

(٢) مالك بن نبى: من أجل التغيير.

(٣) مالك بن نبى: دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

الصحف. وأحيانا تم تجميعها بأكثر من عنوان. ويتم في بعض المؤلفات التنبيه على عنوان الكتاب ومضمونه. ويكون التنبيه من المؤلف أو المترجم[1]. وأكثر المؤلفات كتب لها بنية محكمة غير العناوين الافتراضية التي القصد منها وضع المقالات المتشابهة تحت موضوع واحد. وأقل المؤلفات تجميع لمقالات صحفية نشرت أغلبها في مجلة "الثورة الأفريقية"[2].

وقد يكون لبعض المؤلفات عناوين فرعية تحدد

---

(١) ١- وجهة العالم الإسلامي، تنبيه (المؤلف) ص١٥. فكرة الأفريقية الأسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج) ص١. ٢- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ص٧.

(٢) الكتب المؤلفة هي: ١- الظاهرة القرآنية، ٢- شروط النهضة ومشكلات الحضارة، ٣- وجهة العالم الإسلامي، ٤- فكرة الأفريقية الأسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)، ٥- مشكلة الثقافة، ٦- فكرة كمنويلث إسلامي، ٧- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ٨- ميلاد مجتمع، ٩- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ١٠- المسلم في عالم الاقتصاد، ١١- مذكرات شاهد قرن (الطفل، الطالب).
والكتب التجميعية هي: ١- تأملات، ٢- في مهب المعركة، ٣- القضايا الكبرى، ٤- بين الرشاد والتيه، ٥- من أجل التغيير، ٦- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.

الظرف التاريخى لها[١]. لذلك ظل الفكر حدثيا أى مرتبطا بالأحداث، وآنياً أى مرتبطا بالظروف، بالزمان والمكان. الموضوعات هى الأحداث الجارية، الكبيرة منها والصغيرة: الاستعمار، التخلف، والثورة. لا يبدأ الفكر من نفسه ومن موضوعاته بل من خارجه. الفكر فى مواجهة العالم، وتابع لأحداثه.

وكثير من الأعمال تعليق على مقال أو تفكير على تفكير مثل "وجهة العالم الإسلامى" الذى هو مراجعة وإعادة قراءة لكتاب "الاتجاهات الحديثة فى الإسلام" للمستشرق جب. وقد يكون التعليق على تصريحات سياسية للقادة أو مقالات صحفية لمشاهير الكتاب[٢]. لذلك يبدو الفكر السياسى فكرا

---

(١) وذلك مثل: ١- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)، ٢- فى مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، ٣- ميلاد المجتمع (الجزء الأول، شبكة العلاقات الاجتماعية) ٤- دور المسلم ورسالته (فى الثلث الأخير من القرن العشرين).

(٢) وجهة العالم الإسلامى، مدخل إلى الدراسة ص١٧-٢١، "وأعود فأكرر أن كتاب المستشرق الإنجليزى يعد مرشدا ثمينا لكتابى هذا فى دراسة الأمراض (شبه الصبيانية) فى العالم الإسلامى. ولكم أتمنى أن يتأمل موضوعاته كثيرون من المسلمين كما تأملتها، وأن يقدروا فيه نزاهته التى سمت على مركب عقيدى أو سياسى"، ص٢١.

علويا، تنظيرا على تنظير. ويظل فرانز فانون من جزر الانتيل والذى عاش فى الجزائر ودفن بها أكثر تنظيرا وإحكاما فى الصياغات.

خطاب مالك بن نبى هو الخطاب الصحفى العام الموجه إلى عامة الناس وليس الخطاب الفلسفى المحكم بمصطلحاته ومنطقه وصياغاته النظرية واستدلالاته، مقدماته ونتائجه. ينتمى إلى الفكر العربى المعاصر منذ بداياته فى القرن التاسع عشر. ومازال بعد قرنين من الزمان ينقص خطابه الإحكام النظرى. وهو أسلوب أدبى إنشائى كما تقتضيه طبيعة السامعين مثل "وحل السياسة"، "أبواق الاستعمار"، "حديقة الثقافة"[١]. يغلب عليه التكرار لأنه دعوة موجهة إلى الناس ولا يشترط فيه البناء النظرى.

والفكر أيضا تجارب حية يعيشها المفكر بالإضافة إلى التعليقات على القراءات. فهو مفكر وطنى جزائرى عربى إسلامى أفريقى أسيوى عالمى.

وتتخلل السيرة الذاتية بعض المؤلفات قبل "مذكرات شاهد قرن" خاصة فى "تأملات". وهى ليست تأملات نظرية

---

(١) فى مهب المعركة، ص٥١/٧٦/١٢٥.

خالصة فى موضوعات ميتافيزيقية بل هى تفكير اجتماعى سياسى أخلاقى حول الصعوبات باعتبارها علامة فى نمو المجتمع العربى، والمسوغات فى المجتمع، وكيفية بناء مجتمع أفضل، وخواطر عن النهضة العربية، ورسالة العرب فى العالم. ومن القيم الإسلامية الديموقراطية والتضامن والفعالية والثقافة(١).

وتتوقف السيرة الذاتية "مذكرات شاهد قرن" بجزئيها، الطفل والطالب حتى عام ١٩٤٢ أى حتى قبل "الظاهرة القرآنية" أولى مؤلفاته. تخلو من الأبواب والفصول والتواريخ الفارقة. لا تظهر فيها البواعث على مشروع "مشكلات الحضارة" فبدت منفصلة عنه. ولا تحيل إلى المؤلفات التالية بطريقة "الفلاش باك". وتطول مرحلة الطفولة بكل تفصيلاتها دون دلالة واضحة على المشروع كله. وتخلو من العمق الفلسفى أو الهم الميتافيزيقى. لا تصل الماضى بالحاضر وكأن الحاضر لا يتراءى فى الماضى. الطفولة سيرة ذاتية محلية فى قسطنطينة أولا والجزائر ثانيا مع أن العمر يمتد

(١) وأعيد نشر "الديموقراطية فى الإسلام" فى "القضايا الكبرى" ص١٣٢-١٦٤، من أجل التغيير: تأملات على قبر دينيه فى بوسعادة ص٧٠-٧٧.

بالطفل حتى العشرين أى مرحلة الشباب والوعى الثقافى والعلمى. هى طفولة عادية أقرب إلى التاريخ الخالص مع بعض الدلالات على سمات الشخصية مثل المرأة الشقراء ورعاية قطة. ولا يبدو "الطالب" قد اهتم بالتراث القديم أو التراث الغربى. كانت عينه على الواقع الحاضر فحسب، بما يحمله من هموم إسلامية وتمنيات أن تدخل الهند وروسيا منظمة الدول الإسلامية. وقد نادى السلطان جالييف من قبل بتجمع شعوب الشرق، والأفغانى بالجامعة الشرقية. ويعترف بجهود الساعى رفيق النضال. وتبدو المعاداة للاستعمار الأجنبى والهيمنة اليهودية على مقدرات الوطن.

وقد تتصدر آية قرآنية أو حديث نبوى أو آية من الإنجيل أو كلها معا بعض المؤلفات(١).

كما تتصدر بعض المؤلفات إهداءات تكشف عن نوع الجمهورالمخاطَب ويتراوح المُهْدى إليهم بين الأسرة الأب

(١) تتصدر فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج) آية ﴿**يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان**﴾، ومن الإنجيل "طوبى لصانعى السلام لأنهم أبناء الله يدعون".

والأم اللذين أعطيا الابن أثمن الهدايا، هدية الإيمان[1]. وقد يكون الإهداء إلى الشباب المتطلع إلى العودة بالمجتمع الإسلامى إلى "مسار التاريخ"[2]. وقد يكون الإهداء إلى الشعب الجزائرى الثائر أو شهداء الثورة الجزائرية[3]. وقد يكون إلى رمز من رموز الثورة الجزائرية مثل الأمير عبد

---

(١) "إلى روح أمى ... وإلى أبى ... الوالدين اللذين قدما لى فى المهد أثمن الهدايا ... هدية الإيمان"، الظاهرة القرآنية، ص٧.

(٢) "إلى الشباب المتطلع إلى العودة بالمجتمع الإسلامى إلى حلبة التاريخ"، مشكلة الثقافة، ص٩.

(٣) "إلى الشعب الجزائرى الثائر. إننى أحيى كفاحك أيها الشعب الكريم. إننى أحييه لأنه كفاح الطفل الجزائرى فى سبيل مستقبله، ولأنه كفاح المرأة الجزائرية من أجل أمن بيتها وسعادة أسرتها، ولأنه كفاح الشهداء، ولأنه كفاح الأبطال الذين يريقون دماءهم من أجل الحق المقدس للطفل والمرأة، ولأنه كفاحك أيها الشعب الكريم من أجل البناء والكرامة والحرية. إن الله الذى يبارك صراع الأبرار يبارك كفاحك، ويقوده إلى النصر تحت الراية المقدسة التى كتب عليها وعده الصادق ﴿**وكان حقا علينا نصر المؤمنين**﴾"، وجهة العالم الإسلامى، ص٧. "إلى شهداء الثورة الجزائرية الذين حققوا بدمائهم الأحلام التى تعبر عنها هذه الصفحات"، فى مهب المعركة.

القادر[1]. وقد يكون إلى جميع الشعوب المكافحة فى سبيل الحرية والسلام[2]. وقد يكون لأكثر من طرف، الشعوب المحبة للسلام والرئيس جمال عبد الناصر[3].

ويضاف إلى أكثر المؤلفات عدة مقدمات واحدة أو اثنتين، بالإضافة إلى المقدمة الشرعية المتكررة من الوصى على نشرها[4]. وقد يكون المترجم نفسه هو

---

(١) "إلى الأمير عبد القادر، إلى البطل الأسطورى للملحمة الوطنية التى يجسد شخصه فى فترة فاجعة من تاريخنا مصير وطن وثقافة وحضارة"، القضايا الكبرى ص١٩.

(٢) "من أجل الشعوب المكافحة فى سبيل الحرية والسلام"، فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج).

(٣) "من أجل الشعوب المكافحة فى سبيل الحرية والسلام"، "إلى الرئيس جمال عبد الناصر، الذى تتمثل فيه ثورتان: الثورة السياسية التى أعطت مصر الجمهورية، والثورة النفسية التى تعلن فى العالم الإسلامى ظهور القيادة الفتية التى تستلم مقود التاريخ من أيدى القيادات الفوضية"، فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج).

(٤) الوصى الشرعى هو المحامى اللبنانى عمر مسقاوى. ١- "الظاهرة القرآنية" له تقديمان من محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ٢- "وجهة العالم الإسلامى" تقديم محمد المبارك، ٣- "فكرة الأفريقية والأسيوية" تقديم أنور السادات، ٤- "مشكلة الثقافة" تصدير عمر مسقاوى، ٥- "فكرة كمنويلث إسلامى" مقدمة عمر مسقاوى،

المقدم[1]. وقد يكون المقدم هو المؤلف نفسه بمفرده أو مع غيره[2]. وقد تطول المقدمة لتصبح مراجعة ودراسة بل نقدا وتجاوزا[3].

ومعظم المؤلفات مكتوبة باللغة الفرنسية ثم تمت ترجمتها إلى العربية باستثناء البعض منها الذى كتب باللغة

٦- "تأملات" تقديم عمر مسقاوى، ٧- "القضايا الكبرى" هذا الكتاب بقلم عمر (كامل) مسقاوى ومقدمة الطبعة الفرنسية لنور الدين بوقروح ومقدمة تالية للدكتور عبد العزيز الخالدى، ٨- "بين الرشاد والتيه" تقديم عمر مسقاوى، ٩- "من أجل التغيير" مقدمة عمر مسقاوى، ١٠- "دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين" تقديم عمر مسقاوى.

(١) "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" ترجمة عبد الصبور شاهن (وعمر كامل مسقاوى) وتقديمه بالإضافة إلى تقديم ثان للدكتور عبد العزيز الخالدى.

(٢) ١- "مشكلة الثقافة" تصدير عمر مسقاوى، والمقدمتان للطبعتين الأولى والثانية للمؤلف، ٢- "تأملات" تقديم عمر مسقاوى ومقدمة المؤلف، ٣- "فى مهب المعركة" تقديم عمر مسقاوى، ومقدمة محمود محمد شاكر ومقدمة المؤلف، ٤- "ميلاد مجتمع" مقدمة المؤلف، ٥- "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى" تقديم عمر مسقاوى ومقدمة المؤلف، ٦- "المسلم فى عالم الاقتصاد" مقدمة المؤلف.

(٣) وذلك مثل مقدمة محمود محمد شاكر لكتاب "الظاهرة القرآنية" ص١٧-٥٠.

العربية مباشرة خاصة فى فترة الإقامة بالقاهرة[١]. وقد يجمع الكتاب بين التأليف والترجمة[٢]. وقد يكون المؤلف نفسه هو المترجم[٣]. وقد يجمع مؤلف بين الترجمة والتأليف[٤].

---

(١) المؤلفات المترجمة من الفرنسية: ١- الظاهرة القرآنية (عبد الصبور شاهين)، ٢- شروط النهضة ومشكلات الحضارة (عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوى)، ٣- وجهة العالم الإسلامى (عبد الصبور شاهين)، ٤- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء باندونج) (عبد الصبور شاهين)، ٥- مشكلة الثقافة (عبد الصبور شاهين)، ٦- فكرة كمنويلث إسلامى (الطيب الشريف)، ٧- ميلاد مجتمع (عبد الصبور شاهين)، ٨- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى (ترجمة الدكتور بسام بركة والدكتور أحمد شعبو).

المؤلفات بالعربية هى: ١- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ٢- تأملات، ٣- فى مهب المعركة، ٤- القضايا الكبرى، ٥- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٢) المؤلفات التى تجمع بين التأليف والترجمة مثل "المسلم فى عالم الاقتصاد"، الجزء "الاقتصاد والاقتصادية"، ترجمة مروان قنواتى، ص٤١-٤٨.

(٣) وذلك مثل "الرشاد والتيه".

(٤) وذلك مثل كتاب "القضايا الكبرى". فالفصول الثلاثة الأولى ترجمها الطيب الشريف ونشرت تحت عنوان "آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية". والفصلان الأخيران "الديموقراطية فى الإسلام" و"إنتاج المستشرقين" كتبا بالعربية، القضايا الكبرى ص٧.

وبالرغم من عروبة المؤلف وتمكنه من اللغة العربية إلا أن ترجماته من الفرنسية إلى العربية بل وكتبه المؤلفة بالعربية يغلب عليها الأسلوب الفرنسى ومصطلحاته المترجم والمعرب[(١)]. بل ويضرب بن نبى المثال على أخطاء الترجمة ولكن بمعنى رب ضارة نافعة. فكل ترجمة قراءة، تعطى أبعادا جديدة على النص الأول لأنها إعادة كتابة له من منظور آخر وفى تجربة إنسانية أخرى هى تجربة المترجم[(٢)].

٣- متلقى الخطاب.

وهو خطاب "الثورة الجزائرية" التى أهدى إليها أحد مؤلفاته[(٣)]. وكان يمكن أن يظل كذلك فى مرحلة ما بعد

---

(١) مثلا ترجمة L'anti-culture بمصطلح ما ضد الثقافة، والأولى الثقافة المضادة، مشكلة الثقافة ص١٢٩. استعمال اللفظ "كمنويلث" فى "فكرة كمنويلث إسلامى". وسكولوجية ص١٢. وترجمة Technique الفنية والأفضل اللفظ المعرب التقنية، فكرة كمنويلث إسلامى ص١٢، مشكلة الثقافة ص٨٨-٨٩. تعريب Politique بوليتيك وهى الألاعيب السياسية، بين الرشاد والتيه ص٩٧-١٠٢.

(٢) من أجل التغيير: فلنتكلم عن العارضة ص٢٢-٢٣.

(٣) فى مهب المعركة، من أجل إصلاح التراب الجزائرى ص٩٣-٩٦، ضرورة مؤتمر جزائرى لتوجيه العمل ص١٠٦-١١١، تفاهات جزائرية ص١١٢-

الاستقلال من أجل إعادة بناء الدولة وليس فقط مديرا عاما للتعليم العالى فيها من ١٩٦٣-١٩٦٧. كان يمكن للفكر الإصلاحى بداية بعبد الحميد باديس حتى مالك بن نبى ومع أحمد بن بيلا أن يكون حلقة الوصل بين الإخوة الأعداء المتقاتلين حاليا، جبهة الإنقاذ والدولة. فالإصلاح هو الجسر بين السلفيين والعلمانيين. كان يمكن أن يكون فيلسوف الثورة الجزائرية لو أنه تجاوز دور الداعية الثورى إلى المفكر الثورى، من ماركس الشاب إلى ماركس الكهل، ويكتب "رأس المال الثورى" للعالم الثالث فى الثقافة والنهضة والحضارة والاجتماع والتاريخ وليس فقط فى الاقتصاد.

ويعجب مالك بن نبى بالثورة المصرية فى ١٩٥٢. أهدى "فكرة الأفريقية الأسيوية" إلى جمال عبد الناصر، وقدم الكتاب أنور السادات. ولم ينتقدها خاصة فى أزمة مارس ١٩٥٤، فى الصراع بين الإخوان والثورة وكان يمكن أن يكون حلقة الوصل بينهما نظرا لجمعه بين الإسلام والثورة.

---

١١٥. بين الرشاد والتيه: العامل الجزائرى فى فرنسا ص٥٥-٦٠، معالم على طريق الحركة النسائية الجزائرية ص٦١-٦٦.

وللهند وزعيمها غاندى مكانة خاصة[١]. وهى قرين مصر فى باندونج وفى ثلاثى مصر والهند ويوغوسلافيا، ناصر ونهرو وتيتو. وقد حدث تقسيم الهند فى نفس الوقت الذى وقع فيه تقسيم فلسطين. واستقلت الهند. ومازالت فلسطين كلها ترزخ تحت الاحتلال الصهيونى.

ومالك بن نبى هو مفكر العالم الثالث الذى ظهر إلى الوجود منذ مؤتمر باندونج، ونظّر له فى "فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)"، وتحديد محور طنجة- جاكارتا فى مقابل محور واشنطون- موسكو. العالم الثالث فى مقابل العالمين الأول والثانى. وهو فهم سياسى جديد للعالم الإسلامى الذى يمتد كله فى أفريقيا وآسيا[٢]. وأحيانا يتم التركيز على أفريقيا وحدها[٣]. وأحيانا أخرى يتم التركيز

---

(١) فى مهب المعركة، وحدة الثقافة فى الهند ص١٤٣-١٤٨، تحية إلى داعية اللاعنف ص١٤٩-١٥٢، رومان رولان ورسالة الهند ص١٥٣-١٥٨.

(٢) مشكلة الثقافة: تعايش ثقافى على محور طنجة- جاكارتا، ص١٠٠-١١٢، تأملات: التضامن الأفريقى الأسيوى، ص٩٥-١٢١.

(٣) من أجل التغيير: مهمة النخبة الأفريقية ص٧٨-٨٥، صحافة العالم الثالث ص١١٥-١١٩.

على آسيا وحدها.

وتتكون فكرة الأفريقية الأسيوية من ثلاثة أجزاء: الأول الرجل الأفرسيوى فى عالم الكبار وهو من أبناء الاستعمار، يتعايش معه، ويتأثر به. والثانى بناء الفكرة الأفرسيوية وتأصيلها تاريخيا وحاضر الكتلة العربية الأسيوية. فالعرب هم قلب أفريقيا، وإمكانية تحملها مسئولية النهضة والحضارة عن طريق الثقافة والاقتصاد. والثالث رسالة فكرة الأفرسيوية والتعايش بين شعوبها وعلاقتها بالعالم الإسلامى وأوروبا والمجتمع الدولى.

كما يتم الحديث عن العالم الإسلامى صراحة متميزا عن العالم الأفريقى الأسيوى، وهو أشمل وأعم فى "فكرة كمنويلث إسلامى". يرمز إليه الحج باعتباره مركزا له. وله مبرراته الجغرافية والسياسية والنفسية والفنية (العلمية)[(١)]. ويتكون من ثلاثة أقسام: الأول "مشروع دراسة شاملة" لتأصيل الفكرة تاريخيا ومحيطها الجديد وأولوية المعيار الاجتماعى وما يعوق الفكرة من تقليد وفوضى الأشياء والأفكار والاضطراب العام. ويُجدد المشروع فى صياغة

(١) فكرة كمنويلث إسلامى ص١٢-١٣.

ومبررات جديدة مع توضيح للأسباب الجغرافية والسياسية والعلمية بالإضافة إلى الأسباب النفسية. والثانى "قيمة الفكرة فى المجتمع الإسلامى" من حيث ضعفها وترصد الاستعمار لها ونقص الفاعلية فى العالم الإسلامى. والثالث "وظيفة كمنويلث إسلامى" ومقارنته بشبيهه البريطانى، وإمكانية تجاوز مشاكله بمفاهيم إسلامية جديدة مثل الشهادة والرسالة.

ويعى مالك بن نبى التوجه نحو الشرق، ونهضة الشرق، وما يسمى حاليا "ريح الشرق"[(١)].

يمكن تصنيف خطاب مالك بن نبى فى مجال خطاب ما بعد الاستعمار الذى يحلل ما آلت إليه حركات التحرر الوطنى، وما خلفه الاستعمار وراءه من بقايا نفسية وذهنية فى الفرد، وثقافية وحضارية فى المجتمع. ويهدف إلى تحليل الدولة الوطنية الجديدة ونجاحها أو فشلها فى تحقيق برامجها الوطنية فى التعليم والثقافة وخططها الاقتصادية فى التنمية. كما تظهر فى هذا الوقت المبكر التفرقة بين الاستعمار والقابلية للاستعمار أى الموضوع والذات، الواقع والإمكانية. وهو فى هذا يشابه عديد من المفكرين فى العالم الإسلامى

---

(١) أنور عبد الملك: ريح الشرق، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٣.

مثل علي شريعتي، وفي الهند مثل بارتا كاثارجي وآشيس ناندي وراجني كوثاري وغيرهم[١].

ويتناول "في مهب المعركة" أيضا موضوع الاستعمار ووضعه تحت المجهر واكتشاف فوضاه وفتحه جبهة ثالثة في التاريخ بين المستعمِر والمستعمَر وهي الحرية مع نقد أبواق الاستعمار وأعوانه وتابعيه من ملوك وأمراء وعقد مؤتمرات لا فائدة منها[٢]. ويعرف الاستعمار قيمة الأفكار وفاعليتها[٣]. ونظرا لأهمية موضوع الاستعمار فإنه يدخل عنوانا في "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة". والاستعمار ليس ظاهرة موضوعية فقط بل أيضا ظاهرة نفسية كما وضح ذلك في "نحن والاستعمار"[٤].

ولا تظهر الصهيونية في فكره إلا بعد هزيمة

---

(١) السابق ص١٣٧-١٥٠.

(٢) في مهب المعركة ص١٧-٤٧، أقلام وأبواق الاستعمار ص٧٦-٨١، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار ص٨٢-٩٣.

(٣) فكرة كمنويلث إسلامي: الفكرة ومراقب الاستعمار ص٥٤-٥٨.

(٤) من أجل التغيير: الفصل: نحن والاستعمار ص٩٩-١٢٥، ويتضمن: أرغن الإمبريالية، الأسباب الصغرى والأسباب الكبرى، صحافة العالم الثالث، العبرة من جريمة.

حزيران- يونيو ١٩٦٧وهو فى مصر. ولم تظهر بوضـــوح إلا فى "بين الرشاد والتيه" الذى كتب بـــين ١٩٦٥-١٩٦٧. وخصص الفصل الرابع "فى قضية فلسطين" إلـــى القضـــية الفلسطينية فى عدة مقالات كتب معظمها عام ١٩٦٧[١].

٤- وحدة المشروع.

ويمكن دراسة فكر بن نبى من أعماله السبعة عشر مرتبة ترتيبا زمانيا فربما تطور من العمل الأول "الظاهرة القرآنيـــة" إلى العمل الأخير "مذكرات شاهد قرن"[٢]. وقد يساعد ذلـــك

---

(١) بين الرشاد والتيه: الفصل الرابع: فـــى قضـــية فلســـطين ص١٠٣-١٤٣، وتشمل مقالات: عشرون سنة من بعد، ثمن الوحدة العربية، لحظة الفلاش، لحظة التأمل، هيئة الأمم تدين شعب فلسطين، مفاتيح العرب.

(٢) وهى مرتبة كالآتى: ١- الظاهرة القرآنية ١٩٤٦-١٩٤٧، ٢- شـــروط النهضة ومشكلات الحضـــارة ١٩٤٨، ٣- وجهـــة العـــالم الإســـلامى ١٩٥٤-١٩٥٩، ٤- فكرة الأفريقية الأســـيوية (فـــى ضـــوء مـــؤتمر باندونج) ١٩٥٦، ٥- مشكلة الثقافة ١٩٥٩، ٦- فكرة كمنويلث إسلامى ١٩٦٠، ٧- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ٨- تأملات ١٩٦٠-١٩٦١، ٩- فى مهب المعركـــة ١٩٦١، ١٠- مـــيلاد مجتمـــع، ١١- القضايا الكبرى ١٩٦٤، ١٢- بين الرشاد والتيه ١٩٦٥-١٩٦٧، ١٣- من أجل التغيير ١٩٦٧-١٩٦٨، ١٤- مشـــكلة الأفكـــار فـــى العـــالم

على معرفة إذا ما كان هناك تطور فى فكره الإصلاحى أم أن هناك منطلقات ثابتة من البداية إلى النهاية. والأغلب هى المنطلقات الثابتة من البداية إلى النهاية مع تطبيقات متعددة فى الثقافة والسياسة والاجتماع والأخلاق والتاريخ.

والمشروع كله يبدأ من العمل ويتوجه إليه. وتجربة العصر كله هى تجربة الثورة والاستقلال. فالثورة روح العصر وهو معنى "الاطراد الثورى". وهى التزام خلقى. المهم هو أن تتحول إلى دولة[١]. الثورة هى طريق الاستقلال. ليس فقط استقلال الدولة بل بداية باستقلال الإنسان[٢]. المشروع إذن تأسيس نظرى لثورة عملية. يبدأ بتثوير الفكر من أجل تثوير الواقع، ومن إصلاح الفرد إلى إصلاح الأمة.

ويدور فكر مالك بن نبى على ثلاثة محاور: الأول التراث القديم الذى لم تساعده الظروف على الاستمرار فيه

الإسلامى ١٩٧٠، ١٥- المسلم فى عالم الاقتصاد ١٩٧٢، ١٦- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين ١٩٧٢، ١٧- مذكرات شاهد قرن.

(١) بين الرشاد والتيه: الفصل الأول: طريق الثورة ص١١-٣٤.

(٢) بين الرشاد والتيه: الفصل الثانى: فى قضايا الاستقلال ص٣٧-٦٩.

بعد "الظاهرة القرآنية". وتحول من التراث الإسلامى القـــديم إلى الثقافة الإسلامية المعاصرة. فنقص المشـــروع جـــذوره التاريخية لصالح فروعه الحاضرة. والثانى التـــراث الغربـــى. ولما غاب التخصص الدقيق والعودة إلى المصادر الأولى فيه تحول إلى الثقافة الغربية العامـــة الواســـعة فـــى السياســـة والاجتماع والاقتصاد والتى يعتمد عليها فى تحليـــل الواقـــع الآنى خاصة ما شاع منها فى الثقافة العربيـــة المعاصـــرة. والثالث تلخيص تحديات العصر كلها فى "مشكلات الحضارة" بما فى ذلك النهضة والتحرر من الاستعمار، والقضاء علـــى التخلف ومظاهره من فقر وقهر وتجزئة، وذلك عن طريـــق التنظير المباشر للواقـــع، وتحويـــل أحـــداث عصـــره إلـــى مرتكزات فكرية مثل مؤتمر باندونج وتنظيـــره فـــى "فكـــرة الأفريقية الأسيوية". وهو البعد الأغلب الـــذى ســـاد فكـــره الإصلاحى. فتوارى خلفه البعدان الأولان، التراث الإسلامى والتراث الغربى. وهو الذى أخذ عنوان "مشكلات الحضارة".

ويتضح الواقع المباشر والتجارب الحية مـــن أســـماء المعسكرات والبلدان والعواصم التى يزخـــر بهـــا مشـــروع "مشكلات الحضارة" باستثناء "الظاهرة القرآنيـــة"، الدراســـة

العلمية الوحيدة. فيحال كثيرا إلى العالم الإسلامى ومحاوره وطنجة- جاكارتا فى مواجهة واشنطن- موسكو، والبلدان الإسلامية، والعواصم الإسلامية فى مقابل أوروبا والبلدان الغربية وعواصمها والتحالف مع الشرق بلدانه وعواصمه. ويحال إلى كثير من المنظمات الدولية والإقليمية وإلى عديد من الأحداث الكبرى. بل ويذكر الكيان الصهيونى وعاصمته، مما يدل على أن المفكر غارق فى أحداث العصر فى الجغرافية السياسية(١).

---

(١) من العالم الإسلامى: اندونيسيا، باكستان، سوريا، فلسطين، مراكش، مصر، الجمهورية العربية المتحدة، أفريقيا، الجزائر، ماليزيا، باكستان، لبنان، تونس. ومن العواصم الإسلامية: قسطنطينة، دمشق، القاهرة، القيروان، باندونج، طنجة، جاكارتا، بغداد، حلب، طرابلس، القسطنطينية، طهران. ومن القديم: عرفات، صفين. ومن العالم الغربى: انجلترا، فرنسا، أوروبا، أمريكا، ألمانيا، الاتحاد السوفيتى، ايطاليا، السويد. ومن العواصم الغربية: باريس، روما، جنيف، موسكو، اسبرطة روما، واشنطن، برلين، لندن، سان فرانسيسكو، طوكيو. ومن بلاد الشرق: الصين، الهند، الهند الصينية، اليابان. ومن العواصم الشرقية: نيودلهى، بكين. ومن المنظمات الإقليمية والدولية: الجامعة العربية، الأمم المتحدة، التضامن الأسيوى الأفريقى. ومن الأحزاب: الحزب الشيوعى. ومن الأحداث الكبرى: الحرب العالمية الأولى، والثانية، والحروب الصليبية. ويُذكر الكيان الصهيونى: إسرائيل، تل أبيب، موشى ديان.

ومشروع "مشكلات الحضارة" مشروع متكامل. إذ يحيل كل كتاب لاحق إلى المؤلفات السابقة. فإذا كانت "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" لم تشر إلى "الظاهرة القرآنية" فإن "وجهة العالم الإسلامى" تحيل إلى "الظاهرة القرآنية" و"شروط النهضة ومشكلات الحضارة"(١). وتحيل "مشكلة الثقافة" إلى "شروط النهضة ومشكلات الحضارة"، وإلى "فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)" و"الظاهرة القرآنية" و"الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة"(٢). وتحيل "فكرة كمنويلث إسلامى" إلى "وجهة العالم الإسلامى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية"(٣). ويحيل "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" إلى "وجهة العالم الإسلامى" و"فكرة كمنويلث إسلامى"(٤). وتحيل "تأملات" إلى "فكرة كمنويلث إسلامى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية" و"الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" و"الظاهرة

---

(١) وجهة العالم الإسلامى ص١٩-٢٠.

(٢) مشكلة الثقافة ص١١/٩٩/٣٤/٦٩.

(٣) فكرة كمنويلث إسلامى ص١٩/٣٩.

(٤) الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة ص٨١-٨٢.

القرآنية"[١]. ويحيل "فى مهب المعركة" إلى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" و"وجهة العـــالم الإســـلامى" و"فكـــرة الأفريقية الأسيوية" و"شروط النهضة ومشكلات الحضارة"[٢]. ويحيل "ميلاد مجتمع" إلى "مشكلة الثقافـــة"[٣]. ويُحـــال فـــى "القضايا الكبرى" إلى "شروط النهضة ومشكلات الحضـــارة" و"الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" و"فكـــرة الأفريقيـــة الأسيوية" و"مشكلة الثقافة" و"وجهـــة العـــالم الإســـلامى"[٤]. ويُشار فى "بين الرشـــاد والتيـــه" إلـــى "شـــروط النهضـــة" و"الصراع الفكرى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية"[٥]. ويُحال فى "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى" إلى "شـــروط النهضـــة" و"الظاهرة القرآنية"و"فكرة الأفريقية الأسيوية"[٦]. ويُشار فـــى "المسلم فى عالم الاقتصاد" إلى "فكرة الأفريقية الأســـيوية"[٧].

---

(١) تأملات ص١٤/٩٧/٩٨/١٤١.

(٢) فى مهب المعركة ص١٢/٥٨/٣٨/٨٠/١٦٠.

(٣) ميلاد مجتمع ص٤١.

(٤) القضايا الكبـــرى ص٢٣/٢٥/٣١/٥٨/١٢٥/٨٧/٧٠/٦٥/٧٢/٧٤/٨٨/٣٢-٣٣/٤٧/٩٣/١٢٥.

(٥) بين الرشاد والتيه ص٦٧/١٩٧/١٥١/١٥٦.

(٦) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ص٤٤/٩٦/١٠٠/١٥١/٥٥/٢٣.

(٧) المسلم فى عالم الاقتصاد ص٤٣.

ولا يُحال "من أجل التغيير" إلى أى من المؤلفات السابقة.

٥- الثقافة الإسلامية.

و"الظاهرة القرآنية" أهم ما أبدع مالك بن نبى من فكر أصيل يجدد به علوم القرآن ومناهج التفسير. ويضع قواعد جديدة لفهمه من أجل حل قضايا المسلمين، والدخول فى تحديات العصر. ويبدو أنه البحث الذى تقدم به إلى ماسنيون ليحصل به على درجة الدكتوراه فى الفكر الإسلامى وتردد ماسنيون فى القبول أو رفضها صراحة مما دفع الطالب العنيد إلى أن يثبت للأستاذ أنه قادر على التفكير والتجديد. ربما وجده ماسنيون غير حاصل على شهادات سابقة فى الدراسات الإسلامية. وربما أحس منه بالغيرة على الإسلام والمسلمين مما يدفع المستشرق عن لاوعى إلى التراجع والتخوف لما فى القلب من موروث تاريخى قديم تجاه الإسلام، وموروث استعمارى معاصر. ويشير مالك بن نبى إلى ماسنيون "هذا المستشرق البارز مؤخرا" فى إشارة إيجابية إلى قدرة اللغات السامية على التعبير عن الآداب والكتب المنزلة وفى نفس الوقت عن العلوم الرياضية

والطبيعية كما حدث بعد ذلك فى تاريخ الحضارة الإسلامية. كما يستشهد به مع مونييه وجيلسون فى القيــام بأســبوعين للثقافة الكاثوليكية[١].

و"الظاهرة القرآنية" فى أحد جوانبه رد فعل على قضية "الشعر الجاهلى" لطه حسين، ورد الاعتبار للقرآن ضد مــا شاع عن "الشعر الجاهلى" من إنكار حوادث التــاريخ خلــف قصص الأنبياء، وأن "الشعر العربى" مثل القرآن، كثير منــه منحول، يعبر عن خيال الشعراء وتقليد الشعر أكثر مما هــو منسوب للقائلين به[٢]. وهى القضية التى أثارها مرجليــوث وسمعها طه حسين عندما كان فى فرنسا فى العشرينات. كما أن قضية الصحة التاريخيــة للنصــوص الدينيــة، التــوراة والإنجيل، كانت مثارة منذ بداية العصور الحديثة فى القــرن السابع عشر خاصة عند اســبينوزا وأوســتريك وريتشــارد وسيمون. واستمرت فى القرن الثامن عشــر عنــد فــولتير. وبلغت الذروة فى القرن التاسع عشر عند لسنج وشــتراوس

---

(١) من أجل التغيير ص٨٦/٦١.

(٢) انظر دراستنا: من الانتحال التاريخى إلى الإبداع الحضارى، قراءة فــى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما لطه حسين (١٨٨٨-١٩٧٣)، حــوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٢٥-٤٩.

ورينان وأنصار النزعة التاريخيــة. وكانــت وراء الاتجــاه التحديثى فى القرن العشرين عند كوشو ولوازى[١].

والكتاب غير مقسم إلى أبواب وفصول. وموضوعاته غير مرقمة ولا تنتظم فى نسق. ومع ذلك يمكن التعرف على ستة أقسام: مدخل إلى دراسة الظاهرة القرآنيــة، والحركــة البنوية، وأصول الإسلام، بحث فى المصادر، والخصــائص الظاهرية للوحى، والعلاقة بين القرآن والكتــاب المقــدس، وموضوعات ومواقف قرآنية.

ولفظ "الظاهرة" لفظ جديد فى علوم القرآن، قبل علــم الظاهريات "الفينومينولوجيا"، فلسفة ومنهجا. وهــى ظــاهرة "الوحى". يترك المؤلف الموضوع ويتبع قســمة لا تغطيــه كظاهرة. وتصبح الظاهرة الدينية بوجه عام ولــيس ظــاهرة الوحى وحدها، وعرض المــذهبين المــادى والغيبــى فــى تفسيرها، وتعنى الغيبى الروحــى فــى مقابــل المــادى أو الميتافيزيقى فى مقابل الطبيعى. ثم تتحــول الظــاهرة إلــى

---

(١) Hassan Hanafi: La phénomenologie de L'Exégèse, Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveaux Testament, Paris ١٩٦٥, Le Caire ١٩٧٦.

"الحركة النبوية" مبدأ النبوة وادعاؤها[1]. ثم يتم التحول من النبوة إلى النبى، ومن الرسالة إلى الرسول، حياته قبل البعثة وطفولته ومراهقته، والزواج والعزلة. ثم يُعرض العصر القرآنى فى مرحلتيه المكية والمدنية، وكيفية الوحى. ثم يستمر تشخيص الوحى فى اقتناع الرسول الشخصى ومقام الذات المحمدية باستعمال مصطلحات الصوفية، والفكرة المحمدية كما يفعل المستشرقون قياسا على اشتقاق اسم الدين "المسيحية" من اسم الرسول "المسيح". وتضيع الرسالة لصالح الرسول، ويتوه مقياسا الوحى، العقل والواقع، فى الاقتناع الشخصى، والمقياسان الظاهرى والعقلى. ولا يدخل فى الموضوع إلا القسم الرابع "الخصائص الظاهرية للوحى: " التنجيم أى أسباب النزول، والوحدة الكمية، والوحدة التشريعية، والوحدة التاريخية، والصور الأدبية، ومضمون الرسالة[2]. وينتهى الكتاب بموضوعات ومواقف قرآنية مثل إرهاص القرآن وما لا مجال للعقل فيه مثل خواتم السور، والمناقضات والمرافقات والمجاز فى القرآن، والقيمة

---

(١) الظاهرة القرآنية ص٥١-٩٢/١٠٨-١٧٥.

(٢) الخصائص الظاهرية للوحى، السابق ص١٧٩-١٩٦.

الاجتماعية لأفكار القرآن، وهو ما يخــرج عــن الظــاهرة إلى الموضوع[1].

والجديد فى الكتاب هو المنهج المقارن، مقارنة النبــوة فى القرآن بالنبوة فى العهد القديم خاصة ارميــاء، وتفســير بنوته تفسيرا نفسيا. ثم تعقد مقارنات بين القــرآن والكتــاب المقدس فى بعض الموضــوعات مثــل مــا وراء الطبيعــة والأخرويات والكونيات والأخلاق والاجتماع والوجدانيــة[2]. وتتم مقارنات أخرى فى قصة يوسف فى القــرآن والكتــاب المقدس بمنهج نقدى للتعرف على الغرض فى الروايتين.

ويعتمد الفكر على الآيات القرآنية والأحاديث النبويــة التى تكثر أو تقل طبقا لطبيعة الموضوع ومنطق الاســتدلال فيه وما هو متاح من نظريات غربية أو محاولات اجتهاديــة لخلق وتنظير جديد. وتختلف المؤلفات فى اعتمادهــا علــى الآيات والأحاديث بين الأقل والأكثر. فأكثرها بطبيعة الحــال "الظاهرة القرآنية"[3]. وهناك مؤلفات تخلو تماما من الآيــات

---

(١) موضوعات ومواقف قرآنية، السابق ص٢٦٩-٣٠٠.

(٢) الظاهرة القرآنية ص٩٣-١٠٠/١٩٧-٢٠٩/٢١١-٢٦٦.

(٣) الظاهرة القرآنية: الآيــات (٩٣)، الأحاديــث (٢٣). تــأملات: الآيــات (٢٨)، الأحاديث (١٤). القضايا الكبرى: الآيات (٢٨)، الأحاديث (١٣). وجهة العالم

القرآنية والأحاديث النبوية[1]. فالفكر الإسلامى قادر على الاستقلال بذاته. يحلل الواقع تحليلا مباشرا. ويقدر على معرفة مضمون الآية من الواقع وليس من النص، استقراء وليس استنباطا.

والدراسات الإسلامية الوطنية تحيل إلى موقف نقدى من الاستشراق كما هو الحال فى "إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث" كفصل خامس فى "القضايا الكبرى"[2]. فالاستشراق ليس دراسة لموضوع بل موضوع لدراسة[3]. ويحال إلى عديد من المستشرقين فى مجموع

الإسلامى: الآيات (١٨)، الأحاديث (٣). ميلاد مجتمع: الآيات (١١)، الأحاديث (٥). مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى: الآيات (١١)، الأحاديث (٣). مشكلة الثقافة: الآيات (٦)، الأحاديث (٣).

فكرة كمنويلث إسلامى: الآيات (٣)، الأحاديث (٢). بين الرشاد والتيه: الآيات (٣)، الأحاديث (٥). المسلم فى عالم الاقتصاد: الآيات (٤). شروط النهضة ومشكلات الحضارة: الآيات (٣). الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة: الآيات (٢). من أجل التغيير: الآيات (١).

(١) مثل: فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)، فى مهب المعركة .

(٢) القضايا الكبرى ص١٦٧-١٩٨.

(٣) انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٥-١١٠. وأيضا "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص٢٩-٣٦.

المؤلفات مثل مارجوليوث ودرمنجهام وجب وأربرى ورينان وهانوتو وماسنيون وأسين بلاثيوس والأب تيرى، ولامانس، وفيجورو، وفولفسون[١].

وتغيب إعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة إلا من بعض الإشارات العابرة مثل فلسفة الإنسان وأساسها الغيبى أى النظرى المبدئى وليس تحليل أسباب غيابها فى المجتمعات العربية المعاصرة[٢]. كما تعقد مقارنة بين الدراسات العصرية والتصوف الإسلامى[٣]. ويستشهد فى "البناء الثقافى" ببعض القيم الإسلامية مثل الإخوة[٤].

---

(١) فى "الظاهرة القرآنية" يحال إلى : مرجوليوث (٧)، درمنجهام (٥)، آربرى، الأب تيرى، لامانس، الأب فيجورو (٢). "وجهة العالم الإسلامى": جب (٨)، لامانس، لاسال (١). "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة": رينان، هانوتو (٢).
"القضايا الكبرى": أسين بلاثيوس (٢)، رينان، جولدتسيهر (١). "من أجل التغيير": ماسنيون (٢).

(٢) فى مهب المعركة، الأساس الغيبى لفلسفة الإنسان فى الإسلام ص١٥٩-١٦٦، انظر أيضا دراستنا: لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص٣٩٣-٤١٥.

(٣) الدراسات العصرية والتصوف الإسلامى ص١٦٧-١٧٠.

(٤) من أجل التغيير: إخوة فى الإسلام ص٩٢-٩٧.

وقد ظهر لفظ "الإسلامى" فى عديد من المؤلفــات[1]. وكلها إشارات متفرقة وعابرة من غير متخصص فى العلوم الإسلامية. ولا تغنى الفروع عن الجذور، ولا القشور عــن اللباب.

ويحال إلى عديد من الأعلام الإسلامية، أنبياء وفلاسفة وصوفية وفقهــاء ومــؤرخين وصــحابة وشــعراء وكتــاب ومصلحين وملوك وقادة وحركات إصلاحية. ونادرا ما تــذكر المصنفات التراثية القديمة أو الحديثة مما يدل على أن الثقافة الإسلامية كانت إما سماعا أو من مصادر ثانوية أو مجــرد معلومات عامة منذ أيام الصبا[2].

---

(١) هى: ١- وجهة العالم الإسلامى، ٢- فكرة كمنويلث إسلامى، ٣- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، ٤- المسلم فى عــالم الاقتصــاد، ٥- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٢) من الأنبياء: إبراهيم، ارميا، إسماعيل، حزقيــال، يوســف، اخنــاتون، يعقوب، عاموس، موسى، المسيح، بوذا كونفوشيوس، زرادشت. ومــن الشعراء: امرؤ القيس، حافظ إبراهيم. ومن المؤرخين: ابن الأثير، أبــو الفدا القلقشندى. ومن المحدثين: البخارى، مسلم، أبــو هريــرة، أنــس، الترمذى. ومن الصحابة: آل البيت، أبو بكــر وأبــو طالــب وخديجــة وعائشة، وصفية وعمر وحليمة، ابن مسعود، بــلال، أبــو ذر. ومــن الفلاسفة والمتكلمين والصوفية والفقهاء واللغويين: الباقلانى، الجرجانى،

٦- الثقافة الغربية.

وأوروبا حاضرة فى فكر مالك بن نبى واقعا وتاريخا وثقافة ونموذجا. وأحيانا يستعمل مصطلح العالم الغربى[١]. والإحالة إليها عابرة. ولا يوجد مؤلف واحد فى الثقافة

الغزالى، محمود شاكر، النظام، الشافعى، الجاحظ، الحسن بن الهيثم، ابن ميمون، ابن خلدون، ابن تيمية، الفارابى، = ابن حزم، ابن الراوندى، ابن سينا، ابن اللادى، ابن النفيس، الأشعرى، ابن حنبل، الخليل بن أحمد، ابن باجة.

ومن الملوك والقادة: أمنحتب الرابع، قوطيغار، نابليون، مصطفى كمال، محمد على، الإمبراطور الأكبر، عبد الناصر، غاندى، نهرو، أحمد بن بيلا، لنكولن، روبسبير، بن بركة، بومدين، بن تومرت، حسن الزعيم، هوشى منه، ماتسى تونج، جنكيز خان، تيمورلنك. ومن المصلحين والمحدثين: رشيد رضا، محمد عبده، الأفغانى، محمود قاسم، زكى مبارك، محمد عبد الله دراز، بن باديس، إقبال، أبو الكلام أزاد، طنطاوى جوهرى، فانون، احمد بن عبد الوهاب، أميه سيزيه. ومن الحركات الدينية: المرابطون، الموحدون، الوهابيون. ومن المصادر: امتاع الأسماء، دلائل الإعجاز، السيرة الحلبية، فى الشعر الجاهلى، الكامل، الوحى المحمدى، العروة الوثقى. ومن الكتب المقدسة: التوراة، والإنجيل.

(١) وجهة العالم الإسلامى: الاتصال بين أوروبا والعالم الإسلامى ص٣٩-٤٣، فوضى العالم الغربى ص١١٩-١٣٨. فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج): أوروبا وفكرة الأفرسيوية ص٢٩٧-٣١٤.

الغربية بالرغم من حضورها الشديد فى كل المؤلفات كإحالات مرجعية وأطر نظرية. ويمكن معرفة قدر حضورها فى مجموع المؤلفات بمنهج تحليل المضمون سواء لكل عمل أو لمجموع الأعمال لمعرفة مدى اتساع الثقافة الغربية وفى نفس الوقت نقص عمقها. فالإحالات عابرة إلى أسماء الأعلام دون أمهات المصادر.

ففى "الظاهرة القرآنية" يتصدر من الفلاسفة ديكارت ثم أفلاطون وإنجلز ونيتشه وهيجل ودانتى وتوما الإكوينى، وسقراط وإقليدس. ومن العلماء المحدثين هابل ثم ماندليف وهيلر دى بارانثون واينشتاين(١). ومن الأعمال واحد فقط هو كتيب ماركس "فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية". وواضح من صدارة ديكارت إعمال النظر العقلى كما أعمل طه حسين الشك الديكارتى فى الشعر الجاهلى. ولا حرج من الإحالة إلى أعلام الماركسية مثل إنجلز أو دعاة النفى المطلق مثل فيورباخ ونيتشه.

---

(١) الظاهرة القرآنية: ديكارت (٦)، المذهب الديكارتى (٥)، أفلاطون، إنجلز، هابل (٢)، سقراط، إقليدس، دانتى، بوكاتسيو، توما الإكوينى، موسى بن ميمون، هيجل، نيتشه، ماندليف، هيلر دى بارانثون، اينشتاين (١).

وفى "وجهة العالم الإسلامى" يتصدر ديكارت وريـنـان أى العقل والعلم. ثم من المفكرين الدينيين امبرواز وجربرت الراهب وجينون. ومن العلمــاء جــاليليو ونيــوتن، ومــن الاقتصاديين ريكاردو وآدم سميث ومالثوس، ومــن الأدبــاء برنارشو، ومن الفلاسفة موسى بن ميمون ونيتشه وباكونين، ومن المؤرخين ثيوسيديد وريشيه وتوينبى، ومــن المــذاهب الشيوعية[1].

وفى "مشكلة الثقافة" يتصدر وليم أوجيرن ثم نيوتن ثم ديكارت ثم كونستانتينوف تداخلا بين العلماء والفلاسفة، ثــم دارون وكومت وليبنتز. ثم من الفلاســفة أرســطو وتومــا الإكوينى وجوبينو، وشوبنهور ولينين ونيتشه، ومن علمــاء النفس يونج. ومن العلماء باستور ولافوازييه وماركونى[2].

---

(١) وجهة العالم الإسلامى: ديكارت، رينان (٣)، القــديس يــوجين، تومــا الإكوينى، ماركس، تيلور (٢)، أرسطو، امبرواز، جربــرت الراهــب، جينون، جاليليو، نيوتن، ريكاردو، آدم سميث، مــالثوس، برنــار شــو، نيتشه، باكونين، ثيوسيديد، ريشيه، توينبى. ومن المذاهب الشيوعية (١).

(٢) مشكلة الثقافة: وليم أوجيرن (٧)، نيوتن (٥)، ديكارت، كونســتانتينوف (٣)، دارون، كومت، ليبنتز (٢)، أرسطو، توما الإكــوينى، باســتور، جوبينو، شوبنهور، لافوازييه، لينين، ماركونى، نيتشــه، يــونج. ومــن المذاهب الماركسية والوجودية.

وفى "فكرة كمنويلث إسلامى" لا تظهر إلا الماركسية مما يدل على أن الماركسية أحد البواعث على تفكيره سلبا مما جعله هدفا لنقد الشيوعيين له بل والاعتداء عليه فى أيامه الأخيرة.

وفى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" يتصدر بافلوف العالم الروسى صاحب تجارب الفعل الشرطى أو المنعكس، ومن المذاهب الشيوعية. مما يدل على أن أحد البواعث الفكرية لديه هو مناهضة المادية(١).

وفى "تأملات" يتصدر ستاخانوف المادى الروسى ثم آدم سميث الاقتصادى البريطانى الشهير ثم من الفلاسفة أفلاطون، وروسو وماركس، ومن العلماء أديسون وبطليموس، ومن الأدباء هوجو وتولستوى ومن المؤرخين ثيو سيديد وجيزو وتوينبى(٢).

وفى "مهب المعركة" يتصدر المؤرخ البريطانى الشهير توينبى، ومن الفلاسفة لوك وهيجل، ومن علماء الاجتماع

---

(١) الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة: بافلوف (٤)، الشيوعية (٣).

(٢) تأملات: ستاخانوف (٣)، آدم سميث (٢)، أفلاطون، روسو، ماركس، أديسون، بطليموس، هوجو، تولستوى، ثيوسيديد، جيزو، توينبى، ومن القادة هتلر (١).

ليفى بريل[١].

وفى "القضايا الكبرى" يتصدر توينبى من جديد ثم لينين ونيتشه، ثم هوفيلد وديكارت، ثم توما الإكوينى وفشته، ومن المؤرخين جيزو. ومن الفنانين دافنشى، ومن الفلاسفة أفلاطون، وإنجلز، وماركس، وكالفان، واشبنجلر، وجاليليو، وأورتيجا، ولالاند. ومن الأدباء شيشرون، وهوجو، ومارلو. ومن العلماء أرشميدس وأديسون[٢].

وفى "بين الرشاد والتيه" يتقدم ماركس على الإطلاق ثم لينين مما يدل على وجود الماركسية كدافع سلبى، ثم ديكارت وكومت وآدم سميث وفورييه وبرودون مما يدل على حضور الفكر الاشتراكى، ثم سقراط وروسو واينشتاين،

---

(١) فى مهب المعركة: توينبى (٥)، لينين، نيتشه (٤)، هوفيلد، ديكارت (٣)، توما الإكوينى، فشته، جيزو (٢)، لوك، هيجل، والتر ستوبارت، يونج، ليفى بريل، مولاينو، هنرى سوفير (١).

(٢) القضايا الكبرى: توينبى (٥)، لينين، نيتشه (٤)، توما الإكوينى، فشته، دافنشى (٢)، أفلاطون، إنجلز، ماركس، كالفان، اشبنجلر، جاليليو، أورتيجا، لالاند، أرشميدس، أديسون (١).

لا فرق بين الفلاسفة والعلماء[1].

وفى "من أجل التغيير" يتصدر اتيين دينيه الرسام ثم توما الإكوينى وسقراط ثم مونييه، ومن مؤرخى الفلسفة جيلسون، ومن العلماء أديسون[2].

وفى "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى" يتصدر أرشميدس ثم سقراط، ثم أفلاطون، ثم ماركس والماركسية ثم نيتشه ثم ستالين ولينين واينشتاين. ثم يتداخل الفلاسفة مثل توما الإكوينى وبسكال وإنجلز وفيثاغورس، وليبنتز وميكيافيللى وهيجل وهراقليطس وكومت، مع المؤرخين مثل توينبى، مع الأدباء والخطباء مثل دانتون وتولستوى وبوالو مع علماء النفس مثل فرويد وبافلوف، ومن زعماء الثورة الاشتراكية الروسية مثل تروتسكى[3].

---

(١) بين الرشاد والتيه: ماركس (٩)، لينين (٧)، ديكارت، كومت، آدم سميث، فورييه، برودون (٢)، سقراط، روسو، اينشتاين (١)، ومن القادة نابليون (٣).

(٢) من أجل التغيير: اتيين دينيه (٧)، توما الإكوينى، سقراط (٢)، أديسون، جيلسون، اينشتاين (٢)، مونييه (١).

(٣) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى: أرشميدس (٩)، الماركسية (٦)، ماركس، سقراط (٥)، اينشتاين (٢)، توما الإكوينى، بسكال، إنجلز،

وفى "مذكرات شاهد قرن" لا يذكر إلا مصدر "هكذا تكلم زرادشت" لنيتشه[1].

٧- العلوم الإنسانية.

وتبدو أهمية العلوم الإنسانية، علم النفس والتربية والأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد. فالخطاب الثقافى يجمع بين هذه العلوم ولا يحلل علما واحدا. ويعتمد على نتائجها فى رؤية حضارية إنسانية عامة واحدة. فالإنسان هو الإنسان فى كل ثقافة وحضارة وبيئة وتاريخ.

علم النفس هو المدخل لتحليل الثقافة. وهو أحد المبررات النفسية وأحد دوافع إقامة كمنويلث إسلامى نظرا لحاجة المسلمين لبعضهم البعض، ومطلبهم فى الوحدة المبنية على الأخوة. وهو مرتبط بعلم الاجتماع فى علم النفس الاجتماعى. فالإنسان يولد فى مجتمع. وظواهره النفسية ظواهر نفسية اجتماعية[2].

فيثاغورس، ليبنتز، ميكيافيللى، هيجل، هراقليطس، كومت، توينبى، دانتون، تولستوى، بوالو، فرويد، بافلوف، تروتسكى (١).

(١) مذكرات شاهد قرن: جـ٢ الطالب ص٢٠٢.

(٢) مشكلة الثقافة ١٩٥: الفصل الأول: تحليل نفسى للثقافة ص١٧-٥٧، الفصل الثانى: تركيب نفسى للثقافة ص٥٩-٩٤. فكرة كمنويلث

وتظهر الأخلاق منذ البداية فى "الظاهرة القرآنيـــة". إذ يقوم الوحى على أســـاس أخلاقـــى[١]. وتـــرتبط الأخـــلاق بالمجتمع. فالأخلاق فردية واجتماعيـــة[٢]. والأخـــلاق هـــى أساس الثورة. فالثورة قيمة أخلاقية اجتماعيـــة سياســـية[٣]. وهى أيضا أساس الاقتصاد[٤].

التربية هى ممارسة الأخلاق اعتمادا على علم الـــنفس وعلم الاجتماع، هى الأخلاق التطبيقية لخلق الإنسان الكامـــل والمجتمع الفاضل[٥].

وفى الاجتماع يتم تحليل المجتمع العربى. بل ويظهـــر

إسلامى: مبررات سيكولوجية ص١٢، أسباب نفسية ص٤١. فى مهـــب المعركة: سيكولوجية الاستعمار ص١٧-٣١. ميلاد مجتمع: العلاقـــات الاجتماعية وعلم النفس ص٦٥-٧٤.

(١) الظاهرة القرآنية: أخلاق ص٢٠٧-٢٠٨. شروط النهضـــة ومشـــكلات الحضارة: التوجيه الأخلاقى ص٨٥-٨٧.

(٢) ميلاد مجتمع: المجتمع والقيمة الخلقية ص٤٨-٥٣.

(٣) بين الرشاد والتيه: الأخلاق والثورة ص٢٠-٢٨.

(٤) المسلم فى عالم الاقتصاد: الأساس الأخلاقى لعمليتى الإنتـــاج والتوزيـــع ص١٠٣-١٠٨.

(٥) ميلاد مجتمع: فكرة التربية الاجتماعية ص٧٥-٨١، الشـــروط الأوليـــة للتربية الاجتماعية ص١٠٢-١١٥.

البعد الاجتماعى منذ "الظاهرة القرآنية" فى التركيز على القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن. وأولوية المعيار الاجتماعى ضمن معايير إقامة كمنويلث إسلامى[1]. ويتجلى علم الاجتماع فى "ميلاد مجتمع" فى علاقته بالأخلاق وعلم النفس والتربية والتاريخ والدين والجغرافيا[2]. وهو تفكير اجتماعى مثل باقى المصلحين منذ الأفغانى حتى علال الفاسى. وكما يتضح ذلك فى "ميلاد مجتمع". إذ يحلل نشأة المجتمعات تاريخيا ويبحث عن أصل العلاقات الاجتماعية وطبيعتها

---

(١) الظاهرة القرآنية: اجتماع ص٢٠٩، القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن ص٢٩٧-٣٠٠. وجهة العالم الإسلامى: مجتمع ما بعد الموحدين ص٢٣-٤٣. فكرة كمنويلث إسلامى: أولوية المعيار الاجتماعى ص٢٤-٢٥، قيمة الفكرة فى المجتمع الإسلامى ص٤٩-٦٤، اللافاعلية فى المجتمع الإسلامى ص٥٩-٦٤. فى مهب المعركة: فى الحقل الاجتماعى ص٩٣-١٢٤. تأملات: الصعوبات بوصفها علامة نمو فى المجتمع العربى ص١٧-٣٠. المسوغات فى المجتمع ص٣٣-٤٨، كيف نبنى مجتمعا أفضل ص١٥٣-١٧٣.

(٢) ميلاد مجتمع: النوع والمجتمع ص١٥-١٩، أصل العلاقات الاجتماعية ص٢٨-٣٠، طبيعة العلاقات ص٣١-٣٦، الثروة الاجتماعية ص٣٧-٤١، المرض الاجتماعى ص٤٢-٤٧، شبكة العلاقات والجغرافيا ص٥٩-٦٤، شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار ص٨٢-٩٣، دفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية ٩٤-١٠١.

الداخلية والخارجية، والأمراض الاجتماعية والتربية الاجتماعية وكيفية استثمار الثروة الاجتماعية. وعلم الاجتماع هو المدخل لدراسة الاستقلال[١]. والمجتمع بنية. فهناك بناء اجتماعى. وهو بناء اقتصادى فى الأساس يقوم على التخطيط ورأسمالية الأفكار وقوانين السوق وليس "سوق البركة"[٢].

والدين أيضا ظاهرة اجتماعية تتجلى فى العلوم الدينية مثل الكلام والتصوف وأصول الفقه بل والعلوم النقلية مثل التفسير والفقه[٣]. والاقتصاد أيضا ظاهرة اجتماعية وليس فقط ظاهرة مادية[٤].

وتظهر السياسة منذ "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" وهى إحدى مبررات إقامة كمنويلث إسلامى[٥]. وللسياسة معنى أخلاقى. لذلك يتضمن "فى مهب المعركة"

---

(١) بين الرشاد والتيه: نظرة علم الاجتماع فى الاستقلال ص٣٩-٤٨.

(٢) من أجل التغيير: الفصل الأول: فى البناء الاجتماعى ص٩-٤٨.

(٣) ميلاد مجتمع: الدين والعلاقات الاجتماعية ص٥٤-٥٩.

(٤) المسلم فى عالم الاقتصاد: المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية للفرد فى التجارب الحديثة ص١٠٩-١١٨.

(٥) شروط النهضة ومشكلات الحضارة: دور السياسة والفكرة ص٢١-٢٧. فكرة كمنويلث إسلامى: المبررات الجغرافية السياسة ص١٢، أسباب جغرافية سياسية ص٤٠-٤١.

الفصل الثانى "فى وحل السياسة". كما يتضمن ظاهرة الحقد على الإسلام. ويتطرق إلى أحداث سياسية بالمغرب وبعض ملوكه، وبعض المؤتمرات السياسية فى كولمبو وجنيف[1]. ويخصص "بين الرشاد والتيه" الفصل الثالث كله للسياسة. ويتعرض لعلاقة السياسة بالأخلاق وبالأيديولوجيا وبالثقافة وبحكمة الجماهير وبالألاعيب السياسية (البوليتيك)[2].

وتقوم فكرة الأفريقية الأسيوية فى بعض أسسها على الاقتصاد[3]. ثم يتوسع الاقتصاد فى "بين الرشاد والتيه" الذى يخصص الفصل الخامس "حول الاقتصاد". ويحلل المؤتمرات الاقتصادية فى ١٩٧٧ ومؤتمر نيودلهى. ويبين إمكانيات البترول العربى وشروط الإقلاع الاقتصادى، والفرق بين اقتصاد القوت واقتصاد التنمية، ويختار اقتصاد الصناعة أى الإنتاج على اقتصاد الاستيراد "نشترى أم نصنع؟"[4]. وفى "من أجل التغيير" يصوغ مذهبا اقتصاديا إسلاميا وسطا بين

---

(١) فى مهب المعركة: فى وحل السياسة ص٥١-٨٩.

(٢) بين الرشاد والتيه: فى السياسة ص٧١-١٠٢.

(٣) فكرة الأفريقية الأسيوية: مبادئ اقتصاد أفرسيوى فعال ص١٦٩-١٩٤.
تأملات: قيم إنسانية وقيم اقتصادية ص٤٩-٦٢.

(٤) بين الرشاد والتيه: الفصل الخامس: حول الاقتصاد ص١٤٥-١٩٦.

الماركسية والرأسمالية[1].

وقد خصص للاقتصاد مؤلف خاص "المسلم فى عالم الاقتصاد" مثل "الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية" لعبد القادر عودة. وهو كتاب نسقى منطقى علمى. يتكون من ثلاثة أجزاء: الأول "عموميات البحث"، يعرض لصورة العلاقات الاقتصادية الراهنة فى العالم. ينقد النزعة الاقتصادية، ويبين حدود الاختيار الإسلامى. والثانى "صورة المشكلات"، يبين خريطة توزيع الإمكانات الاقتصادية فى العالم، وحدود التفسير الاقتصادى، والبحث لتوزيع الإمكانيات، ويعيد بناء عالم الاقتصاد على أسس حضارية. والثالث "شروط الأخلاق" يحدد بعض الإجراءات الاقتصادية مثل دور المال فى اختزان العمل والاستثمار المالى والاجتماعى، وضرورة الاكتفاء الذاتى، وتطوير الاقتصاد الوطنى إلى اقتصاد جهوى لتحقيق الاكتفاء. والاقتصاد فى النهاية جزء من حركية المجتمع وله أساس مبدئى فى الأخلاق.

---

(١) من أجل التغيير: المذهب الاقتصادى الاجتماعى المنتظر ص١٧-٢١.

٨- الثقافة والحضارة والتاريخ.

ويتم عرض موضوع الثقافة فى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" كما فعل على شريعتى فى "دور المفكر"[(١)]. العنوان كبير والحجم صغير، والموضوعات متفرقة متناثرة مما يجعل علال الفاسى المعاصر له والمتوفى فى نفس العام ١٩٧٣ أكثر إحكاما نظريا فى ارتباطه بالتراث الأصولى القديم فى فكرة المقاصد عند الشاطبى فى "مقاصد الشريعة ومكارمها"، وبالجانب النظرى فى "مشكلة الحرية" وفى الشعر. ويشاركه فى "النقد الذاتى"، ووحدة المغرب العربى، وحركات الاستقلال[(٢)].

وتبدو أولوية الثقافة فى "مشكلة الثقافة"، وهى ليست الثقافة المتعالية أو النظرية المجردة ولكنها تلك التى ترتكز على أسس نفسية. إذ ينقسم الكتاب إلى خمسة فصول غير متساوية فى الحجم. الأول تحليل نفسى للثقافة بعد تعريف

---

(١) انظر دراستينا: "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية"، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٣-٤٠.

(٢) علال الفاسى: مقاصد الشريعة ومكارمها، مشكلة الحرية، الرسالة ١٩٧٧ ديوان علال الفاسى (ثلاثة أجزاء)، الرسالة ١٩٨٤-١٩٨٩.

الثقافة وربطها بعلم الاجتماع ثم اختيار علم الــنفس الثقــافى ومقاييسه الذاتية. والثانى "تركيب نفسى للثقافة" وهى تراكيب جزئية وكلية، تكرارا لبعض ما قيل فى "شــروط النهضــة ومشكلات الحضارة" فيما يتعلق بتوجيه الأفكــار، وتوجيــه الثقافة، والتوجيه الأخلاقى، والتوجيه الجمــالى، والتوجيــه الفنى أو الصناعة[١]. والثالث تعايش الثقافات، ولا يعنى ذلك إلغاء الصراع بينها والذى يعبر عن صــراع القــوى مثــل الصراع بين محور طنجة- جاكارتا مع محــور واشــنطن- موسكو[٢]. والرابع الثقافة فى اتجاه العالمية. والخامس الثقافة المضادة[٣].

والثقافة هى الثقافة الحية وليست الأفكــار الميتــة أو الأفكار القاتلة. تنبع من الضمير، وتقوم على النقد الســليم[٤]. وهى بنية فى الفكر واللغة والواقع الذى يحكمه قانون الفعــل

---

(١) مشكلة الثقافة ص٦٧-٨٩. شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٧٣-١٢٣.

(٢) مشكلة الثقافة ص٩٥-١١٢.

(٣) السابق ص١١٣-١٣٨. تأملات: الثقافة ص١٣٩-١٥٢.

(٤) فى مهب المعركة: فى حديقة الثقافة ص١٢٧-١٧٠. القضايا الكبــرى: مشكلة الثقافة ص٦٥-٩٠.

ورد الفعل[١]. وهى ثقافة تاريخية مرتبطة بشعب وحضـــارة مثل الثقافة الأفريقية الأسيوية[٢].

ويستمر نفس الموضوع فى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" فى عمومياته ومظاهره وأهميته باعتباره حلبـــة الصراع الأولى. بل يمكن البرهنـــة علـــى حيـــاة الأفكـــار بالبراهين الرياضية. ومن هنا تأتى أهميـــة دلالـــة أحـــزاب الجامعة فى "البناء الثقافى". أى الثـــورة الثقافيـــة وحركـــات الشباب التى بدأت فى فرنسا والغرب عامة فى مـــايو ١٩٦٨ والتى بعدها استقال ديجول[٣].

والثقافة هى أيضا عالم الأفكـــار. والأفكـــار ليســـت تصورات مجردة أو مفاهيم نظرية بل هى دوافع على الفعل أقرب إلى الأفكار، القوة عند فوييه وجبيو[٤]. وهذا ما يتضح من "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى". وهو أقرب المؤلفات إلى الفلسفة وأكثرها اقترابا من التحليل النظرى مثل "الظاهرة

---

(١) من أجل التغيير: الفصل الثانى: فى البناء الثقافى ص٤٩-٩٧.

(٢) فكرة الأفريقيـــة الأســـيوية: نظـــرات عامـــة فـــى الثقافـــة الأفرســـية ص١٥١-١٦٨.

(٣) من أجل التغيير: دلالة أحزاب الجامعة ص٨٦-٩١.

(٤) Les Idées-Forces.

القرآنية". وهو أشبه بكتاب "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته" لسيد قطب. يتضمن سبعة عشر فصلا ومقدمة وخاتمة صغيرتين لكن كلها تدور حول موضوع الأفكار كرد فعل على الفراغ الكونى[1]. وترتبط الأفكار بالطفل منذ نشأته، وبالمجتمع منذ ولادته، وبالحضارة وقيامها، وبالسياسة ومسارها، وباللغة وأدوات التعبير عنها[2]. والأهم من ذلك كله هو حيوية الأفكار وحركيتها فى المجتمع. فعالم الأفكار ليس عالما ميتا. بل إن من الأفكار أفكارا ميتة وأفكارا مميتة. حيويتها فى جدليتها، جدلية العالم الثقافى، وجدلية الفكرة والشىء، وجدلية الفكرة والوثن. فاعليتها من أصالتها. وهى أساس تحريك المجتمع وقيام الثورات فيه. والأفكار المخذولة تنتقم من الموت لتبعث فيها الحياة[3].

وتدخل "الثقافة" مع "الحضارة" و"المفهومية" لتكون ثلاثيا فى "القضايا الكبرى". ويبدو أن المفهومية هى التحليل الفلسفى للمفاهيم بعد أن غابت الفلسفة فى المشروع كله. فالثقافة لا تستقل بذاتها بل هى أحد أبعاد الحضارة

---

(١) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ص١٧-٣٤.

(٢) السابق ص٢٦-٤٨/١٣٠-١٣٦/١٣٧-١٤٥.

(٣) السابق ص٤٩-١٢٩/١٤٦-١٦٢.

والتاريخ[١].

ويعرض "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" مسار الحضارة العربية الإسلامية فى التاريخ. يضع الحاضر والتاريخ أى الماضى فى باب أول، والمستقبل فى باب ثان. ويضم البابان عدة موضوعات متفرقة يغلب عليها الرومانسية خاصة فى البداية "أنشودة رمزية" ثم يأتى دور الأبطال والسياسة والفكرة بل والوثنية[٢]. والمستقبل هو الأهم[٣]. ويغلب عليه مفهوم التوجيه، توجيه الثقافة، وتوجيه الأخلاق، وتوجيه الجمال، وتوجيه العمل، وتوجيه رأس المال[٤].

ثم ترد استطرادات فى توجيه الثقافة فى تعريف الثقافة والحرفية فى الثقافة[٥]. وتضاف استطرادات أخرى فى

---

(١) القضايا الكبرى: مشكلة الحضارة ٢٩-٦٤.

(٢) شروط النهضة ومشكلات الحضارة: الباب الأول: الحاضر والتاريخ ص١٥-٣٩.

(٣) يقع الماضى والتاريخ فى ٢٥ صفحة فى حين يقع المستقبل فى ١١٥ صفحة أى أكثر من أربعة أضعاف.

(٤) شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٧٣-٧٧/٨٥-٩٢/٩٧-١٠٦.

(٥) السابق ص٧٨-٨٤.

توجيه العمل فى المنطق العملى والصناعة[١].وتشفع باستطراد فى التوجيه الجمالى عن الفنون الجميلة[٢]. وتعرض موضوعات أخرى يصعب إدخالها ضمن مفهوم التوجيه وأبعاده مثل مشكلة المرأة، ومشكلة الزى ومشكلة التكيف[٣].

ومن ثم تتفرق الموضوعات على نحو غير متسق أو منهجى ودون تأسيس نظرى فى نظرة حضارية شاملة لكل نشاطات الذهن الإنسانى. إذ يقوم الاقتصاد أيضا على أسس حضارية. والعلوم الإنسانية كلها تعبير عن رؤية حضارية واحدة[٤].

وللتاريخ علاقة بباقى العلوم الإنسانية مثل الفلسفة والاجتماع[٥]. بل كلها سميت فى وقت ما "العلوم التاريخية".

---

(١) السابق ص٩٣-١٠٠.

(٢) السابق ص٨٨-٩٢/١٢٠-١٢٣.

(٣) السابق ص١٠٧-١١٩/١٥١-١٥٥.

(٤) فكرة الأفريقية الأسيوية: مشكلة الحضارة ص١٣٧-١٥٠. المسلم فى عالم الاقتصاد ص٦٩-٧٥.

(٥) ميلاد مجتمع: الآراء المختلفة فى تفسير الحركة التاريخية ص٢٠-٢٥، التاريخ والعلاقات الاجتماعية ص٢٦-٢٧.

والتاريخ هو مادة فلسفة التاريخ. وفلسفة التـــاريخ موضـــوع ثابت فى معظم المؤلفات منذ "شروط النهضـــة ومشـــكلات الحضارة". كتاب "وجهة العالم الإسلامى" هو أيضا فى فلسفة التاريخ يتكون من ستة فصـــول. تصـــف مســـار المجتمـــع الإسلامى عامة والمغربى خاصة فى التـــاريخ ابتـــداء مـــن مجتمع ما بعد الموحدين، مرورا بالنهضة، ونهاية بفوضـــى العالم الإسلامى الحديث، وفوضى العالم الغربى ثم استشرافا لمرحلة قادمة أكثر أملا بالطرق الجديدة. وقد بدأت بشـــائرها فـــى بـــواكير العـــالم الإســـلامى والمـــآل الروحـــى لعالم الإسلام.

وقد تصور ابن خلدون من قبل التاريخ كدوران. يحدث فيه التراكم التاريخى وليس التكديس حتـــى يتحقـــق قـــانون التاريخ(١).

ويظهر الثلاثى الذى يكون أسس الحركة فى المجتمـــع والتاريخ: الإنسان والتراب والوقـــت أى الإنســـان والأرض والزمان(٢). وهى ثلاثية الإنسان بين السماء والأرض، بـــين

---

(١) شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٤٢-٦٨.

(٢) السابق ص٦٩-٧٢/١٢٤-١٣٦. بـــين الرشـــاد والتيـــه: وزن الوقـــت ص٦٧-٦٩، تغيير الإنسان ص٤٩-٥٤.

الله والعالم، بين الخلود والزمان. وهى ثلاثية معروفة فى كل حضارة. مثلها سقراط وأفلاطون وأرسطو عنـــد اليونـــان، وأوغسطين وبوتافنتورا وتوما الإكوينى فى العصر الوســيط الأوروبى، وسقراط وهيجل وماركس فى العصور الأوروبية الحديثة. وهى معنى آية ﴿**إنا عرضنا الأمانة على الســموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملهــا الإنسان**﴾.

هذه هى ملحمة فكر مالك بن نبى قبل ثلاثـــين عامـــا وعلى مدى سبعة عقود. يعيد صياغتها أبناؤه الذين عرفـــوه بل وأحفاده الذين يستأنفوه نظرا وبنوايا حسنة لعلها تتحقـــق فى إيقاف القتال بين الإخوة الأعداء فى الجزائر الذى دام منذ عشر سنوات وكلف ما يقارب المائة ألف شهيد. ففى الفكـــر الإصلاحى تلتقى السلفية والعلمانية بعد أن تخاصما فى غيبة من الزمن كبا فيها الإصلاح فوقع الاستقطاب.

هامش على هامش السيرة

(طه حسين ١٨٨٨ - ١٩٧٣)

أولا: مقدمة – قراءة على قراءة.

فن "القراءة" شكل أدبى معاصر على نقيض فنون أدبية معروفة عند القدماء مثل فن "المناقضة" بين الشعراء، الجرير والفرزدق، وهناك أيضا فن النقض مثل "نقض المنطق" وفن الرد والتفنيد مثل "الرد على الراوندى الملحد"، "الرد على الجهمية والمعطلة"، "الرد على المنطقين". وكلها فنون تقوم على منطق الاستبعاد، والصواب والخطأ. وهو منطق الفرقة الناجية الذى مازال متحكما فى الفكر حتى الآن بعيدا عن التعددية الفكرية بل والسياسية ونسيانا لتراثنا القديم أن الحق متعدد، وأن كل مجتهد مصيب.

والقراءة فن طبيعى يتغير فيه الفكر من خلال التواصل، ويتصل فيه من خلال الانقطاع، فالقديم جديد، والجديد قديم. وتتوالى الأجيال فى الزمان وتتحاور فى الخلود، دون تعظيم للقدماء من المحدثين، ودون تأليه للسلف

(*) ندوة طه حسين، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٢-٢٤ فبراير ٢٠٠٤.

من الخلف. القراءة نوع من الحوار الخلاق بين جيلين طالت المسافة بينهما أو قصرت. هو اعتراف بفضل القدماء دون تقليدهم، وإثبات لواجب المحدثين للتغيير والتطوير دون ادعائهم. فلا العلم يستقر على حال. ولا المنظور يبقى على مر الزمان [(١)]. يكفى فى القراءة على القراءة، التعامل مع النص مثل "على هامش السيرة" تعاملا مباشرا كما فعل صاحبها مع السيرة القديمة بقراءتها دون التحقق من صدق السيرة فى التاريخ لإثبات خطأ أو صواب. لذلك هى "هامش على هامش السيرة". وأهم نص فى "على هامش السيرة" هى المقدمة التى يحدد فيها طه حسين منهجه فى كتابة السيرة[(٢)]. والكتاب كله مجرد تطبيق لها.

ثانيا: علم السيرة

١- السيرة بين الموضوعية والذاتية.

لا توجد سيرة موضوعية لأحد لا للذات فى السيرة

---

(١) انظر كتابنا "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٢) طه حسين: على هامش السيرة، جـ١، مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٣، ص هـ- ك.

الذاتية ولا للآخر فى كتب السير والتراجم. السيرة رؤية ومنظور. هى إعادة بناء التاريخ طبقا للإحساسات الحالية، ومن خلال وسائل المعرفة المتاحة. بل إن النصوص التاريخية القديمة كتبت أيضا من منظور المؤرخ وبوسائل إدراكه وباهتماماته وربما بولاءاته وانتماءاته الفكرية والمذهبية والسياسية. فلا يوجد ضمان مطلق بين الرواية والواقع كما نبه ابن خلدون فى مقدمة "المقدمة" على أخطاء المؤرخين، وضرورة تجاوز الرواية إلى المشاهدة، والنص إلى الواقع. لا يوجد تاريخ بلا تدوين. والتدوين يصنع التاريخ ويصوره. ومقياس صدقه ليس التطابق مع الواقع بل التطابق مع النفس كما هو الحال فى العمل الأدبى. التاريخ رواية. والرواية ليست فقط خبرا بل هى عمل أدبى. وكل خبر هو عمل روائى بالضرورة. بل إن الرواية الصوفية الذاتية تقص أخبارا لا شأن لها بالأحداث، وتصور واقعا خياليا قد يكون هو الواقع الفعلى فى حين أن الواقع الحسى مجرد وهم مجرد، وكما لاحظ هيجل من قبل فى "ظاهريات الروح"، أن الحس الساذج المباشر فى الزمان والمكان هو المجرد، أول درجة من تطور الروح وأن التصور هو

العيانى، وهو آخر مرحلة من تطور الروح. التـــدوين إدراك حسى، وفهم عقلى، وتأويل نفسى، وقصـــد إنســـانى. لـــيس التدوين مجرد نص بل العمليات الحسية والذهنيـــة والنفســـية والقصدية والوجودية وراء النص.

الذاتية هى الموضوعية ولكـــن علـــى نحـــو أســـمى. فالحقيقة ليست فقط المفهوم المنطقى القديم، تطابق العقل مع نفسه، أو العلمى الحديث، تطابق العقل مع الواقع، بل تطابق العقل مع النفس، والفكرة مع التجربة الحيـــة. ولمزيـــد مـــن الاطمئنان يتضاعف التطابق بين التجربة الفرديـــة وتجربـــة الآخرين لعدم الوقوع فى الذاتية بمعنى النســـبية. فالحقيقـــة المشتركة من خلال العلاقات بين الـــذوات هـــى الضـــامن للموضوعية التقليدية والبديل عنها.

الموضوعية الحسية الشيئية الساذجة افتراض عقلـــى، ووهم معرفى، واغتراب عن النفس، ووقوع فـــى الشـــيئية، والتضحية بالذات فى سبيل العالم، "وماذا يكسب الإنسان لـــو كسب العالم وخسر نفسه؟". وقديما قال سقراط "اعرف نفسك بنفسك". وأعاده أوغسطين "فى نفسك أيها الإنســـان تكمـــن الحقيقة". وهو ما سمى "الكوجيتو" الديكارتى، أو "الأنا أفكر"

الكانطى، أو "الأنا الحر" عند فشته، أو "الأنا موجـود" عنـد سارتر. وهو ما أكده القرآن ﴿**وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾.

وقد وقع الغرب فى وهم الموضوعية وظهـرت فـى النزعة الوضعية والمدرسة التاريخية من أجل التخلص مـن الأوهام السابقة المترسبة فى الوعى المعرفى الأوروبى مـن سلطة القدماء، يونان مثل أرسطو وبطليموس أو مسـيحيين مثل رجال الدين وعقائد الكنيسة. وفرّق بين "حكـم الواقـع" و"حكم القيمة"، الأول عام علمى، والثانى خاص وقتى نسبى. مع أن الواقع قيمة، والقيمة واقع(١).

بل إن الله ذاته يرى العالم فى زمان ومكان. ويرسـل الوحى على مراحل فى التاريخ. ويضعه لمصلحة الإنسـان ﴿**كل يوم هو فى شأن**﴾. وليس لأحد القول الفصـل فـى أى شىء. ولا يوجد رأى واحد فى أى موضوع. هناك الرؤيـة والمنظور.

---

(١) انظر دراستنا:

Facts and Values; An Islamic Approach, in facts and values, ed. By Doeser, M.C. and Kraay, Niijhoff, Netherland, ١٩٩٠.

٢- هل هناك سيرة موضوعية للرسول؟

لا توجد سيرة واحدة تاريخية وموضوعية للرسول. بل هناك سير مختلفة ورؤى متعددة. وهى نفس القضية مع السيد المسيح الذى ليس له سيرة تاريخية موضوعية واحدة، بل هناك عدة سيّر له طبقا لرؤى الكتّاب. فهناك المسيح الفقير، والمسيح مؤسس الكنيسة، والمسيح العملى، والمسيح الإشراقى، والمسيح الإنسان. لذلك تمت التفرقة بين "مسيح التاريخ" و"مسيح الإيمان". مسيح التاريخ مجرد افتراض نظرى. فى حين أن "مسيح الإيمان" هو الواقع الفعلى، المسيح كما رآه الحواريون وسمعوه وعاشوا معه وتأثروا بتعاليمه وحزنوا لفراقه.

كتب أنتونى فيسيل Anthony Wessels رسالته للدكتوراه حول السيرة فى العصر الحديث مبينا اختلاف الرؤية والمنظور بين صور الرسول المختلفة فى علم السيرة ونحن مازلنا نتخوف من تعدد المنظور حرصا على حقيقة تاريخية يصعب معرفتها دون الرواية.

كذلك كتبت سيرة الرسول طبقا لعدة مناهج ورؤى مختلفة من القدماء إلى المحدثين. وتتراوح بين الإنسان

التاريخى والإنسان الأسطورى الذى يصل إلى حد الألوهية كما هو الحال فى "الحقيقة المحمدية" عند الصوفية.

ومن ثم لا يعنى "علم السيرة" أن السيرة علم. بل يعنى دراسة السيرة دراسة علمية بمناهج المحدثين دون التسليم بسير القدماء. السيرة ليست علما بل شكل أدبى وفن من فنون الكتابة. كان الدافع عليه تقليد سير النصارى واليهود فى كتابة سير لأنبيائهم وقسيسيهم وأحبارهم لتعظيمهم بل ولتأليههم، مزايدة فى الإيمان عن طريق الخيال فى حين أن السلوك والأفعال مخالف لعقائد الإيمان. لذلك دخلت الإسرائيليات فى علم السيرة لتضخيم سيرة الرسول وحتى لا تبدو أقل تعظيما وتأليها وإعجازا من سير أنبياء بنى إسرائيل. وكان المسلمون قد طلبوا من الرسول أن يقص عليهم كما يقص أهل الكتاب فنزلت ﴿**نحن نقص عليك أحسن القصص**﴾ استجابة لطلبهم، ولم يطلبوا سيرة أسوة بأهل الكتاب لأن الرسول كان بينهم ويعلمونه بالمشاهدة المباشرة وبالمعاصرة وليس بالذاكرة وأنباء السابقين.

٣- تعدد السير عند القدماء.

وتتعدد سير الرسول، وبالتالى تتباين صوره. فهناك السيرة التاريخية التقليدية مثل سيرة ابن هشام وابن اسحق. يغلب عليها المنهج التاريخى. وكانت الرواية المصدر الرئيسى لها دون تحقق من صحتها وتواترها. وهو المنهج الغالب أيضا على علم التفسير.

الغرض منها جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول الرسول بصرف النظر عن مصادرها أو التحقق من صدق الروايات. فنشأت أخطاء المؤرخين. وتدخل الخيال الشعبى فى القصص خاصة إذا كان موضوع القص نبيا أو رسولا أو قائدا عظيما يضفى الخيال عليه هالة من القدسية والإجلال بسبب الانبهار والإبهار به. ولادته معجزة، وحياته مليئة بالمعجزات بالعشرات مثل تسبيح الحصى بين يديه، وحنين جذع الشجرة إليه، وكلام الشاة له وتحذيرها من أكلها لأنها مسمومة، إلى آخر ما تزخر به كتب النبوة المتأخرة. ومنها الإسراء والمعراج مثل صعود المسيح ورفعه إلى السماء. وقد بلغت فى فصل النبوة فى علم

الكلام أكثر من أربعين معجزة[1].

وهناك السيرة الصوفية التى يبدو فيه الرسول قطبا من الأقطاب، وبدلا من الأبدال، وشيخ مشايخ الطرق الصوفية. هى سيرة ذاتية خالصة لا تعتمد على الروايات بل على الإلهامات الروحية والكشوف الربانية. مصدرها العلوم اللدنية. وتكشف عن الحياة الروحية للرسول وليس عن حياته كزوج وأب وصديق، يحب ويكره، يفعل وينفعل، يفرح ويحزن، يصيب ويخطئ. هى سيرة السماء وليست سيرة الأرض، مملوءة بالمعجزات. الرسول فيها القدوة والإنسان الكامل. والصوفى مثله هو الولى والرسول النبى. يجرى الكرامات كما يجرى النبى المعجزات. ويغرف من نفس بحر العلوم، وهى العلوم الذوقية. والعلماء ورثة الأنبياء، والأئمة خلفاء الرسل.

وكتب الفلاسفة أيضا سيرهم ولو على نحو أقل. هناك "أقيسة المصطفى" التى تبدو فيها أحاديث الرسول وقد تمت

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ٤ النبوة – المعاد، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص٦٤-١٠٣.

صياغاتها طبقا لقواعد المنطق الأرسطى وأشكال القيـــاس[1]. وهناك التقابل بين الفيلسوف والنبى، بين العقل والخيال، بين الخاصة والعامة، بين الحقيقة والمجـــاز. وكلاهمـــا يكمـــل بعضهما بعضا فى وحدة المعرفة والسلوك. و"حى بن يقظان" عند ابن سينا وابن طفيل إنما هى نوع من السيرة يتحد فيهـــا الفيلسوف والنبى فى الدين العقلى الطبيعى. فالوحى والعقـــل والطبيعة شيء واحد. وكتب ابن النفيس سيرة أخرى علـــى نفس المنوال. فالنبى هو الفيلسوف، والفيلسوف هو النبى.

ولم يكتب علماء الأصول، أصول الدين وأصول الفقه، سيرا للنبى. بل اكتفى علماء أصول الدين بجعل النبوة أحـــد قواعد العقائد. والقرآن دليله المعجز، والإسلام ينسخ ما قبله. وبه نسخ داخلى فى تشريعاته. واكتفى علـــم أصـــول الفقـــه بالحديث عن السنة كمصدر ثان للتشريع بعـــد القـــرآن دون تشخيص القول فى الشخص، والتحول عـــن الحـــديث إلـــى السيرة كما تحولت الكلمة إلـــى الشـــخص فـــى المســـيحية. فالحديث قول وفعل وإقرار.

---

(١) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، جـــ٢ الحكمة النظريـــة، الفصـــل الأول: المنطق، أقيسة الرسول، ص١٨٠-١٨٢.

٤- تعدد السير عند المحدثين.

كان الطهطاوى أسبق فى كتابة السيرة فى "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" من أجل إيجاد نموذج لبناء الدولة فى الموروث للاستعانة به فى بناء الدولة العصرية، دولة محمد على. ثم استأنف المحدثون سنة القدماء فى كتابة السيرة لاستعمالها كأداة للتحديث طبقا للأيديولوجية المختارة الليبرالية أو القومية أو الاشتراكية. كان أكثرها انتشارا السير الليبرالية مثل "حياة محمد" و"فى منزل الوحى" لمحمد حسين هيكل لا فرق بين محمد وجان جاك روسو. يُقرأ محمد من خلال جان جاك روسو، ويُقرأ جان جاك روسو من خلال محمد. فكلاهما يمثل دين الطبيعة والعقل. وكتب العقاد "عبقرية محمد"، وخالد محمد خالد "محمد" بنفس الدافع الليبرالى انتصارا لليبرالية، الأيديولوجية المختارة فى النصف الأول من القرن العشرين. كتب "على هامش السيرة" فى هذا الإطار. وكان الهدف البحث عن نموذج للقيادة، الحاكم الليبرالى المستنير، ونظام للحكم وهو النظام الليبرالى الوافد من الغرب. وكان لابد من تأسيسه فى الموروث الإسلامى حتى يكون أوسع انتشارا وأكثر قبولا. وشارك فى

ذلك أقباط مصر. فكتب نظمى لوقا "محمد رسول الله". كمـــا شارك المسلمون فى كتابة سيرة السيد المسيح كما فعل العقاد فى "عبقرية المسيح". وتجمع الســـير الليبراليـــة كلهـــا بـــين العقلانية والرومانسية والوطنية وروح التسامح والأخوة. كما تعبر عن النزعة الإنسانية. فالإسلام كما جسدته ثورة ١٩١٩ دين عالمى للبشر أجمعين.

وفى النصف الثانى من القرن العشـــرين عنـــدما تـــم التحول من الخيار الليبرالى إلى الخيار الاشـــتراكى القـــومى كتب عبد الرحمن الشرقاوى "محمد رسول الحريـــة" يظهـــر فيها محمد رسولا للحرية الفردية والاجتماعية وكما غنت أم كلثوم شعر شوقى فى "نهج البردة":

والاشتراكيـــــون أنت إمامهم ∴ لولا دعاوى القوم والغلـــــواء
أنصفت أهل الفقر من أهل الغنى ∴ فالكل فى حق الحياة ســـواء

وفعل نفس الشيء فى "الحسين ثائرا" و"الحسين شهيدا" و"الأئمة الأربعة". ولا فرق بين التاريخ الإسلامى والتـــاريخ الوطنى فى "الفتى مهران" و"وطنى عكا".

وانضم القوميون أيضا إلى كتاب السيرة علـــى نحـــو مباشر أو غير مباشر، سيرة كاملة أو جـــزء منهـــا. فكتـــب ميشيل عفلق مقاله الشهير "فى ذكرى المولد النبوى". وأطلق

عبارته الأشهر "إذا كان محمد كل العرب فكل العرب محمد".
وكتب خلف الله محمد خلف الله "محمد والقوى المضادة"، يصوره قائدا طليعا ضد قوى التخلف والتسلط السياسى والاجتماعى والاقتصادى.

لم يكتب التيار العلمى العلمانى شيئا، شبلى شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، زكى نجيب محمود. وإن كان شبلى شميل قد حاول استخراج نظرية التطور من القرآن الكريم حتى يكون لها حضور أوسع ومعارضة أقل. وحاول فرح أنطون تأصيل نفس التيار فى التاريخ الإسلامى فى "أورشليم الجديدة" و"ابن رشد وفلسفته". كان معظم رواد التيار العلمى العلمانى من النصارى فى الشام ومصر، شبلى شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، باستثناء نظمى لوقا فى كتابه عن الرسول إعجابا بالإنسان الليبرالى.

وبهذه الطريقة يمكن تصوير الرسول قائدا لكل عصر قادرا على حل مشاكله. ففى تحديات الأمة الداخلية الرسول محرر للأرض من الاحتلال والغزو، ومحرر للمواطن من القهر والتسلط والطغيان ومحقق للعدالة الاجتماعية ضد

التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وموحد للأمة ضد مخططات التجزئة والتفتيت للأمة إلى دويلات عرقية وطائفية كى تصبح إسرائيل أقوى دولة عرقية طائفية فى المنطقة تأخذ شرعية جديدة من طبيعة الجغرافيا السياسية المحلية بدلا من الشرعية القديمة التى أعطاها لها هرتزل فى "الدولة اليهودية" فى أواخر القرن التاسع عشر، أرض المعاد وشعب الله المختار والعهد والميثاق، ومحقق التنمية المستقلة ضد التبعية السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، والمثبت للهوية ضد الاغتراب فى الآخر والتميع فيه، والحاشد للناس ضد اللامبالاة والفتور.

ويكون محمد أيضا قائد المواجهة ضد التحديات الخارجية. فهو المناهض للعولمة واقتصاديات السوق، والعالم ذى القطب الواحد، وهو الناهى للتاريخ، تاريخ الوحى، والبادئ لتاريخ الاجتهاد واستقلال العقل والإرادة، وهو المحاور للحضارات وليس المصادم لها. وهو مؤسس المجتمع المدنى فى استقلال القضاء والحسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والدين النصيحة، فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وهو الذى يحسن الإدارة العليا للدول

ويضع نظمها ومؤسساتها. وهو المدافع عن حقوق الإنسان، "كلكم لآدم وآدم من تراب"، وهو شهيد على أن عباد الله إخوانا. وهو المناصر لحقوق المرأة فالنساء شقائق الرجال. وهو المثبت لحقوق الأقليات فليست العروبة بأب أو أم إنما العروبة هى اللسان، ولا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح. وهو أول من حدّث الخطاب الدينى بنقد الوثنية وتعدد الآلهة والخرافة والسحر والوهم والكهانة داعيا إلى تحكيم العقل واستعمال البرهان.

فكم من سيرة يمكن كتابتها فى كل عصر، وكم من هامش يمكن أن يكتب عليها. فتكثر الهوامش وتتضاعف "على هامش السيرة".

ثالثا: السرة الأدبية.

١- السيرة والتاريخ الإسلامى.

"على هامش السيرة" جزء من مشروع أوسع وهو إعادة كتابة التاريخ الإسلامى من منظور إنسانى بشرى يصور حياة الرسول والصحابة وعواطفهم وانفعالاتهم، آمالهم وإحباطاتهم. فالتاريخ بشرى يصفه بشر. وهو ما يسمى

"إسلاميات" طه حسين بالإضافة إلى "أدبياته". وكلها حنين إلى الماضى ورومانسية الحلم الليبرالى. طبقه فى "الشيخان"، الصديق أبو بكر، والفاروق عمر. ثم استمر فى "عثمان بن عفان" و"على ونبوه" حتى وقع الحدث الضخم "الفتنة الكبرى".

بل وظهرت "الإسلاميات" فى "الأدبيات" فى "الوعد حق" و"مرآة الإسلام" من أجل ربط الماضى بالحاضر، وتأصيل الحاضر فى الماضى. فالإسلام الليبرالى العقلانى الوطنى هو ما تحتاجه الأمة فى نضالها الوطنى وبنائها القومى ونهضتها المعاصرة.

ولا يكفى استلهام الموروث لنهضة العصر بل أيضا استلهام الوافد. وكما كتب محمد حسين هيكل "حياة محمد" و"جان جاك روسو" كذلك كتب طه حسين "على هامش السيرة" و"قادة الفكر": هوميروس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، الإسكندر، يوليوس قيصر. وكلهم من اليونان والرومان، من حوض البحر الأبيض المتوسط، من الغرب الليبرالى نموذج التحديث، كما كتب بعد ذلك بسنوات معدودة

فى "مستقبل الثقافة فى مصر"[1].

٢- الصـــورة الأدبيـــة.

ويقدم "على هامش الســيرة" مجــرد صــورة أدبيــة انطباعية عن الرسول كنوع من فن الكتابة وكشكل من أشكال الأدب. ويدل العنوان على ذلك "على هامش السيرة" ولــيس "السيرة". والهامش لفظ حديث يعــادل الشــرح والتلخــيص والحاشية والتخريج فى العصر العثمانى لفظا بلفظ وعبــارة بعبارة[2]. "الهامش" هنا يعنى مجرد التعليق الانطباعى عــن الأشخاص والحوادث مثل الأديب من أجل تشويق الســامع. فالسيرة عمل فنى وشكل أدبى. لم تكتب السيرة للمــؤرخين كما هو الحال عند القدماء ولا للعلماء كما هو الحــال عنــد

---

(١) كتب الجزء الأول من "على هامش السيرة" عام ١٩٣٣، و"مستقبل الثقافة فى مصر" عام ١٩٣٧. وانتهى الجزء الثانى فى سويسرا، لاكلوزا فــى سبتمبر ١٩٣٧. والثالث بلا تاريخ. انظر أيضا دراستنا: "مستقبل الثقافة فى مصر إلى أين؟"، هموم الفكر والــوطن، جـــ٢ الفكــر العربــى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٥١-٢٧٠.

(٢) من النص إلى الواقع، جـــ١ تكوين النص، الفصل الخامس: تثبيت البنية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤، ص٣٤٧-٤٩٦.

بعض المحدثين المولعين بالمنهج التاريخى. تقوم على المنهج الانطباعى وليس التسجيلى، وتعتمد على القـراءة السـريعة وليس التحليل العلمى للروايات. ولم تكن الغاية النشـر بـل المتعة الشخصية، ثم نشرت لمشاركة القـراءة متعـة الأدب الحديث بعد أن استعصى عليهم الأدب القديم(١).

والسيرة موجهة إلى القارئ الحديث وليحبب الكاتـب الشباب فى السيرة خاصة والأدب عامة، ثم التحول من قراءة الكتب إلى الإطلاع على الصحف الأدبية العامة. الهدف هـو أن يبعث فى الشباب حب الحياة العربية الأولى وأن بسـاطة جمالها لا يقل عن جمال الحياة الحديثة المعقدة. الهدف هو أن يجعل الشباب إلى اتخاذ الأدب القديم بما فى ذلـك السـيرة موضوعا للدراسة والبحث العلمى ليس فقط للأدب الوصـفى

---

(١) "هذه صحف لم تكتب للعلماء ولا للمؤرخين لأنى لم أرد بها إلى العلم ولم أقصد بها إلى التاريخ. وإنما هى صورة عرضت لى أثناء قراءتى للسـيرة فأثبتهـا مسرعا. ثم لم أر من نشرها بأسا. ولعلى رأيت فى نشرها شيئا من الخير. فهى ترد على الناس أطرافا من الأدب القديم قد أفلت منهم، وامتنعت عليهم. فلـيس يقرؤها منهم إلا أولئك الذين أتيحت لهم ثقافة واسعة عميقة فى الأدب العربـى القديم. وإنك لتلتمس الذين يقرءون ما كتبه القدماء فى السيرة وحديث العـرب قبل الإسلام فلا تكاد تظفر بهم"، طه حسين: على هامش السيرة، جـ١، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٣، ص هـ.

بل أيضا للأدب الإنشائى الخالص. الهدف إذن هو النهضة الأدبية وتجديد الأشكال الأدبية وليس مضمون السيرة أو موضوعها. الهدف هو عدم هجران القديم لأنه قديم أو السعى إلى الجديد لأنه جديد. إنما يهجر القديم والجديد معا إذا خليا من النفع وعدما من الفائدة. أما إذا كانا مفيدين نافعين فتوجه الشباب نحوهما هو الهدف من إعادة كتابة السيرة(١).

---

(١) "فإذا استطاع هذا الكتاب أن يحبب إلى الشباب قراءة كتب السيرة خاصة، وكتب الأدب العربى القديم عامة، والتماس المتاع الفنى فى صحفها الخصبة فأنا سعيد حقا، موفق لأحب الأشياء إلىّ وأثرها عندى. وإذا استطاع هذا الكتاب أن يلقى فى نفوس الشباب حب الحياة العربية الأولى، ويلفتهم إلى أن فى سذاجتها ويسرها جمالا ليس أقل روعة ولا نفاذا إلى القلوب من هذا الجمال الذى يجدونه فى الحياة الحديثة المعقدة فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد. وإذا استطاع هذا الكتاب أن يدفع الشباب إلى استغلال الحياة العربية الأولى، واتخاذها موضوعا قيما خصبا لا للإنتاج العلمى فى التاريخ والأدب الوصفى وحدهما بل كذلك للإنتاج فى الأدب الإنشائى الخاص فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد. ثم إذا استطاع هذا الكتاب أن يلقى فى نفوس الشباب أن القديم لا ينبغى أن يهجر لأنه قديم، وأن الجديد لا ينبغى أن يطلب لأنه جديد، وإنما يهجر القديم إذا أبرئ من النفع وخلا من الفائدة. فإن كان نافعا مفيدا فليس الناس أقل حاجة إليه منهم إلى الجديد فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد"، السابق، ص ط- ى.

٣- النموذج الغربى.

وقد كتب "على هامش السيرة" كنوع أدبى حديث فى مقابل الشكل الأدبى القديم أسوة بما تم فى الأدب الغربى. فقد قرأ الناس هذا الأدب فى لغته الأصلية أو مترجما، واستمتعوا به وتذوقوه. وهو العرب الذين ألفوا الأدب العربى القديم أكثر من الأدب الغربى الجديد. والواقع أنهم وجدوا فى الأدب الغربى الجديد متعة لم يجدوها فى الأدب العربى القديم. فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوقه أشد عسرا. لا يستوعب الأسانيد المطولة والروايات المتضاربة والاستطراد فى الأخبار. كما لا يفهم اللغة القديمة ولا مفرداتها إلا بقواميس مطولة ومسهبة لا تساعده فى شيء[1].

والأدب يتغير من عصر إلى عصر فى الشكل والمضمون والقارئ أيضا يتغير من القارئ القديم إلى القارئ

---

(١) "إنما يقرأ الناس اليوم ما يكتب لهم المعاصرون فى الأدب الحديث بلغتهم أو بلغة أجنبية من هذه اللغات المنتشرة فى الشرق. يجدون فى قراءة هذا الأدب من اليسر والسهولة، ومن اللذة والمتاع، ما يقربهم به، ويرغبهم فيه. فأما الأدب القديم فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوقه أشد عسرا. وأين هذا القارئ الذى يطمئن إلى قراءة الأسانيد المطولة والأخبار التى يلتوى بها الاستطراد، وتجور بها لغتها القديمة الغريبة عن سبل الفهم السهل والذوق الهين الذى لا يكلف مشقة ولا عناء"، السابق ص هـ.

الحديث. فقد تغير الإطار الحضارى ومستوى التعليم. كما تغيرت الأذواق والمقاييس الفنية، الأدبية والجمالية. وإذا تم هذا التغير فى الأدب الغربى فلماذا لا يتم فى الأدب العربى؟ لماذا يقرأ العربى الحديث الأدب العربى القديم فلا يكاد يشعر بشىء نظرا لطول المسافة بين المقروء والقارئ؟ الأدب يخضع لقانون التغير والنماء وإلا تحول إلى أدب جدب لا حياة فيه ولا خصوبة. الأدب هو الذى يخاطب القارئ، ويؤثر فى وجدانه، ويرضى العقل والشعور، ويوحى إلى النفس ما ليس فيه، ويلهم ما بين السطور، ويزيد من نمو الإنسان وتطوره. الأدب صورة فى القلب، وقلب فى الصورة، إيحاء متبادل بين المقروء والقارئ[1].

---

(١) "ذلك أن الأدب القديم لم ينشأ ليبقى كما هو ثابتا مستقرا، لا يتغير ولا يتبدل، ولا يلتمس الناس لذته إلا فى نصوصه يقرءونها ويعيدون قراءتها ويستظهرونها ويمعنون فى استظهارها. إنما الأدب الخصب حقا هو الذى يلذك حين تقرؤه لأنه يقدم إليك ما يرضى عقلك وشعورك ولأنه يوحى إليك ما ليس فيه، ويلهمك ما لم تشتمل عليه النصوص، ويعيرك من خصبه خصبا، ومن ثروته ثروة، ومن قوته قوة، وينطقك كما أنطق القدماء. ولا يستقر فى قلبك حتى يتصور فى صورة قلبك أو يصور قلبك فى صورته. وإذ أنت تعيده على الناس فتلقيه إليهم فى شكل جديد يلائم حياتهم التى يحيونها، وعواطفهم التى تثور فى قلوبهم، وخواطرهم التى تضطرب فى عقولهم"، السابق ص هـ- و.

وخلود الإلياذة لا يأتى فقط من اللذة التى تحدث عند قراءتها وإثارة الإعجاب بها فى كل زمان ومكان بل أيضا قدرتها على إلهام العديد من الشعراء والكتاب والإيحاء لهم بإنشاء جديد فى غاية البيان. وكان ايسكولوس أبو التراجيديا اليونانية يقول أنه يلتقط ما يسقط من مائدة هوميروس(١). وهو ما يردده عديد من الشعراء والقصاصين حتى الآن. وكتب جيرودو قصة تمثيلية بعنوان "انفيتريون رقم ٣٧" وموضوعها مولد هرقل كما صورها سوفوكل فى القرن الخامس قبل المسيح(٢). ومازال الشعراء والكتاب يصورون

---

(١) "وليس خلود الإلياذة يأتيها من أنها تقرأ فتحدث اللذة وتثير الإعجاب فى كل وقت وفى كل قطر. بل هو يأتيها من هذا، ومن أنها قد ألهمت ومازالت تلهم الكتاب والشعراء، وتوحى إليهم أروع ما أنشأ الناس من آيات البيان. ولقد كان "ايسكولوس" أبو التراجيديا اليونانية يقول إنه إنما يلتقط ما يسقط من مائدة هوميروس. ومازال القصاص وشعراء التمثيل والغناء فى الغرب خليقين أن يقولوا الآن ما كان يقوله إيسكولوس منذ خمسة وعشرين قرنا. ولم تكن قصص إيسكولوس وغيره من شعراء التمثيل اليونانى أقل خصبا من الإلياذة. بل هى قد ألهمت من الكتاب والشعراء قديما وحديثا. ومازالت قادرة على أن تلهمهم إلى اليوم والغد"، السابق، ص و- ز.

(٢) "وإنى لأذكر أننى قرأت منذ أعوام قصة تمثيلية هى الثامنة والثلاثون من نوعها. وقد سماها صاحبها "جيرودو" بهذا الرقم. فوضع لها هذا العنوان

هذا الموضوع مستلهمين الأسطورة الأولى. كما نسج على منوالها الشاعر اللاتينى "بلوت"، والشاعر الفرنسى "موليير". لم يتردد المحدثون من إعادة تصوير الموضوعات القديمة بل أعجبوا بما صاغه الشعراء المحدثون لإعادة التعبير عن أساطير القدماء(١).

٤- الأدب الحى.

السيرة إذن جزء من الأدب الحى وليس الأدب الميت الذى تنتمى إليها السير القديمة. وهو الأدب القادر على البقاء والدخول فى تحديات العصر والتفاعل مع غوائل الزمان.

"انفيتريون رقم ٣٨". كانت أسطورة تتصل بمولد هرقل. فصورها سوفوكل قصة تمثيلية فى القرن الخامس قبل المسيح. ومازال الشعراء والكتاب من اليونان والرومان والأدبيون المحدثون يتأثرون ويذهبون مذهبه أو غير مذهبه فى تصوير هذا الموضوع حتى انتهت القصص التى كتبت فيه شعرا ونثرا إلى هذا العدد الضخم"، السابق، ص ز.

(١) "ولم يحجم فحول الشعراء عن طرق هذا الموضوع لأنهم سبقوا إليه. بل زاد ذلك حرصا عليه ورغبة فيه. وكان بين الذين طرقوه الشاعر اللاتينى "بلوت" والشاعر الفرنسى "موليير". ثم لم يشفق جيرودو من أن يطرق موضوعا سبق إليه الفحول من شعراء التمثيل فى العصور القديمة والحديثة. فصور قصته هذه الثامنة والثلاثين وعرضها على النظارة فى باريس سنة ١٩٢٩ فكان فوزها عظيما، وإعجاب النظارة والقراء بها لا حد له"، السابق، ص ز.

يبقى فى النفس ولا ينتهى، ويصبح جزءا منها وليس منفصلا عنها. هو الأدب الخالد الذى يتجاوز كل العصور كما هو الحال فى روائع الآداب العالمية وليس الأدب المحلى المرتبط بزمانه ومكانه والذى لا يبقى منه فى النفس شىء(١).

وفى الأدب العربى القديم القوة الكامنة للتجديد والتطوير بحيث يتذوقه المحدثون. به قدرة على الإيحاء والإلهام. لم تكتب أحاديث العرب فى الجاهلية مرة واحدة، ولم تأخذ صورة بعينها، بل نقلها الرواة فى أشكال متعددة من القص. وألفها مؤلفون عديدون. وهذا ينطبق على السيرة أيضا. فقد ألهمت العديد من الشعراء والكتاب فى كل العالم

---

(١) "هذا هو الأدب الحى. هذا هو الأدب القادر على البقاء ومناهضة الأيام. فأما ذلك الأدب الذى ينتهى أثره عند قراءته، فقد تكون له قيمته، وقد يكون له غناؤه، ولكنه أدب موقوت، يموت حين ينتهى العصر الذى نشأ فيه. ولو أنك نظرت فى آداب القدماء والمحدثين لرأيت منها طائفة لا يمكن أن توصف بأنها آداب عصر من العصور أو بيئة من البيئات أو جيل من الأجيال. وإنما هى آداب العصور كلها، والبيئات كلها، والأجيال كلها، لا لأنها تعجب الناس على اختلاف العصور والبيئات والأجيال فحسب، بل لأنها مع ذلك تلهم الناس وتوحى إليهم، وتجعل منهم الشعراء والكتاب والمتصرفين فى ألوان الفن على اختلافها"، السابق ص و.

الإسلامى وصوروها بصور مختلفة تتفاوت فيما بينهـــا مـــن حيث القوة والضعف ومستويات الجمال. وحدث نفس الشىء فى كتابة تاريخ الغزوات والفتوح والفتن والمحن حيث يدون المؤرخ بقلبه قبل عقله، وبخياله قبل سمعه وبصره. بل تحول هذا الإلهام من الأدب الفصيح إلى الأدب الشعبى الذى يقص على المستمعين غوائل الزمان، وأيام المجد التليد من أجـــل رفع الروح المعنوية والخروج من الزمان، والصـــبر علـــى المحن والشدائد. فلا فضل لقديم لا يتحول إلـــى جديـــد. ولا خير فى أدب قديم لا يثير فى المحدثين همة. يحيـــا القـــديم بحياة الجديد، ويموت القديم إذا ما ابتعد عن الحديث[١].

---

(١) "وفى أدبنا العربى على قوته الخاصة، وما يكفل للناس من لذة ومتاع، قدرة على الوحى، وقدرة على الإلهام. فأحاديث العرب الجاهليين وأخبارهم لم تكتب مرة واحدة، ولم تحفظ فى صورة بعينها. وإنما قصتها الرواة فى ألوان من القصص. وكتبها المؤلفون فى صنوف التأليف. وقل مثل ذلك فى السيرة نفسها. فقد ألهمت الكتاب والشعراء فى أكثر العصور الإسلامية وفى أكثر البلاد الإسلامية أيضا. فصوروها صورا مختلفة، تتفاوت حظوظها من القوة والضعف والجمال الفنى. وقل مثل هذا فى الغزوات والفتوح. وقل مثل هذا فى الفتن والمحن التى أصابت العرب فى العصور المختلفة. ولم يقف إلهام هذا التراث الأدبى العظـــيم عنـــد الكتاب والشعراء الذين ينحتون النثر ويقرضون الشعر، فـــى اللغـــة العربيـــة الفصحى، بل جاوزهم إلى جماعة من القصاص الشعبيين الذين تحـــدثوا إلـــى الناس فى صور مختلفة وأشكال متباينة، بما كان لآبائهم من مجد مؤثل، وبمـــا

الغرض من السيرة إذن إحياء الأدب العربى القـــديم، وذكرى العرب الأوائل. ليس تأليفا ولا تصـــنيفا ولا دراســـة ولا حتى تفكيرا بل هو دفعة تلقائية وحركة طبيعية بعد قراءة السيرة القديمة وامتلاء النفس بها. ففاضت، وأحلـــت عقـــدة اللسان. وبدأ إملاء الفصول. ليس به صـــنعة التـــأليف، ولا محاولة لإجادة الإخــــراج، وحســـن التبويـــب، ولا تجنـــب التقصير، بل هو صورة صادقة لما يعتلج فى الـــنفس مـــن مشاعر أثناء قراءة السير القديمة التى لا يقوى على قراءتها المحدثون. السيرة الجديدة وسيط بين السير القديمة والقــــارئ الحديث(١).

أصاب آباءهم من محن مظلمة وفتن مدلهمـــة. عرفـــوا كيـــف يثبتـــون لهـــا، ويصبرون عليها، ويخرجون منها كراما ظافرين. ولا خير فى حياة القدماء إذا لم تلهم المحدثين، ولم توح إليهم رائع البيان شعرا ونثرا. وليس القدماء خالدين حقا إذا لم يكن التماسهم إلا عند أنفسهم. ولا تعرف أنباؤهم إلا فيما تركوا مـــن الدواوين والأشعار. إنما يحيا القدماء حقا، ويخلـــدون إذا امـــتلأت بصـــورهم وأعمالهم قلوب الأجيال مهما بُعد بها الزمن، وكانوا حديثا للناس إذا لقى بعضهم بعضا، وكنوزا يستثمرها الكتاب والشعراء لإحياء ما يعالجون من ألوان الشعر وفنون الكلام"، السابق ص ح.

(١) "إن هذا النحو من إحياء الأدب القديم، ومن إحياء ذكر العرب الأولـــين، قصدت حين أمليت فصول هذا الكتاب. ولست أريد أن أخدع القراء عن نفسى ولا عن هذا الكتاب. فإنى لم أفكر فيه تفكيرا، ولا قدرته تقـــديرا،

٥- المنهج العاطفى.

لم يكن الهدف كتابة سيرة عقلانية طبقا لما عرف عن المؤلف من دعوة إلى العقل والتنوير والنقد والشك فى الروايات فى "الأدبيات" فى "الإسلاميات". فقد امتلأت السيرة بالروايات التى تناقض العقل خاصة فيما يتعلق بالمعجزات. ويتوجه المؤلف إلى مناهضة المدافعين عن العقل والمطالبين بالنقد العقلى للروايات للقضاء على الخرافات التى أنتجها الخيال الشعبى. فالعقل ليس كل شىء. وللإنسان ملكات أخرى غير العقل. ووسائل معرفة أخرى غير المنطق ومناهج البحث العلمى. للناس قلوب ومشاعر وعواطف

ولا تعمدت تأليفه وتصنيفه كما يتعمد المؤلفون. إنما دفعت إلى ذلك دفعا، وأكرهت عليه إكراها. ورأيتنى أقرا السيرة فتمتلئ بها نفسى، ويفيض بها قلبى، وينطق بها لسانى. وإذا أنا أملى هذه الفصول وفصولا أخرى أرجو أن تنشر بعد حين. فليس فى هذا الكتاب إذاً تكلف ولا تصنع، ولا محاولة للإجادة ولا اجتناب للتقصير. وإنما هو صورة يسيرة طبيعية صادقة لبعض ما أجد من الشعور حين أقرأ هذه الكتب التى لا أعدل بها كتبا أخرى مهما تكن والتى لا أملّ قراءتها والأنس إليها والتى لا ينقضى حبى لها وإعجابى بها وحرصى على أن يقرأها الناس ولكن الناس مع الأسف لا يقرأونها لأنهم لا يريدون أو لأنهم لا يستطيعون"، السابق ص ط.

وأخيلة وميول أقرب إلى السذاجة. يستريحون بها من عناء الدنيا وإجهاد فى الحياة. يجدون فى هذه الروايات الخيالية ترويحا للنفس وترفيها عنها حين تشق عليهم الحياة. لا تتوجه هذه الروايات إلى العقل بل إلى الخيال، وليس إلى التاريخ بل إلى العاطفة والقلب والشعور لبث الدوافع على الخير، والصرف عن الشر، وللعون على تحمل أعباء الحياة وتكاليف العيش. الهدف من السيرة هو الإشباع الفنى تعويضا عن الكد والسعى(١).

---

(١) "وأنا اعلم أن قوما سيضيقون بهذا الكتاب لأنهم مُحْدَثون يُكبرون العقل، ولا يثقون إلا به، ولا يطمئنون إلا إليه. وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التى لا يسيغها العقل ولا يرضاها. وهم يشكون ويلحّون فى الشكوى حين يرون كَلَف الشعب بهذه الأخبار، وجده فى طلبها، وحرصه على قراءتها والاستماع لها. وهم يجاهدون فى صرف الشعب عن هذه الأخبار والأحاديث، واستنقاذه من سلطانها الخطر المفسد للعقول. هؤلاء سيضيقون بهذا الكتاب بعض الشىء لأنهم سيقرءون فيه طائفة من هذه الأخبار والأحاديث التى نصبوا أنفسهم لحربها ومحوها من نفوس الناس،. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل، وأن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمى فإن فى قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم إلى السذاجة واستراحتهم

والمنهج العاطفى على نقيض المنهج التاريخى. لا يلتزم بصدق الرواية بل يوسعها لدرجة وضع الأحاديث. فلا بأس من استعمال رواية غير صحيحة أو مخترعة ما دامت تحدث الأثر العاطفى المطلوب إلا فيما يتعلق بشخص النبى أو الدين. وفى كل موضوعات السيرة روايات ظنية وأحاديث موضوعة. وفى هذين الموضوعين فقط يتم الالتزام بالروايات القديمة وتقليد القدماء[1].

ولم تعتمد السيرة على كثير من المصادر القديمة إلا

إليها من جهد الحياة وعنائها ما يحبب إليهم هذه الأخبار ويرغبهم فيها، ويدفعهم إلى أن يلتمسوا عندها الترفيه عن النفس حين تشق عليهم الحياة. وفرق عظيم بين من يتحدث بهذه الأخبار إلى العقل على أنها حقائق يقرها العلم، وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يقدمها إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عن بواعث الشر، معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش"، السابق ى– ك.

(١) "وأحب أن يعلم الناس أيضا أنى وسعت على نفسى فى القصص، ومنحتها من الحرية فى رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأسا إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبى أو بنحو من أنحاء الدين. فإنى لم أبح لنفسى فى ذلك حرية واسعة، وإنما التزمت ما التزمه المتقدمون من أصحاب السيرة والحديث ورجال الرواية وعلماء الدين"، السابق ص ك.

أقل القليل لا تكاد تتجاوز سيرة بن هشام، وطبقات ابن سـعد، وتاريخ الطبرى. وكل الروايات المستعملة فى كتابة السـيرة موجودة فى هذه المصادر الثلاثة طبقا لإمكانيـات المؤلـف الحسية المحدودة. وتسند فقط الروايات الخاصـة بشـخص النبى لمن شاء مراجعتها، ودون التحزب لمذهب أو تعصـب لفرقة. إنما الغاية تبسيط الشرح واستنباط العبرة والوصول بها إلى قلوب الناس. وجهته السيرة النفـوس والقلـوب ولـيس الحقيقة التاريخية[١].

---

(١) "ولن يتعب الذين يريدون أن يردوا فصول هذا الكتاب القديم فى جـوهره وأصله، الجديد فى صورته وشكله، إلى مصادره القديمة التى أخذ منها. فهذه المصادر قليلة جدا، لا تكاد تتجاوز سيرة ابن هشام، وطبقات ابـن سعد، وتاريخ الطبرى. وليس فى هذا الكتاب فصل أو نبأ أو حـديث إلا وهو يدور حول خبر من الأخبار ورد فى كتاب من هذه الكتـب. فـإذا اتصل الخبر بشخص النبى فإنى أرده إلى مصدره ليستطيع من شـاء أن يرجع إليه. لا أحتمل فى ذلك تبعة خاصة لأنى لا أذهـب فيـه مـذهبا خاصا إلا أن يكون تبسيطا فى الشـرح والتفسـير واسـتنباط العبـرة والوصول بها إلى قلوب الناس. فلييسر الله سـبيل هـذا الكتـاب إلـى النفوس، وليحسن الله موقعه فى القلوب"، السابق ص ك- ل.

رابعا: مراجعات نقدية.

وبالرغم من أهمية السيرة كصورة أدبية حية تؤثر فى القارئ الحديث إلا أنها تتسم أحيانا بالسطحية والسذاجة. ويصل حد الرغبة فى التأثير على القراء إلى أن تصبح السيرة أقرب إلى قصص الأطفال بما بها من عناصر التشويق والتأثير واستجداء العواطف، عواطف الاستحسان للمؤمنين والاستهجان للكافرين فى تقابل شائع بين الإسلام والجاهلية، والإيمان والكفر، والحق والباطل، والخير والشر، والصواب والخطأ. والسيرة ليست قصة أو حكايات مشوقة من حكايات الأطفال بل هى تحدٍّ بين التاريخ والأدب، والواقع والخيال.

ولا تخلو الإشارة إلى الآداب الأجنبية من تعالم وإظهار المعرفة بالآداب الأجنبية القديمة مثل اليونانية واللاتينية والحديث مثل الفرنسية. والعيش فى فرنسا لم يعد حكرا على طبقة المتعلمين والدارسين وطلاب البعثات بل أصبح شائعا ومطروقا للعمالة المهاجرة. ولم يعد السير على ضفاف السين ميزة لكاتب بل أصبح الآلاف من المصريين والعرب يجوبونه ليل نهار.

ولا تستخرج دلالات من السيرة بما فيه الكفاية مثل اليتم والفقر والعصامية مما يثير فى القارئ اليتيم الفقير الأمل فى المستقبل من أجل أن يتحول من لا شىء إلى شىء، ومن الغفير إلى الأمير[١]. وهناك وقائع تذكر دون أن تستثمر دلالاتها نظرا لانشغال الكاتب بالأسلوب والتأثير الانطباعى لديه لنقله إلى القراء. فضاعت المعانى والدلالات إلى حد كبير[٢].

وهل تكتب السيرة بجماليات الأسلوب وتحويلها كعلم إلى مجرد إنشاء أدبى يؤثر فى النفوس. فالسيرة أسلوب. صحيح أن السيرة نوع أدبى وفن من فنون الكتابة ولكنها أيضا علم يخضع لنقد الروايات التاريخية. صحيح أن عيش الحدث والانفعال به والتفاعل معه جزء من فن الكتابة ولكن ليس جزءا من علم التاريخ. صحيح أن الجانب الإنسانى هو الظاهر والذى يشارك فيه كل إنسان بصرف النظر عن لونه وعقيدته ولكن التجربة الإنسانية تجب الواقعة التاريخية. ولا يوجد تعارض بين الرواية التاريخية كالسيرة والرواية

---

(١) السابق جـ١/٦٤.

(٢) السابق جـ٣/١٣٦، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٨، وأيضا حديث عداس جـ٣/١٣٩-١٤٨.

الأدبية. لذلك يعتبر "حياة محمد" و"فى منزل الـوحى" أكثـر توازنا بين الاثنين دون التضحية بالأدب من أجل التاريخ كما فعل القدماء أو بالتاريخ من أجل الأدب كما فعل الكاتب.

والسيرة بلا أقسام أو أبواب أو فصول، مجرد ألفـاظ، أسماء لحوادث[١]. ومنها بعض العناوين المشـوقة المثيـرة للخيال. هى روايات قديمة ينفعل بها الكاتب ثم يعيد صياغتها بأسلوب حديث. والبعض منها خارج المحور الرئيسى للسيرة وهو الرسول[٢]. وتطول بعض الموضوعات لأسباب درامية فى العمل الأدبى.

ولا تتبع السيرة الترتيب التاريخى لحياة الرسـول. ولا تركز على جوانبها المختلفة وعلاماتها الفارقة مثل الهجرة أو الفتح بل تنتقى حوادث ينفعل بها الكاتب الأديب. ومن خلالها تتكون السيرة الكلية من الجزئيـات المتفرقـة[٣]. وتطـول

---

(١) فى الجزء الأول مثل: حفر زمزم، التحكيم، الفـداء، الإغـراء، البـين، الردة، الطاغية البشير، راهب الإسكندرية، اليتيم، الحاضنة، المراضـع، السير.

(٢) السابق جـ٣/٦٠-٦٢.

(٣) فى الجزء الثانى مثل: الفيلسوف الحائر، راعى الغنم، حـديث بـاخوم، صاحب الحان، نادى الشيطان.

الفقرات أو تقصر طبقا لدرجة الانفعال التى قد يصل أطولها إلى مئات الصفحات حتى ولو كان خارج المحور الأصلى للسيرة(١). وتمت صياغة بعض العناوين للتشويق كما هو الحال فى قصص الأطفال. وهى عناوين ثنائية البنية كما تقتضيه أحوال النفس(٢).

والوقائع منتقاه لا تحدث طبقا للترتيب الزمانى مثل واقعة استشهاد حمزة سيد الشهداء فى أول البعثة(٣). وهناك حوادث أدل مثل سؤال الوليد بن المغيرة وهو يفرك قطعة من العظم بيده فيحيلها إلى تراب ﴿قل من يحيى العظام وهى رميم﴾. ومعظمها تدور حول شخصيات تُرسم صورتها برتوش قلم الكاتب. وترسم الشخصية طبقا لنمط مثالى متكرر فى عديد من الشخصيات بين الكفر والإيمان، والجمود والتصديق (٤). ولا يحال إلى المصادر التى انتقى

---

(١) مثل الفيلسوف الحائر، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٢، جـ٢/١-١٣٦.

(٢) وذلك مثل عناوين الجزء الثالث: صريع الحسد، سيد الشهداء، ذو الجناحين، حديث عداس، مصعب بن عمير، طريد اليأس، نزيل حمص، الوفاء المر، طبيب النفوس، شوق الحبيب إلى الحبيب، القلب الرحيم.

(٣) السابق جـ٣/١١١-١٢١.

(٤) السابق جـ٣/١٦٠.

منها الكاتب الحوادث والشخصيات إلا فيما ندر(١).

والخطورة أن يناقض صنع الروايات واختلافها عقائد الإسلام ذاته مثل حصر النبوة فـي قـريش وحصـر بنـي إسرائيل النبوة فيهم(٢). والتنبؤ به من الروم "إنه لنبـي هـذه الأمة فما جلس تحت هذه الشجرة إلا نبـي"(٣). والخطـورة أيضا بيان أوجه الاتصال بين الشرائع قبل الإسلام وبعده مثل تعدد الزوجات التى كانت عادة متبعة قبل الإسـلام. هـذّبها الإسلام كما ولم يقض عليها كيفا(٤).

وهل يتفق العقل مع الخرافة التى تتناقلها الروايات مثل حفر بئر زمزم عن طريق صوت هاتف فى السـحر؟(٥). ولا يهم الواقع التاريخى المروى، أنها واقعة إبراهيم باحثـا المـاء لولده إسماعيل. بل تنسج رواية أخرى أنهـا واقعـة لعبـد المطلب. ولماذا لم يطع من أول مرة وانتظر لرابع مرة لحفر

---

(١) يُحال إلى طبقات ابن سعد فى رسم صورة مصعب بن عميـر، السـابق جـ٣/١٥٩، وفى تصوير القلب الرحيم جـ٣/٢٤١-٢٤٣.

(٢) السابق جـ١/١٩-٢٠.

(٣) السابق جـ٢/١٦٨.

(٤) السابق جـ١/٣١-٣٢.

(٥) السابق جـ١/٣-١١.

زمزم فى حين أن إبراهيم أطاع؟ يبدو أن التشويق عن طريق التكرار وتعليق الحكم على الحدث هو السبب فى خلق رواية وصنع حدث لم يقع[1]. بل إن الدين يأتى ليهزم العقل[2]. ويلاحظ ورقة بن نوفل أن ملكين يظلان على الرسول ساعة الهاجرة[3]. ويتم تصوير حوار بين الشياطين وإبليس[4]. كما شاهد أبو جهل ما أرعبه تخويفا له[5]. ومثله قول نسطاس[6].

وتنسج الخرافات طبقا لأنماط مثالية فى التوراة والإنجيل. فقد أتى الهاتف إلى آمنة ساعة الحمل كما أتى الملاك إلى اليصابات فى حمل مريم وإلى مريم

---

(١) هذا هو الذى يسمى فى فن الكتابة Suspense، السابق جـ١/٣٣، جـ٣/١٠٦.

(٢) السابق جـ٢/١٠٥.

(٣) السابق جـ٢/١٧٦.

(٤) السابق جـ٢/٢٢٧-٢٣٣.

(٥) "رأيت والله بينه وبينى فحلا ما رأيت مثل رأسه ولا مثل أنيابه قط. ولو أقدمت على ما كنت مقدما عليه لأكلنى"، السابق جـ٣/٩١.

(٦) مثل قول عمرو "وهل تنزل الملائكة من السماء وتلقى إلى الناس أخبارها؟"، السابق جـ٣/٧١.

فى حمل المسيح[١]. والاعتراضات على الخرافة أكثر إسلامية من روايتها والتسليم بها[٢]. وكذلك التسليم بأن الآلهة لا تنفع ولا تضر[٣].

يظهر الإسلام كدين طبيعى ليس فى حاجة إلى وحى. بل إن الوحى تأكيد على الطبيعة مثل رفض وأد البنات قبل الإسلام وتأكيد ذلك بعده[٤]. وتبدو بعض شرائع الإسلام متفقة مع عادات العرب وحياتهم الصحراوية. فالتجارة قاسية على النساء، ويقوم به الرجال[٥].

وإذا كان القارئ العربى الحديث هو المقصود بالحديث فإن المستشرق الأجنبى واهتماماته لا تغيب أيضا عن الذهن[٦]. فقد أطال "على هامش السيرة" فى تفصيل البيئة

---

(١) السابق جـ١/٥٩-٦١.

(٢) "وإن آلهتنا هؤلاء الذين هم وسطاؤنا عند الله باطل لا يملكون لأنفسهم ولا يملكون لنا نفعا ولا ضرا"، السابق جـ٣/٧٨.

(٣) "يرى وجوه الملائكة ويسمعهم يقولون له ولأمثاله الذين يُصرعون الآن فى ذات الله وهم يفتحون لهم أبواب الجنة، سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين"، السابق جـ٣/١٠٧.

(٤) السابق جـ١/٣٢.

(٥) السابق جـ١/٥٤-٥٨.

(٦) الفيلسوف الحائر، جـ٢/١-١٣٦.

النصرانية التى ظهر فيها الإسلام ونزل فيها الوحى. والإطالة فيها جعل للعوامل الخارجية الأولوية على العوامل الداخلية. وهى وجهة نظر المستشرقين. وتذكر الرهبانية كإطار روحى لغار حراء[١]. فالإسلام خروج من البيئتين الوثنية والنصرانية.

وهى البيئة اليونانية الرومانية التى أعجب بها الكاتب فى "مستقبل الثقافة فى مصر". فاليونان أهل العقل والمنطق والبحث عن الحقيقة. والبرهان على صدق الوحى هو بحث اليونان والرومان عنه والوصول إليه عن طريق العقل. ويذكر سقراط وأبيفور ومحاورة "فيردون"[٢]. وأسماء الشخصيات الروائية يونانية مثل اندروكليس وكلكراتيس ونسطاس. والحديث عن آلهة اليونان كما عرضتها الأساطير. ويذكر سوفسطائيو اليونان مثل جورجياس. ويمدح فلاسفة اليونان وحسن استعمالهم للعقل. وتذكر المناقشات بين الشكاك اليونان فى محاورات فلسفية انتهت بيقين الإسلام. وتبرز ثقافة الكاتب اليونانية كمصدر فى كتابة السيرة.

---

(١) السابق ص٤١.

(٢) السابق ص٢٦-٢٧.

فماركيوس أورليوس الحكيم الروماني كان يبحث عن الحقيقة كما كان يبحث عنها الرسول في غار حراء. ثم تتم المقارنة بين اليوناني "الفيلسوف الحائر" والعربي "راعـــي الغـــنم"[١]. والرمز أن الرسول راعي أمة. ويستمر هذا الجو اليونـــاني الروماني من الجزء الثاني كله حتى الثالث.

وتُستعمل الشواهد الشعرية في الســـيرة[٢]. وتســـتخدم بعض العبارات الإسلامية من الفرق الكلامية للتصوير مـــن أجل إضفاء الجو الإسلامي على السيرة مثـــل "مـــلأ الأرض عدلا كما ملئت جوارا". وهي العبارة الأثيرة عند الشيعة عن وظيفة الإمام[٣].

وتُستعمل الآيات القرآنية كمصدر للمعلومات باعتبارها تقص عن وقائع وكما هو معروف في أسباب النزول مثـــل تقبيح الاستغفار للمشركين في آخر الجزء الاول[٤]. ويُـــذكر

---

(١) السابق ص١٣٨-١٧٩.

(٢) السابق جـــ٣/٥٦-٥٧.

(٣) السابق جـــ١/٨١.

(٤) **﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كـــانوا أولـــي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم. ومـــا كـــان اســـتغفار**

أول ما نزل من القرآن ﴿**اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الكرم الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم**﴾(١). وتشجيعا للرجال تذكر آية ﴿**من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه. فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا**﴾(٢)، وتأكيدا للنضال والعقاب ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين. واصبر وما صبرك إلا بالله، ولا تحزن عليهم ولا تك فى ضيق مما يمكرون. إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون**﴾(٣).

ويُستشهد بالقرآن فى أزواج الرسول بآيات: ﴿**وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك، واتق الله، وتخفى فى نفسك ما الله مبديه، وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه. فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا**

إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه. فلما تبين له أنه عدو الله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم﴾، السابق جـ١/١٩٤.

(١) السابق جـ٣/٥٠.

(٢) السابق جـ٣/١٦٠.

(٣) السابق جـ٣/١٨٣.

قضوا منهم وطرا وكان أمر الله مفعولا﴾ وكذلك آية ﴿**ما كان محمد أبا أحد من رجالكم لكن رسول الله وخاتم النبيين، وكان الله بكل شيء عليما**﴾[1].

كما تظهر بعض العبارات على منوال الآيات مثل "من شاء فليشك، ومن شاء فليستيقن"[2].

كما يستعمل الحديث لكتابة السيرة وهو دور بين القول والشخص. فالقول من الشخص، والشخص صاحب القول. وهو أقرب إلى السيرة الذاتية منه إلى علم السيرة. وربما هو حديث مختلق[3]. وأيضا يذكر حديث الرسول فى لوعة فراقه لإبراهيم ابن مارية القبطية "لو عاش إبراهيم لوضعت الجزية عن كل قبطى"[4].

خامسا: خاتمة – من الرسول إلى الرسالة.

علم السيرة عند المحدثين السيرة السياسة والسيرة الاجتماعية بما فى ذلك السيرة الأدبية ...الخ يتجدد بتجدد العصور. ليس إسقاطا من كل عصر بل هو تحديث للرؤية،

---

(١) مثل قول الرسول "وهذا شوق الحبيب إلى حبيبه"، السابق جـ٣/٢٢٩.

(٢) السابق جـ٣/٧١.

(٣) السابق جـ٣/٢٢٧-٢٢٨.

(٤) السابق جـ٣/٢٤٣.

وتنوع فى المنظور، وإعادة توظيف العلوم القديمة خاصة النقلية منها فى خضم أحداث العصر. فالتراث ليس غاية فى ذاته بل وسيلة لتحقيق غاية أخرى، هو التقدم فى كل عصر، والنهضة فى كل زمان. ومع ذلك يظل للسيرة حدودها بل وخطورتها حتى مع تحديثها وتجديدها وإعادة قراءتها وتوظيفها.

فمازالت تقوم على عبادة الشخص وتعظيمه وإجلاله وليس الكلمة. مازالت تعطى الأولوية للرسول على الرسالة، وللنبى على النبوة، وللوسيلة على الغاية، وللحامل على المحمول، وللحديث على السيرة كما حدث عندما تحول السيد المسيح من الكلمة إلى الشخص، ومن الأقوال إلى الأفعال، ومن الموعظة على الجبل إلى ابن الإنسان. لذلك كانت الوهابية على حق عندما رفضت تعظيم أحد من البشر بما فى ذلك الرسول والتوسط به بين الإنسان والله، والاحتفال بالمولد النبوى، والتواشيح فى مدحه، والأدعية له مثل "أغثنا يا رسول الله"، "أعنا يا رسول الله"، "يا حبيبى يا رسول الله". وكانت المعتزلة قد رفضت من قبل الشفاعة والبشارة إيثارا لقانون الاستحقاق.

وكان الرسول نفسه قد حذر من التركيز على شخصه وتعظيمه وإطرائه "لا تطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم". فهو بشر مثل باقى البشر "ما أنا إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد". وبعد موته أصيب الصحابة بصدمة لدرجة اعتقاد البعض أنه سيعود كما عاد عيسى بن مريم أو أنه رفع إلى السماء كما رفع، لولا أن ذكرهم عمر"من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت".

وقد نبه القرآن الكريم على ذلك أيضا. فلم يذكر "محمد" كشخص إلا أربع مرات. الأولى هو رسول مثل من كان قبله من الرسل دون أن تكون له ميزة خاصة عليهم، ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل**﴾. والثانية أن الرسالة قد نزلت عليه ﴿**وآمنوا بما أنزل على محمد وهو الحق من ربهم**﴾، وليس الرسول. والثالثة عدم نسبة محمد لأى من الناس حتى لا يكون له فضل على غيرهم، ﴿**ما كان محمد أبا أحد من رجالكم**﴾. والرابعة أنه وسط قوم يتراحمون فيما بينهم وذو بأس على المعتدين ﴿محمد رسول

الله والذين معه أشداء على الكفار، رحماء بينهم﴾[1].

علم السيرة كله فى حاجة إلى إعادة بناء من "الشخص إلى المبدأ" حتى يعود الرسول إلى وضعه الطبيعى دون أن يطغى على الرسالة. وربما تشخيص الرسالة هو أحد أسباب تشخيص نظم الحكم فى شخص الحاكم. بل إن دولا بأكملها تسمى باسم حاكمها أو العائلة التى ينتسب إليها. وربما يكون أحد أسباب التوحيد بين الشخص الرئيس والمؤسسة فى الأسرة والمجتمع، فى المدرسة والجامعة، فى الوزارة وفى الإمارة. فكل شىء يحدث بأمر السيد الرئيس ابتداء من تنظيف الشوارع وحسن عرض الأزياء حتى السياسات الرئيسية للبلاد فى قضايا الحرب والسلام[2].

---

(١) ذكر لفظ "النبى" (٤٣) مرة، و"الرسول" (٣٠٦) مرة بمعنى الوظيفة، الرسالة والنبوة وليس بمعنى الشخص.

(٢) هذا هو الجزء الرابع بعنوان "من الشخص إلى المبدأ" فى "من النقل إلى العقل" لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه.

الإســلام الليبــرالى
قراءة إيضاحية فى فكر العقــاد

يصعب تصنيف بعض المفكرين المعاصرين فـى أى من التيارات الثلاثة المعروفـة، الإصـلاحى الـذى أسسـه الأفغانى والذى يبدأ بالدين، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ بالدين أولا، أو الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى وخيـر الدين التونسى والذى يبدأ بالدولة، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ ببناء الدولة الحديثة أولا، أو التيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل والذى يبدأ بـالعلم الطبيعـى، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ بالعلم والفصل بـين الـدين والدولة أولا.

فالعقاد كاتب إسلامى، سليل سعد زغلول، تلميذ محمد عبده، يعيد كتابة التاريخ الإسـلامى، عبقريـة الصـحابة، والعقائد والمذاهب، والحضارة والتراجم. وهو أيضا كاتـب ليبرالى يدافع عن الليبرالية، وصاحب نزعة إنسانية، ويقدس الحرية. كان من أقطاب حزب الوفد وأحد أعضائه الصاخبين فى البرلمان. وهو أيضا لا يبتعد كثيرا عن النظرة العلميـة

التى تتبنى بعض المناهج الحديثة مثل المنهج التاريخى والمنهج النفسى والمنهج النقدى والمنهج المقارن.

هو كاتب على مفترق الطرق وعلى حافة التيارات الثلاثة، بين الإسلام، والليبرالية، والحداثة. وهو غزير الإنتاج، علامة من علامات تاريخ مصر الحديث. يمثل أزهى فترة فى تاريخها، العصر الليبرالى، عصر شوقى وحافظ، ومحمد حسين هيكل وخالد محمد خالد، وعبد الوهاب وأم كلثوم، وحرية الصحافة والبرلمان، والجمعيات العلمية والأدبية، والحركة الوطنية، والنضال من أجل الحرية والاستقلال.

والقراءة الإيضاحية شكل أدبى من علوم الحكمة القديمة وهو العرض الواضح. وهو بيان الغرض من نص أو من مؤلف أو من عدة مذاهب كما فعل الفارابى من قبل[١]. وتتضمن عرض كتاباته من حيث الموضوعات والمناهج والنزعات.

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى التحول، الفصل الأول: العرض.

أولا: الموضوعات.

وتتضمن "إسلاميات" العقاد عدة موضوعات للدفاع عن الإسلام، وبيان حقيقته، وبطلان اتهامات خصومه كما هو الحال فى "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه"، وأيضا "ما يقال على الإسلام".

وتبرز أهم الموضوعات التى يتساءل عنها الغرب مثل الصلة بين العقل والإيمان فى "التفكير فضيلة إسلامية"، دفاعا عن العقلانية كمطلب داخلى، ودفعا لاتهام خارجى. وضد اتهام الإسلام بأنه مجرد دين لا يعرف العقلانية كتب أيضا "الفلسفة القرآنية". فالقرآن فلسفة، والوحى فكر، والإيمان نظر.

ويكتب ضد الاتهام الشائع بأن الإسلام إنما هو فرقة يهودية مسيحية عربية. صدر "مطلع النور" لإثبات الفرق النوعى بين الجاهلية والإسلام، بين اليهودية والنصرانية والوحى الجديد. فالتاريخ ليس اتصالا دائم بل انفصال أيضا، وليس تطورا فقط بل طفرة. هو التاريخ المنبثق، والتاريخ النموذج.

و"الديموقراطية فى الإسلام" رد على اتهام الإسلام

والذى مازال سائدا حتى الآن بأن الإسلام لا يعرف الديموقراطية. وقد تراكم ذلك عبر التاريخ حتى صُوِّر الإسلام بأنه كان أساس النظم التسلطية التى توالت على العالم الإسلامى منذ الأمويين حتى الثورات العربية المعاصرة.

وإذا تزاهت الحضارة الغربية بأنها حضارة الإنسان، والإعلان العالمى لحقوق الإنسان، فى حين أن الحضارات الأخرى الشرقية، والإسلامية منها، عرفت حضارة "الله" مما جعل حقوق الإنسان فيها مخترقة وكما كتب محمد بن عبد الوهاب "كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد"، صدر "الإنسان فى القرآن"، دفاعا لاشعوريا عن مركزية الإنسان فى الحضارة الإسلامية، وتأكيدا لخلافة الإنسان الله فى الأرض واستئنافا لما قاله الصوفية خاصة ابن عربى والجيلى عن "الإنسان الكامل".

ويقال أيضا أن الحضارة الغربية هى حضارة المرأة، وأنها هى التى تدافع عن حقوق المرأة فى حين أن الحضارات الأخرى، ومنها الإسلامية، هى حضارة الرجل، والمرأة ما هى إلا شىء وموضوع جنسى، المرأة العضوية فى الحيض والنفاس والولادة والطهارة وعدم جواز اللمس أو

النظر، والزواج والطلاق والميراث والشهادة والرئاسة. لذلك صدر "المرأة فى القرآن" لبيان مركزيتها واحترامها كقيمة فى ذاتها، وتفضيل مريم على نساء العالمين.

ومع العقائد والمذاهب الدينية هناك أيضا الأيديولوجيات السياسية التى يعارضها الإسلام مثل "الشيوعية والإنسانية". وتعنى الإنسانية هنا الرأسمالية ودعواها بأنها نزعة إنسانية تحافظ على حرية الإنسان وكرامته. ويتكرر نفس الموضوع فى "لا شيوعية ولا استعمار". فهناك فرق بين الشيوعية والاشتراكية. والاستعمار هو أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية. ويعظم النقد للشيوعية فى "أفيون الشعب" وهو الموقف المقتضب لموقف الماركسية من الدين فى نصف عبارة "الدين أفيون الشعب" دون النصف الثانى "وزفرة المضطهدين"، مثل من يقول "ولا تقربوا الصلاة". فالدين يلعب دورين متناقضين، الأول أداة قهر للحكام، وتعويض للناس عن مآسى الدنيا بنعيم الآخرة. والثانى ثورة على الاضطهاد والظلم ضد نظم القهر والتسلط. ولما ظهرت الفاشية والنازية والصهيونية كنظم حكم تسلطية عنصرية صدر "الحكم المطلق فى القرن العشرين" ورموزه،

فرانكو فى أسبانيا، وأتاتورك فى تركيا، وموسـولينى فـى إيطاليا، وبسمارك فـى ألمانيـا، ونـابليون فـى فرنسـا، و"الصهيونية العالمية"، و"هتلر فى الميزان" وموقف النازيـة من الدين فى "النازية والأديان".

لم يكن التاريخ الإسلامى أو الحضـارة الإسـلامية أو العقائد والمذاهب فقط هى مجالات الكتابة بل أيضـا النقـد الأدبى خاصة الشعر فى "ابن الرومى"، و"رجعة أبى العلاء"، و"أبو نواس"، و"عمر بن أبى ربيعة"، و"جميل بثينة". بل امتد مفهوم الأدب إلـى الأدب الشـعبى فـى "جحـا الضـاحك المضحك". بالإضافة إلى قرض الشعر.

والعقاد كاتب أكثر منه مفكرا أو فيلسوفا بالرغم مـن مساهماته الفلسفية عن "الشيخ الرئيس ابن سينا"، و"الغزالى"، و"ابن رشد"، مجرد عرض لفلاسـفة، إشـراقى وصـوفى وعقلانى، دون أخذ موقف لصالح أحدهما ضد الآخر.

ولما كان القـرن العشـرين عصـر الأيـديولوجيات الكبرى، الاشتراكية والرأسمالية، وظهور النازية والفاشـية. واندلاع حرب كلفت الغرب أربعة مليون قتيل ظهر "الإسلام فى القرن العشرين" كأيديولوجية ثالثة بديلة عن الأيديولوجية

الشرقية الاشتراكية، والأيديولوجية الرأسمالية الغربية. وقد لعب الإسلام هذا الدور من قبل عندما ظهر أولا كأيديولوجية ثالثة بين الفرس شرقا والروم غربا فى "الإسلام والحضارة الإنسانية" ومساهمته فى صنع التراث الإنسانى قدر مساهمة الغرب. وليس الإسلام فقط للعرب والأفارقة والأسيويين بل هو دعوة عالمية لكل البشر فى "الإسلام دعوة عالمية". وقد ساهم الإسلام فى حركات التحرر الحديثة، واستطاع القضاء فى عقدين من الزمان على الاستعمار الغربى الذى دام قرنين فى "الإسلام والاستعمار". كما ساهم الإسلام فى تحول الحضارة الغربية من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة عبر ترجمة العلوم العربية والإسلامية، الرياضية والطبيعية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية.

ثانيا: المناهج.

وتستعمل مناهج جديدة فى هذه الكتابات لا تقل أهمية عن الموضوعات الدينية أو السياسية. فقد استعملت أربعة مناهج جديدة هى:

١- المنهج النفسى. وقد تم استعماله بوضوح فى

العبقريات. وهو منهج يجمع بين صفات الجسم والنفس والتى يجمعها المزاج طبقا لما كان سائدا فى الغرب فى ذلك العصر وهو علم النفس الجسمى "السيكوفيزيقى"، وليس المنهج النفسى الخالص فى علم النفس الوصفى أو علم النفس الظاهرياتى. كما يتم تطعيم المنهج النفسى الجسمى بمفاهيم فلسفية أخرى مثل الطبيعة الإنسانية باعتبارها أريحية ونخوة. فالطبيعة ليست مفهوما ماديا بل هى طبيعة حية أخلاقية تتوق إلى الكمال. بها نقص وكمال، سلب وإيجاب.

ومن ضمن آليات المنهج النفسى المستعمل هو مفهوم "مفتاح الشخصية". فلكل شخصية "مفتاح" أى سمة رئيسية ودافع موجه. فهو عند أبى بكر الإعجاب ببطولة النبى، وعند عمر الجندى، وعند على آداب الفروسية، وعند عثمان التوتر بين القيم والحوادث، بين الإسلام والجاهلية، وعند خالد الجندية والحيوية، وعند عمرو التجارة والإمارة والسياسة، وعند معاوية الدهاء والحكم والسلطة، والعظمة والقدرة. وبلال هو داعية السماء ضد العنصرية. أما الحسين فهو رومانسية التاريخ، الشعر والثورة، وجمال الروح، ومثالية البشر، والتحول من الدنيا إلى الآخرة.

تم تطبيق هذا المنهج الجديد فى العبقريـــات لدراســـة الصحابة. فالبطل صانع التـــاريخ كمـــا هـــو الحـــال فـــى الأيديولوجية الليبرالية كما وصف كارلايـــل فـــى "الأبطـــال والبطولة". محمد والصديق وعمر أبطال صـــنعوا التـــاريخ. التاريخ تصنعه الشخصيات مثل علـــى والحســـين وفاطمـــة وعثمان والصديقة (عائشة) وخالد وعمرو ومعاوية وبلال، لا فرق بين صحابى وخليفة وسيد الشهداء وأم المؤمنين والقائد المغوار والسياسى الداهية والزهراء. والشخصية حياة وفكر، فرد وقدوة[١].

٢- المنهج التاريخى. وهو المنهج الذى كـــان ســـائدا أيضا فى الغرب خاصة فى القرن التاسع عشر وامتداداته فى الوضعية الاجتماعية فى القرن العشرين. ويقتـــرن المـــنهج التاريخى بالجغرافيا فى وصف البيئة الجغرافيـــة. فالتـــاريخ للزمان فى تفاعله مع المكان مما يفسر هجرة إبـــراهيم مـــن الشمال إلى الجنوب.

ويبدو المنهج التاريخى بوضوح فى "الله، كتـــاب فـــى

(١) هناك اثنتا عشر عبقرية: محمد، الصديق، عمر، على، الحسين، فاطمـــة، عثمان، الصديقة (عائشة)، خالد، عمرو، معاوية، بلال.

نشأة العقيدة الإلهية". فالأفكار تنشأ فى التاريخ، وتتطور فيه. تنشأ فى الأرض ولا تهبط من السماء. تتكون بتفاعل الـذهن مع الواقع من أجل إيجاد نسق معرفى يخلقه الإنسـان كـى يعيش فى وفاق مع الطبيعة. تنشأ الفكرة فى الذهن ثم تتطور طبقا لمراحل الوعى الذاتى والوعى الكونى. ويتضح ذلك من تطور مفهوم الله لدى الشعوب القديمة فـى مصـر والهنـد والصين واليابان، وفارس وبابل واليونان حتى وصولها إلى اليهودية والمسيحية والإسـلام. ويبـدو المـنهج التـاريخى الجغرافى فى "عقائد المفكرين"، العلماء والأدباء والفلاسـفة وتطورها فى إطار تاريخى جغرافى. وهو مـنهج طبيعـى حيوى يستعمل لغة الحياة فى النبات والحيوان والإنسان. ففى "مجمع الأحياء" تظهر الحياة فى اليمامة والثعلـب، والقـرد والأسد، والمرأة والإنسان، والطبيعة كما ظهـر ذلـك عنـد الجاحظ فى كتاب "الحيوان". ولا ضـير أن يجمـع المـنهج التاريخى بين التاريخ والأسطورة. فالأسطورة عنصر مكمل للتاريخ وأحد مصادره مثل الدراسات عن المرأة فى "الإنسان الثانى" و"هذه الشجرة" وما بها من رموز للغوايـة والجمـال والحق، و"إبليس" وما يتضمن مـن صـور الشـيطان عـن

المحظور فى الثقافة الشعبية وفى الأدب والفن وممارسة الدين فى الحياة اليومية.

والوحى مرتبطا بالزمن أساس رؤية وضع المرأة فى القرآن بالمقارنة بوضعها فى العصر الجاهلى أو الحضارات المجاورة. كما ظهر المنهج التاريخى الدفاعى التقليدى فى "أثر العرب فى الحضارة الأوروبية" من أجل إثبات أثر الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية، وهو ما لا ينكره أحد، وربما دفاعا لاشعوريا على هجوم الاستشراق على الحضارة العربية الإسلامية واتهامها بالنقل دون الإبداع، وقصر مهمتها على نقل الحضارة اليونانية مع تشويهها والخلط بين نصوصها إلى الحضارة الغربية. فكما تأثر العرب باليونان أثروا فى الغرب الحديث، فى اللغة والعلم والفكر والعمران. كما استعمل المنهج التاريخى الدفاعى فى "الثقافة العربية"، وإثبات نهاية المعجزة اليونانية فى تفاعل متبادل بين الشام وشبه الجزيرة العربية.

٣- المنهج المقارن. ويتحول المنهج التاريخى إلى منهج مقارن فى دراسة تاريخ الأديان، المذاهب والعقائد، والأيديولوجيات السياسية. ويحيل إلى الثقافة الغربية كإطار

مرجعى وشخصيات مثل كارلايل وبنتام وبرجسون. ليس الإسلام دينا فريدا غريبا بل يُدرس فى إطار تاريخ الأديان المقارن. فمحمد آخر الأنبياء، بداية بإبراهيم "أبو الأنبياء"، وقبل عيسى فى "حياة المسيح". ويُدرس أبو الأنبياء فى إطار مقارن يهودى مسيحى إسلامى صابئى وفى إطار التاريخ القديم. إبراهيم صورة عند المؤرخين وليس فقط اعتمادا على الحفريات. والأنبياء هم "مجمع الأخيار"، دورات حياة الإنسان الأول مع "إبليس" و"هذه الشجرة". وفى مقابل الإنسان الأول هناك "الإنسان الثانى". وتدرس "حياة المسيح" من مخطوطات البحر الميت فى وادى قمران. ويُقارن بين صورته فى اليهودية والمسيحية والإسلام، فى التوراة وفى الأناجيل.

٤- المنهج التحليلى. ويتضح فى بعض الدراسات الإسلامية. ولا يعنى منهجا تحليليا خاصا للغة أو للمعانى أو للواقع الاجتماعى بل تحليل الموضوعات وعرضها فى جزئيات. ففى دراسة "الشيخ الرئيس ابن سينا" تُعرض موضوعات الحرية والنفس والخير والطب والعلم والأدب كما هو الحال فى الكتب الجامعية والمدرسية المقررة.

وتعرض دراسة "ابن رشد" نكبته مع العلم والعقل والشروح، جمعا بين الشخصية وفكرها، دون تفصيل محكم لفكر ابـن رشد الشارح والملخص والجامع، والمدافع عن الفلسفة فـى "تهافت التهافت"، والمدافع عن ضرورة النظر فـى "فصـل المقال"، وفى نقد علم الكلام وخطورته على حريـة الفكـر وعمل العقل والنظر إلى الطبيعـة فـى "منـاهج الأدلـة". والدراسة عن الغزالى مجرد محاضرة عامة للتعريف به من غير متخصص لعموم القراء.

٥- المنهج النقدى. كما يستعمل المنهج النقـدى فـى الدراسات الأدبية دون الالتزام بمنهج معين باسـتثناء رسـم الشخصيات والانطباعات الجماليـة العامـة عـن الشـعر والشعراء. فلم تكن المناهج الأدبية المتنوعة قد ذاعـت بعـد مثل البنيوية واللغوية والوصفية. ولم يـتم تطبيـق المـنهج الاجتماعى نظرا للعداء الكامن للماركسـية، وقـد ارتبطـت ارتباطا عضويا بالمنهج التاريخى الاجتماعى. لـم يتجـاوز المنهج النقدى التراجم والسير التقليدية بالإضافة إلى دراسـة الأدب بالشواهد الأدبية خاصـة الشـعرية. فـالأدب مـنهج وموضوع فى آن واحد. والأسلوب أدبـى مـؤثر، عـاطفى

إنسانى، يؤثر فى القارئ فيجعله يتعاطف مع موضوعه.

٦- المنهج الدفاعى. واستمرت مناهج تقليدية مثل المنهج الدفاعى بسبب الاتهامات الموجهة إلى الإسلام، تاريخا وحضارة، عقيدة وشريعة، شعوبا وقبائل من المستشرقين. وقد ظهر ذلك فى "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه" فيما يتعلق بالاتهامات الموجهة إلى الإسلام فى العقائد والمعاملات، والحقوق، والحرية، والرق، والأسرة، والحرب. والدفاع عن الإسلام أحد دوافع الإصلاح ونشأة الفكر الإصلاحى ضد اتهامات المستشرقين للحضارة الإسلامية بالجدب والنقل وغياب الإبداع، وبأنها تعبير عن العقلية السامية، وكما وضح ذلك أيضا عند مصطفى عبد الرازق من تلاميذ محمد عبده.

٧- المنهج النصى. كما استعمل المنهج النصى الذى يعتمد كثيرا على الحجج النقلية، الآيات والأحاديث. وهو قريب من المنهج الدفاعى الذى يعتمد على حجج لا يؤمن بها الخصوم المراد إقناعهم والرد عليهم. يستنبط الواقع من الفكر، والظواهر الاجتماعية من النص، ويهرب إلى النص للعجز عن تحليل الواقع الاجتماعى فى حين أن المنهج

النصى ذو حدين. إذ يستطيع الخصم أيضا أن ينتقى من النصوص ما يشهد له ويعارض به خصمه ثم يتم التراشق بالنصوص ويضيع الموضوع، والكل إلى رسول الله منتسب. فى حين أن النقل لا يتم الحجاج به إلا استنادا إلى العقل. وإن كل الحجج النقلية، مهما تضافرت، لإثبات شىء انه صحيح ما أثبتته، وظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة. فالحجة النقلية خاضعة لقواعد اللغة ومنطق الاشتباه: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد، الخاص والعام، الأمر والنهى. فى حين أن الحجة العقلية واحدة، بديهية لا تحتمل التأويل.

ثالثا: النزعات.

وتبدو فى كتابات العقاد ثلاث نزعات رئيسية: النزعة الإصلاحية، والنزعة العصرية، والنزعة الإنسانية.

١- النزعة الإصلاحية. وتتمثل فى قراءاته للتاريخ الإسلامى. فقد كان نظام الحكم فى عهد الصديق وعمر نموذجا للحكومة العصرية، والمدافع عن المصالح العامة، والقابل للواقع المحلى الذى اعتاد عليه الناس قبل الإسلام مثل

الدواوين والخراج والتشريع الطبيعى. وكانت عائشة نمــوذج المرأة المعاصرة فيما يتعلق بحقوق المرأة، العربية المســلمة الخالدة. وفى "المرأة فــى القــرآن" تظهــر نفــس الــدعوة الإصلاحية فى تناول موضوعات السرائر والإماء، والحقوق والحجاب، والزواج والطلاق، والدرجة التى للرجــال علــى النساء. وفى "الإنسان فى القرآن" يتم الحديث عن الإصــلاح فى الإسلام، وضرورة تفسير القرآن فى العصــر الحــديث مقارنة بوضع الإنسان فى التــاريخ. كمــا تتجلــى النزعــة الإصلاحية فى التاريخ الإسلامى، وهو تاريخ وطنى ليبرالى يمثله سعد زغلول. فالوطنية أساس الإسلام وركيزته. وقــد خرجت معظم الحركات الوطنية من جبة الحركة الإصلاحية. فقد وضع الأفغانى شعار "مصر للمصــريين"، ودون محمــد عبده برنامج الحزب الوطنى. وسعد زغلول من تلاميذ محمد عبده. ولم تنفصل الحركة الوطنية المصرية عند مصــطفى كامل ومحمد فريد عن الولاء لدولة الخلافة.

٢- النزعة العصرية. وتبدو المعاصرة فى "الإســلام فى القرن العشرين" وتناول موضوعات الطاقة، والفضــاء، وحكم العالم، وغاية النوع، والآلة، وأفريقيا، وآســيا. وهــى

موضوعات متفرقة فى العلوم الطبيعية والإنسانية لا رابط بينها. إنما هى قراءات عصرية أو "ساعات بين الكتب"، ومعرفة موقف الإسلام المعاصر منها. فالصديق وعمر نموذجان للدولة العصرية فى الإسلام. والديموقراطية والعالمية نزعتان عصريتان فى الإسلام. والحرية الإنسانية للإنسان والأرض تجعل الإسلام متفقا مع أحداث العصر. فالإسلام حارس للمصالح العامة. وهناك تعاطف مع الفكر الشيعى باعتباره نموذجا للنزعة العصرية فى حب آل البيت والمعارضة السياسية والذرية الفاطمية. الحسين أبو الشهداء، وفاطمة الزهراء والفاطميون.

٣- النزعة الإنسانية. وتبدو النزعة الإنسانية فى العبقريات. فمحمد ليس فقط النبى أو الرسول بل الإنسان.، البليغ والصديق والرئيس. وهو الزوج والأب والسيد والعابد والرجل. وإبراهيم أبو الأنبياء هو خليل الرحمن وخليل الإنسان. والصحابة ليسوا فقط خلفاء بل أيضا بشر. فالصديق فى بيته إنسان بالرغم من اختلاف النماذج بين المثال والواقع. وهو التقابل بين أبى بكر وعمر، بين النبى والزعيم. فقد أحب أبو بكر محمد النبى، وأحب عمر محمد الزعيم.

ولكل ثقافته الإنسانية. ثقافة الصديق الكلام، وثقافة عمر الشعر. وثقافة على السنة والخلق وإقامة الحق. وثقافة عثمان الشعر والأنساب. وطوالع البعثة المحمدية، عبد الله وآمنة، كانت تبشر بدين الإنسانية. والإسلام حضارة إنسانية تقوم على العقل والبرهان والعلم.

وأخيرا تتميز كتابات العقاد بالدعوة إلى التفكير وإعمال النظر فى موضوعات الحضارة الإسلامية، وتبنى عدة مناهج عصرية أو تقليدية تعيد تقويم الإسلام بأسلوب واضح وعلى نحو رومانسى أسوة بالتراث الوطنى الليبرالى الإنسانى عند محمد حسين هيكل وأحمد أمين. بها جراة فى النقد والتخلى عن الزخم التاريخى الفظ القديم، الثقيل على النفس، العويص فى الفهم، الخالى من العصرية. وشتان بين القارئ والمقروء نظرا لبعد المسافة الزمنية بينهما. وتمثل نوعا من البحث العلمى الرصين والتحليل العقلانى المقبول. يقنع القارئ ويدخل إلى نفسه عن طيب خاطر، وبتعاطف مع الموضوع وإعجاب بالكاتب. تنبعث منها روح الإصلاح الليبرالى، وتؤسس الإسلام المستنير، استئنافا لمحمد عبده ومحمد حسين هيكل. متواصلا مع خالد محمد خالد قبل أن

يرتد سلفيا فى أواخر حياته. وتعبر عن تيار سياسى وطنى تجسد فى ثورة ١٩١٩. فقد تربى الكاتب فى بيت سعد زغلول كما تربى محمد عبد الوهاب فى منزل أحمد شوقى. والكاتب عصامى النشأة والتكوين. لم يتلق تعليما جامعيا فى المرحلة الأولى أو فى الدراسات العليا. كوّن نفسه بنفسه دون علم كبير باللغات الأجنبية مع نقص المراجع والمصادر الأولى. ومع ذلك كان كاتبا موسوعيا يضرب فى كل مكان، فى الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية وحياة المسلمين المعاصرة. كان نافذة على العالم لعدة أجيال قادمة ومازال. وكان صالونه يمثل ملتقى له لاستئناف دوره عند المعجبين به. ينطلق من صعيد مصر إلى شمالها. ويشع من الجنوب كما شعت طيبة من قبل. ومنها خرج الجنوبى.

مع ذلك لم يُتح للكاتب التوثيق العلمى الحديث والإحالة فى الهوامش إلى المصادر والمراجع. ولم يقم بتخريج الروايات كما يفعل الأزهريون المعاصرون. أخذ مواقف حاسمة، وأصدر أحكاما قاطعة بالرفض ضد المنهج المادى والتحليل الاجتماعى والماركسية. وهى الأحكام التقليدية التى سادت الإصلاح منذ الأفغانى ضد الشيوعيين "الكومينست"،

والاشتراكيين "السوسيالست"، والعدميين "النهيليست" المتهمة جميعا بالكفر. لم تخل كتاباته من بعض المناهج الدفاعية ونوايا التقريظ. كما تسود الكتابات بعض النزعات التقليدية عن الرسول والأعياد ورمضان والصيام. فلا يُوجد ميزان متعادل فى حركات الإصلاح بين القديم والجديد، والمحافظة والتجديد. ومازال الحديث عن المعجزات قائما دون التعرض لها بالنقد أو بالتجاوز. والأسلوب هو الأسلوب الثقافى العام لمخاطبة الجمهور العريض دون تخصص دقيق فى التاريخ أو الحضارة أو الفلسفة أو العقائد أو المذاهب السياسية.

الإصلاح الليبرالى مهمة عدة أجيال منذ رواد عصر النهضة الأوائل، الأفغانى والطهطاوى وشبلى شميل حتى الجيل الثانى محمد عبده، والجيل الثالث عند طه حسين ومحمد حسين هيكل والعقاد. ثم توقف عند خالد محمد خالد. المهم أن يتطور ويستأنف من جديد دون خصومة مع الاشتراكيين أو القوميين. ويتحول من الإسلام المستنير إلى الإسلام الوطنى الثورى القادر على الحوار الوطنى بين التيارات المتصارعة، وحقن الدماء بين الإخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين. فموقعه بين الاثنين لتجاوز الاستقطاب

والخصومة فى الدين والوطن، وإنهاء الاتهامات المتبادلة بالتكفير والتخوين. وقد تفاقمت الأحداث فى هذا الجيل بعد احتلال فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وسبته ومليليه مما يستدعى دورا جديدا للإصلاح الليبرالى كى يتحول نوعيا إلى التغير الثورى. فتتحول "كبوة الإصلاح" فى الإسلام الليبرالى إلى "نهضة الإصلاح" فى الإسلام الثورى.

الإسلام بين التراث السياسى القديم والقوى الدولية المعاصرة قراءة فى بعض أعمال حامد ربيع

١ – مقدمة: المؤلف والتأليف.

إن أعظم تكريم لجيل الرواد هو قراءتهم من أجل تطويرهم. فالمدح والتقريظ والتعظيم والتبجيل تقليد وتبعية ضد حوار الأجيال، والتحول من النقل إلى الإبداع. فلولا نقد أرسطو لأفلاطون لمات كلاهما. ولولا نقد اسبينوزا لديكارت لما حدثت ثورة العقل، ولما نشأ النقد التاريخى للكتب المقدسة، ولما حدث التحول من الثيوقراطية إلى الديموقراطية. ولولا نقد الفلاسفة بعد كانط والكانطيين الجدد لكانط لما عاشت الكانطية. ولولا نقد ماركس واليسار الهيجلى لهيجل لمات هيجل وماركس، ولما نشأ اليسار الهيجلى. وحدث نفس الشىء فى مراحل الوحى وتطوره من

(*) تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بمناسبة احتفالية حامد ربيع ٢٩-٣٠ يونيو ٢٠٠٣، ص٢٦١-٢٨٨.

البداية إلى النهاية. فلولا القراءة الروحية لليهودية لما نشـــأت المسيحية وعاشت اليهودية. ولولا مراجعة الإسلام لليهوديـــة والمسيحية معا والاستفادة من التقابل بين الشريعة والمحبـــة لما استطاع الجمع بينهما والتأكيد على وحدة الدين بالرغم من مراحل الوحى طبقا لتقدم الوعى الإنسانى[١].

والمؤلف كثير الإعجاب بأساتذته وعظيم التبجيل لهـــم ومعظمهم من الأجانب. بل إنه علّم الأستاذ، وتعلــم الأســـتاذ منه. فأصبح التلميذ أستاذا والأستاذ تلميذا. ويصل حد التبجيل والتعظيم للأستاذ الرومانى فى تعامله مع التراث الرومـــانى أنه هو الذى فتّح عينى التلميذ العربى الإسلامى على تراثـــه السياسى. وكأن الوعى بالذات هو نتيجة وعى الآخر به[٢].

---

(١) أنظر كتابنا: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٢) "أستاذى الإيطالى الأعظم "أرانجو رويز"، الإسلام والقوى الدولية ص١، "كما كنت أتمنى أن أقدم خلاصة هذه التجربة إلـــى أســـتاذى الإيطـــالى العظيم. لقد علمنى كيف أعيش مع التاريخ والحضارة، وقادنى إلى تراث الخبرة الرومانية وإلى مسالك ودهاليز الحضارة الكاثوليكية. ولو لم أتعلم مقارنة الحضارات ما كنت قد استطعت بقدراتى الذاتية أن أصـــل إلـــى اكتشاف الشفافية التى تمثلها حضارتنا الإسلامية والنبوغ الـــذى تعكســـه القيادة العربية وأيضا الفشل الذى سجلته خبرة تعاملنا مع ذلك التـــراث. ولكنه قد غادر عالمنا فلتكن هذه الصفحات تحية لأستاذى وتعبيرا عـــن

والنص كما يكشف مضمونه الخارجى يكشف أيضا ذات المؤلف الداخلية وإحالة العلم إلى العالم كما يحيل الموضوع إلى الذات. فيكثر المؤلف عن الحديث عن ذاته وكأن العلم تجربة ذاتية وليس نسقا موضوعيا كما هو الحال عند الصوفية.

وتكثر الألقاب والوظائف لإعطاء أهمية للدراسة من خلال أهمية الشخص. والعالم لا يحتاج إلى الإعلان عن قيمته بتعدد وظائفه[1]. وتتراوح بين خمسة وواحد. وذلك

إخلاصى نحو رجل ساهم فى خلقى الفكرى وتكوينى العلمى"، السابق ص٤. "التقاليد الفرنسية التى وضع أصولها أستاذنا الأشهر ليبرا .."، التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، ص٩.

(١) أكثر الألقاب فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك" لأبى الربيع، تحقيق وتعليق وترجمة الدكتور حامد عبد الله ربيع وهى خمسة: أستاذ كرسى النظرية السياسية، رئيس قسم العلوم السياسية، مدير مركز الدراسات الإنمائية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية، أستاذ حر بجامعة روما. ويظهر لقبان فقط فى "الإسلام والقوى الدولية" تأليف الدكتور حامد ربيع، أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية. ولقب واحد فى "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى" د. حامد ربيع، أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، وأيضا فى "مستقبل الإسلام السياسى" تأليف الدكتور حمد ربيع، رئيس قسم البحوث والدراسات السياسية والقومية.

بضم وظيفتين "أستاذ" و"رئيس قسم" فى وظيفة واحـــدة إمـــا الجامعة أو المعهد. ويظهر لقب "أستاذ كرسى" بالرغم مـــن إلغاء الكراسى منذ بدايات الثورة الأولى فى الخمسينات. وقد يكون الاسم ثلاثيا رسميا أو ثنائيا وهو الأشهر.

وقد كتب الدراسات الأربع فـــى موضـــوع "الإســـلام السياسى" سواء فى التراث القديم أو فى الواقع المعاصر من أجل استشراف مستقبله فى فترة واحدة علـــى مـــدى ثـــلاث سنوات ١٩٨١-١٩٨٣، وهى الفترة التـــى أعقبـــت الثـــورة الإسلامية فى إيران فـــى فبرايـــر ١٩٧٩، ومقتـــل رئـــيس الجمهورية الثانية فى مصر، والعدوان العراقى على إيـــران فى ١٩٨٠، والتساؤل الدولى حول جماعات العنف وحركات الجهاد والأحزاب السياسية فى جنوب لبنان التى قاومت غزو بيروت فى ١٩٨٢، وبلورة مصطلح "الإسلام السياسى" فـــى الأدبيات الاجتماعية والسياسية(١).

---

(١) وهى:

أ- الإسلام والقوى الدولية، دار الموقف العربى، القاهرة ١٩٨١.

ب- التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، دار الجليل، دمشق ١٩٨٢.

كما لعبت النظم السياسية فى مصر والسودان والمغرب والسعودية والخليج بسلاح الدين وراحت ضحيته. فالدين سلاح مزدوج فى أيدى الحاكم والمحكوم. يستعمله الحاكم كأداة للطاعة. فقد كان الدين فى أيدى الحكام يعنى الطاعة والولاء والالتزام بالقواعد فى العقائد والشرائع، وتأدية الحقوق دون الحصول على الواجبات، وتطبيق الحدود للتخويف والردع. ويستعمله المحكوم كأداة للعصيان مثل "الحاكمية لله" ضد حاكمية البشر و"الإسلام هو الحل"، و"الإسلام هو البديل"، وليس الأيديولوجيات العلمانية للتحديث. و"تطبيق الشريعة الإسلامية" ضد النظم والقوانين الجائرة وهى شعارات الهدف منها زعزعة أنظمة الحكم ونزع الشرعية عنها. هذا التأويل المزدوج للدين طبقا للوظيفة المزدوجة التى يلعبها بلغة كارل ماركس، فى أيدى الحاكم "أفيون الشعب"، وفى أيدى المحكوم "زفرة المضطهدين".

جـ- شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع: سلوك المالك فى تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة، دار الشعب، القاهرة ١٩٨٣.

د- مستقبل الإسلام السياسى، مركز البحوث والدراسات العربية، أوراق مستقبلية (١)، القاهرة ١٩٨٣.

كتبت هذه الدراسات الأربع فى عصر الاستقطاب أثناء الحرب الباردة قبل سقوط النظام الشيوعى فى المعسكر الشرقى. فقد بدأ الاحتلال السوفيتى لأفغانستان فى ١٩٧٩، وثورة الحرم المكى فى السعودية فى نفس العام. وخشى السوفيت من قوة حركات المقاومة الإسلامية وإمكانية انتشارها فى باقى الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى قبل أن تستقل فى ١٩٩١.

ويشار إلى الحرب العراقية الإيرانية، وإلى القنبلة الباكستانية التى أراد الغرب القضاء عليها والانتقام من بوتو لإصراره عليها، وتبنى فرنسا قضية الدولة البربرية لإيقاف المد الإسلامى فى المغرب العربى، وشق الصف الوطنى بين عربى وبربرى، والقضاء على التوجه الإسلامى حلقة الوصل بين العروبة والبربرية[١].

٢- المنهج والأسلوب.

والمنهج المتبع هو منهج التأملات وطرح التساؤلات أمام النفس من أجل محاولة الإجابة عليها باعتبارها قلقا

---

(١) الإسلام والقوى الدولية ص٨-٩.

داخليا، وأرقا ذهنيا. ولا تكاد تخلو فقرة أو صفحة من هــذه التساؤلات. ويستطيع تحليل المضمون أن يصل إليها بسهولة. ليست الغاية منها البحث العلمى الذى يقوم على رصد الواقع بمناهج العلوم الاجتماعيــة والجــداول الإحصــائية وربمــا الدراسات الميدانية بل إيجاد الاتساق مــع الــنفس والراحــة الفكرية ورضا الضمير. وهى تساؤلات عامة يطرحها الفكر الإسلامى المعاصر. لذلك جاءت الأحكام عامة، القصد منهــا الاستجابة إلى تساؤلات الذهن وتحقيق الوحدة بــين الــذات والموضوع، بين المؤلف والتأليف، بــين المــوروث القــديم وتحديات العصر.

لذلك جاءت الدراسات الأربــع أقــرب إلــى الثقافــة السياسة. وهناك فرق بين علم السياسة، والنظرية السياســية، والفلسفة السياسية، والفكر السياسى، والثقافة السياسية. علــم السياسة يعرفه علماء السياسة وأهل الاختصاص وأساتذة قسم العلوم السياسة. والنظرية السياسية أحد موضــوعات علــم السياسة مثل نظرية الدولة، ونظرية القانون. وفيهــا تــدخل المذاهب والمؤسسات السياسية. أما الفلسفة السياســية فهــى أقرب إلى الأسس النظرية لعلــم السياســة، وتــدخل فيهــا

الأيديولوجيات السياسية. والفكر السياسى هو الجانب السياسى فى الفلسفة العامة وتطبيقات المذاهب الفلسفية الكبـرى فـى موضوع السياسة، ولا تبعد عن الفلسفة السياسية كثيرا. أمـا الثقافة السياسية فهى التى تجمع بين السياسة والثقافة الشعبية وتبدأ من الأنثروبولوجيـا فيمـا يعـرف بالأنثروبولوجيـا السياسية.

وأحيانا تكون هذه التساؤلات تساؤلات للـنفس لحـل إشكالها الذاتى والبحث عن وحدة الثقافة بدلا من ازدواجيتها، ووحدة المعرفة بدلا من ثنائيتها، ووحـدة الموضـوع وراء اختلاف المواقف الحضارية.

وكثيرا ما تكون هذه التساؤلات وهميـة، فـى ذهـن المؤلف وليست فى العالم الخارجى، تعبر عن قلـق فكـرى وأزمة وجودية مثل وجود المؤلف بـين ثقـافتين: إسـلامية وغربية أو بين عصرين، قديم وجديد، فالتراث القديم مازال حاضرا فى وجدان العصر ولم يقطع معه بعد كما حدث فـى الوعى الأوروبى إبان عصر النهضة فى القرن السادس عشر عندما قطع بين القديم والجديد، بـين أرسـطو وبطليمـوس وأقوال الكنيسة من ناحية، وكبلر وجاليليو ونيوتن من ناحيـة

أخرى. وتحول من سلطة النص إلى سلطة العقل، ومن الكتاب المغلق إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن الثيوقراطية إلى العقد الاجتماعى لتفسير نشأة السلطة فى المجتمع[١].

لذلك كثرت فقرات الربط بين المباحث للتذكير بما فات والإعلان عما هو آت لأن الموضوع لا يتحدث بنفسه ولا يوحى بأقسامه بل هى تعبيرات عن تساؤلات فى حاجة إلى تنبيه مستمر. فى حين أن الموضوع الذى يتحدث عن نفسه لا يحتاج إلى تقديم وإعلان بل تفرض بنيته على قسمة الخطاب، بحيث تصبح قسمة الخطاب هى بنية الموضوع. وهى طبيعة المقال السيال، الخطاب الموجه إلى القراء، والرغبة فى الإقناع عن طريق تسلسل الأفكار ومنطق البرهان[٢].

وفى نفس الوقت تكثر التقسيمات والتفريعات وكأنها رؤوس موضوعات فى حاجة إلى مزيد من البحث كافتراضات علمية أولى وليست كنتائج. تعتمد على قسمة العقل لمشاعر الوجدان. هنا يتحول السؤال إلى إشكال،

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، ص٦٥-٨١.

(٢) مستقبل الإسلام السياسى، ص٥١.

والإشكال إلى موضوع. ومع ذلك يظل موضوعا تأمليا خالصا يعتمد على الحدس والرؤية المباشرة كما يفعل الأساتذة الكبار والمفكرون أصحاب الدعوات. وأحيانا لا تكون هذه التصنيفات دقيقة من حيث الواقع لاعتمادها على العقل البديهى والإحساس الوجدانى الذى بطبيعته لا يحيط بكل الواقع بل بجانب منه فقط هو الذى تتفاعل معه الذات. ويحتاج الباحث فى ذلك إلى بيانات إحصائية ودراسات استقرائية حتى تكتمل المادة العلمية وتتفق مع بنية القسمة العقلية نظرا للاتفاق المبدئى بين البنية والتاريخ، بين العقل والواقع. وأحيانا يكون القسم أقرب إلى المقال الصحفى السيال دون بنية أو تقسيم أو تفريع[١]. فقد يكون الفكر أقرب إلى جريان الماء منه إلى النسق الهندسى.

وكثيرا ما تكون النتائج أقرب إلى البديهيات الأولى[٢].

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، التناقض فى التقاليد المعاصرة والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية، ص٣٩-٤٨.

(٢) وذلك مثل التمييز بين مجموعات الدول الإسلامية إلى: ١- دول المجموعة العربية حيث تسود لغة القرآن ٢- دول الإسلام الأفريقى جنوب الصحراء ٣- دول الإسلام الأسيوى غير العربى ٤- دول

يشترك فى معظمها القارئ مع المؤلف. فكلاهمـــا يعيشـــان عصرا واحدا وربما هما واحدا. ويعبران عن قلـــق فكـــرى واحد. وطبيعة الفكر الحدسى هو الوضوح الـــذى يتجـــاوز غموض المادة العلمية وتحليلها. وكثير من التحليلات أقـــرب إلى الأفكار الشائعة التى تم التطرق إليها عدة مرات والتـــى كثيرا ما عبر عنها "الإخوانى المستنير" للدفاع عن الإســـلام بطريقة عقلانية حديثة.

وقد أتت الدراسات الأربع أقرب إلى منبر الصـــحافة والإعلام لأن التساؤلات المطروحة هى التى يطرحها الكتاب والصحفيون والمفكرون فى المقالات الصحفية فى الصـــحف اليومية أو الإسبوعية أو الدوريات الشـــهرية. لـــذلك أتـــت معظمها خالية من المصادر والمراجـــع. فالتســـاؤلات مـــن الذهن، والإجابات من العقل. فالصحافة لا تحتمل المراجـــع ولا الهوامش لأنها تعتنى بالفكر وليس بمصادره. لذلك غابت الهوامش، والإحالات المرجعية، أسماء المؤلفين والمصـــادر والمراجع وأرقام الصفحات من أجل ربط الجديـــد بالقـــديم،

الأقليات الإسلامية ٥- دول الإسلام المســـتعبدة، الإســـلام والعلاقـــات الدولية، الملاحق ص١١٦-١٣٨.

والاجتهاد الحالى بالاجتهادات السابقة.

وإذا ظهرت المصادر أو المراجع فإنها قد تكون فى صلب النص كنوع من مراجعة الأدبيات للحوار مع نتائجها قبولا أو رفضا. ونادرا ما تكون الهوامش بإحالات كاملة، الناشر والمدينة والسنة ورقم الصفحة. وقد تجمع الإحالات المرجعية والهوامش الوثائقية كملحق مع الملاحق فى آخر الكتاب. غالبها مراجع غربية. والمراجع العربية الوحيدة هو النص المنشور "سلوك المالك فى تدبير الممالك". ويبدو أنها أضيفت بعد كتابة التأملات والإجابة على التساؤلات لاستكمال الشكل ومتطلبات التأليف. وبعضها دراسات كاملة وضعت فى الهامش حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة. والمراجع مجرد إتمام لشكل التأليف بالإضافة إلى الهوامش، ومكتوبة بنفس الطريقة، سبعة مراجع أجنبية ومرجع واحد هو نص ابن أبى الربيع الذى نشره المؤلف. كذلك تطول هوامش مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" إلى درجة اعتبارها دراسات مستقلة[1]. وكذلك وضعت هوامش كل

---

(١) الإسلام والقوى الدولية ص١٣٩–١٥٨. التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، ص٨–٢٤/٢٨–٣٠/٣٧/٤٩–٥٠/٦٢–٦٣/٨٢–٨٩. مستقبل الإسلام السياسى، ملحق وثائقى ص٧١–٧٢.

نقطة من النقاط الست فى "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى" فى آخر كل نقطة سواء كانت مسهبة حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة أو مقتضبة، مجرد إحالات[١]. وتعادل الهوامش سبعة أمثال النص[٢].

والملاحق تكرار لنفس المادة التى فى صلب الصفحات. يبدو أنها كانت مادة أيضا تمت صياغتها من قبل وضعت كملاحق حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة[٣].

٣- الموروث والوافد.

والاعتزاز بالتراث السياسى الإسلامى القديم إنما هو تعويض للوافد بالموروث وإيجاد توازن بينهما فى ثقافة العربى الحديث لأنه "عربى بين ثقافتين". ففى هذه الفترة، أوائل الثمانينات، أراد معايشة التراث الفقهى القديم. وقد أدى

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، ص٨-٢٤.

(٢) النص (٣ صفحات)، الهوامش (٢١ صفحة).

(٣) مستقبل الإسلام السياسى، ملحق وثائقى ص٧١-٧٢.

ذلك إلى اكتشافه "سلوك المالك فى تدبير الممالك"[1]. وقد كان ذلك بالمصادفة أو بفعل الأقدار. ويتجلى هذا الاعتزاز حتى فى استعمال مصطلح "ترجمة" بمعنى السيرة وحياة المؤلف كما هو الحال فى كتب التراجم.

وبالرغم من الجانب النقدى فى الخطاب السياسى إلا أنه مبنى على الدفاع والتسليم بوجود إسلام حقيقى وإيمان حقيقى، جواهر ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان. فلا وجود لتاريخ متغير إلا لنصوص اختلف المسلمون فى تأويلها[2]. بل إن الأمر يتحول إلى دعوة ورسالة فيتحول الأسلوب العلمى التقريرى إلى أسلوب المابنبغيات[3]. ويرد على اتهامات الغرب للحضارة الإسلامية بأنها سيئة الحظ لأنها لم تنل حقها فى الدراسة أو دراستها من مؤرخين لا يعرفون اللغة

---

(١) "وهكذا خلال فترة طويلة من حياتي عايشت أئمة الفقه وقادة الفكر وعلماء تلك الحضارة. وتنقلت من مالك وأحمد بن حنبل وزملائه إلى البيروني والخوارزمي. وتفاعلت مع ابن خلدون أتابعه في مراحل حياته. ولم أترك نصا سوى وقد أحلته إلى حقيقة ديناميكية أعاشرها وتعايشني. وشاءت الأقدار إلا أن تقع في يدى وثيقة "سلوك المالك ف تدبير الممالك" لابن أبى الربيع التى نقلتنى إلى ميدان آخر لم أكن أعرفه"، الإسلام والقوى الدولية، ص٣-٤.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص٨٥.

(٣) مستقبل الإسلام السياسى ص٦٩.

العربية، وبالتالى لم يتعرفوا على المصادر الأولى، واكتفوا بالدراسات الثانوية أو المصادر المترجمة أو عدم الفهم الحقيقى لروح الحضارة الإسلامية أو الإلمام بوسائل البحث الحديثة[١].

ومنهج التعامل مع التراث القديم ليس تحليل النص فى إطاره التاريخى أو فى بنيته الداخلية ومحاولته تنظير النص الخام ولكن من أجل اكتشاف "مدارك" القدماء وفى اتفاقها أو اختلافها مع "رؤى" المحدثين. فهو أقرب إلى المنهج الظاهرياتى الذى يقوم على تحويل النص إلى تجربة معاشة عند مؤلفه ثم نقل هذه التجربة القديمة إلى المعايشة الحديثة. فالنص واحد فى حين تتعدد التجارب[٢].

وفى نفس الوقت الأسئلة هى أسئلة الغرب التى تعبر عن همومه بعد الثورة الإسلامية فى إيران وتخوف الغرب

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٦٠-٦١.

(٢) "إن هذه الوثيقة ليست فلسفة وليست علما ولكنها تحليل للإدراك السياسى الجماعى الذى ساد الحضارة الإسلامية خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجرى. وعدت أنقل معاناتى إلى الخطب والرسائل وإلى الكتابة الأدبية وبصفة خاصة إلى الوثائق المتوفرة فى مكتبات الظاهرية بدمشق وأبو حنيفة ببغداد"، الإسلام والقوى الدولية ص٤.

من القوة الإسلامية الصاعدة وأثرها علـــى القـــوى الدوليـــة والمنظمات غير الحكومية[١]. وفـــى الغـــرب إرث طويـــل للعداوة بينه وبين الإسلام وكانت أحد دوافع تشويه الإســـلام وتصويره على أنه معاد للحداثة. وكان طه حســين نموذجـــا لذلك. كما يستعمل بعض الألفاظ المعربة مثـــل "ديالكتيـــك" والتى تم نقلها إلى العربية من قبل فى لفظ "جدل"[٢].

ومعظم المصادر والإحالات إلى المراجع الغربيـــة[٣]. والمراجع أيضا بالإضافة إلى الهوامش غربيـــة. وأضـــيف ملخص بالإنجليزية من ثلاث صفحات كما هو الحـــال فـــى الرسائل العلمية[٤]. ويوجد إعجاب خاص بالتراث السياســـى الإيطالى والفرنسى[٥]. بل إنه حتى فى التحليلات الإســـلامية يكثر الوافد[٦]. بل ويوضع ملخص بالإنجليزية لعل أحدا من

---

(١) السابق ص٧/٩-١١.

(٢) السابق ص٧٩.

(٣) السابق ص١٣٩-١٤٣/١٤٨-١٤٩/١٥٣-١٥٩.

(٤) السابق ص١٦٣-١٦٥.

(٥) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٣٢-٣٣.

(٦) السابق ص٤٥-٤٨

القراء الأجانب يطلع عليه[١].

وتعتمد الدراسات الأربع على مراجعة الأدبيات الغربية فى الموضوع. فصاحبها أستاذ جامعى يعرف أن من شروط التقدم العلمى مراجعة الأدبيات السابقة ونقدها وتطويرها ونقلها نقلة نوعية[٢]. وقد اهتم بالتراث الإسلامى السياسى سلفر الصهيونى كما تدل على ذلك خطاباته المودعة بمعهد كليفلاند[٣]. ويذكر بعض الغربيين الذين لهم فضل فى الترجمة من العربية إلى اللاتينية مثل الاسقف ريموندو فى طليطلة والعالمين الإيطاليين كارلو ميلانيزى واليساندو جيراردى[٤].

وأحيانا يتم سجال بين التحليلات المختلفة للآخرين، غربيين وعرب، ويكون ذلك فى الغالب فى الهوامش

(١) الإسلام والقوى الدولية ص١٦١-١٦٣.

(٢) وذلك مثل مؤلفات العالمة الأمريكية بوزمان، والعالم الإيطالى فيسمارا فى "بيزنطة والإسلام"، وبرنار لويس فى "السياسة والحرب"، وآلون وليماز، وسوفاجت، الإسلام والقوى الدولية ص٩٠-٩٢.

(٣) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى ص٨-٩.

(٤) الإسلام والقوى الدولية ص١٠٢-١٠٣.

المستفيضة مثل هوامش "سلوك المالك فى تدبير الممالك"[١].
والبعض منها يقترب من الافتعال المنهجى. وتمتلئ بالمراجع والمصادر لمزيد من الاطلاع. تجمع بين الموروث، القديم والحديث، والوافد الغربى. وهى دراسات مستقلة وضعت كهامش حتى لا تتكرر مادة النص فقط فى صلب الصفحة. البعض منها يحتوى على أحكام شائعة خاصة بعلاقة الفكر الإسلامى بالفكر اليونانى.

ويظهر منهج الأثر والتأثر، أثر الغرب اليونانى فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك". فلعل ابن أبى الربيع قد اطلع على الكاتب السياسى اليونانى يوليب فى حين أن كتاباته لم تترجم إلى العربية. وربما لم يترجم كتاب "السياسة" نفسه لأرسطو[٢]. وتعطى نماذج من الغرب للمسلمين لمنطق الأمن القومى ومدركاته. فالغرب مازال هو النموذج على مستوى اللاشعور العلمى والحضارى[٣].

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص١٢١-١٩٩.

(٢) السابق ص٢٧٦-٢٧٧.

(٣) مثل تحتمس ورمسيس فى مصر الفرعونية، بركليس والإسكندر عند اليونان، شيبون وقيصر فى روما، هانيبال فى قرطاجنة، خطب بركلينى، خطة كاتون، السابق ص١٠٧-١٠٩.

وقد يتم الجمع بين التراثين، الوافد والموروث، فقد ذكر دانتى ابن رشد وابن سينا فى الكوميديا الإلهية، وتحدث جوته عن محمد فى "الديوان الشرقى للشاعر الغربى". ورينان يدعو إلى أخذ حكمة الإسلام[١]. ويمكن مقارنة "رسالة الصحابة" لابن المقفع مع اصطلاحات سرفيوس تولليوس والتى تعرف باسم "ثورة الألواح الاثنى عشر"[٢]. وفى "عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وموضعها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة" يختلط الموروث بالوافد. ويتفاعل الرازى ويعنى الجصاص والفارابى وابن أبى الربيع وابن سينا وابن رشد والرسول وخيرة منتقاة من علماء المسلمين مع نابليون فى مصر وأوجست كونت وكارل ماركس وماكس فيبر وكلاسو فى جامعة روما، ولوبتوف فى جامعة ميونيخ وكوادرى وهونك وروزنتال العالم اليهودى ودانتى وجوته وفشته وسافينى وأهرتيج وميللو[٣]. وتتم المقارنة بين وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك" وبعض ممثلى الفكر

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٢١/٢٣.

(٢) السابق ص٥٦-٥٧.

(٣) السابق ص٦٥-٨١.

السياسى الغربى القديم والحديث مثل أرسطو وميكيافيللى وكاسيرر وبريشت فى "أزمة النظرية السياسية[١]. فالجمع بين الوافد والموروث هم معاصر لدى كثير من الباحثين ذوى الثقافتين دون التضحية بأحدهما لصالح الآخر.

وقد تضطرب علاقة الوافد بالموروث حيث تتضخم بعض العناوين الجانبية لإخراج الدراسة من الخاصة إلى العامة، من "الإسلام والقوى الدولية" إلى "نحو ثورة القرن الواحد والعشرين". بالإضافة إلى أن المسار التاريخى الإسلامى ليس القرن الواحد والعشرين بل القرن الخامس عشر. فلكل حضارة تحقيبها الخاص، القديم والوسيط والحديث فى الغرب، والعصر الذهبى ثم عصر الشروح والملخصات ثم فجر النهضة العربية والإصلاح الدينى فى حضارتنا العربية الإسلامية[٢].

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢٨٧-٢٨٨.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص٨٩-٩٠، التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ... ص٢١، ٧٦/٢٢.

٤- الإسلام والقوى الدولية.

و"الإسلام والقوى الدولية" فقرات متتالية مقسمة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وملاحق[١]. تصف المقدمة الخوف من الفيضان الإسلامى ودوافعه، وتاريخ التعامل الأوروبى الإسلامى وتراث الكراهية وأخيرا التعريف بموضوع الدراسة، والخوف من الطاقة الإسلامية الصاعدة وإمكانية تأثيرها فى الموازين الدولية سواء بالنسبة للغرب أو بالنسبة للمنظمات غير الحكومية أو لدول عدم الانحياز. المبحث الأول "الإسلام ومدركاته السياسية"، يعرض المدركات السياسية الإسلامية فى العصر الحاضر وموقفها من التقليد والتجديد ثم الثورة الإسلامية المعاصرة وعلمانية الدولة. فالإسلام ليس فقط دينا بل ثقافة وحضارة وتاريخا. البعض ينظر إليه على أنه ضد التجديد والتحديث، وأن الثورة الإسلامية فى إيران حدث غير متوقع واستثناء من القاعدة، وأن العالم المعاصر يقوم على الفصل بين الدين والدولة.

---

(١) المقدمة (٣ فقرات)، المبحث الأول (٨)، المبحث الثانى (٦)، المبحث الثالث (٦)، ملاحق الكتاب (١٩)، المبحث الأول (١٦ صفحة)، المبحث الثانى (١٩)، المبحث الثالث (١٥)، الملاحق (٧٠).

والبعض الآخر يرى العكس أن الإسلام بطبيعته حركة ثورية، أساسه التجديد، وغايته التحديث. وهو ما تؤكده شهادة التاريخ. ولم يجمد إلا بفكر الأقليات. وتكررت نفس المواقف فى القرن العشرين بين من يرى أن الإسلام ليس فى حاجة إلى تجديد، ومن يرى العكس أن الإسلام فى حاجة إلى تجديد، ومن يرى أن التغير لابد أن يأتى من العالم أيضا وليس من الإسلام فقط. الاتجاه الأول يمينى خالص يعتمد على العاطفة(١). وبه جناح رافض يطلق عليه اليسار الإسلامى يؤكد على العدالة الاجتماعية والاتجاهات الاشتراكية(٢). والاتجاه الثانى يرى ضرورة تطويع التراث الإسلامى لحضارة القرن العشرين(٣). وقد يؤدى إلى الشك

---

(١) وتمثله ثورة جهيمان العتيبى فى مكة فى ١٩٧٩، وقبلها جناح فى ثورة الخمينى، وبعض القوى الإسلامية فى باكستان.

(٢) ويمثله الحركة الطلابية فى إيران، حركة المكافحين المسلمين بقيادة حبيب الله بيمان، وحركة المجاهدين فى أفغانستان، وبعض المفكرين فى أندونيسيا مثل سيف الدين أنصارى ورشيدى.

(٣) ويمثله الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ومن المعاصرين حزب ماسجومى فى أندونيسيا، والقيادات الأولى فى حزب جماعات إسلامى بباكستان، وجناح مهدى بازرجان فى الثورة الإسلامية فى إيران،

فى الذات والانبهار بالغرب. والاتجاه الثالث إيجـــاد عمليـــة متبادلة، تجديد إسلامى وتجديد مماثل فـــى حضـــارة القـــرن العشرين[١]. وهو الاتجاه الذى له المستقبل[٢].

والمبحث الثانى "الإسلام وصراع القوى الدولية" يضع الظاهرة الإسلامية فى الوضع الدولى الراهن وكيفية التفاعل بين الاثنين خاصة فى لحظة الاستعمار الجديد. وهل تستطيع الأمة الدخول فى هذا المعترك الدولى؟ وما أسباب الضـــعف الإسلامى؟ وهل هناك فرق بين الإسلام العربـــى والإســـلام الأفريقى والإسلام الأسيوى بل والإسلام الغربى؟ فإذا كـــان للإسلام قدرات حقيقية: الكثافة السكانية، الامتداد الإقليمـــى، الحقيقة العالمية. إلا أن هناك مظـــاهر للضـــعف الإســـلامى مثل التخلف الاقتصادى والاجتماعى، النقص القيادى، غياب فكر إسلامى متكامل، غياب تنظيم دولى ديموقراطى، عـــدم

وبعض الإخوان فى مصر، وأربكان فى تركيا، والصادق المهـــدى فـــى السودان.

(١) ويمثله شباب جماعة إسلامى بباكستان، وبنى صدر فى إيران، ومحمـــود طه والإخوان الجمهوريون فى السودان، وعلال الفاسى فى المغرب.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص١٤-٢٩.

خروج المجتمعات الإسلامية إلى الوظيفة الكفاحية[١].

والمبحث الثالث "مستقبل الإسلام فى العلاقات الدولية" يعرض لتفاعل الإسلام السياسى بين الداخل والخارج، بين الإسلام والقوى الدولية، وضرورة إعادة البناء الأيديولوجى وصياغة إسلام القرن الواحد والعشرين خاصة فيما يتعلق بالصلة بين الإسلام والقومية، والإسلام والطائفية، ودور التنظيم الإقليمى ممثلا فى الجامعة العربية بين الإسلام والقوى الدولية. ويقوم البناء الأيديولوجى على القيم المعاصرة مثل العدالة فى بناء نظام القيم السياسية، ورفض منطق التمييز العنصرى فى التراث الإسلامى، وتأسيس العلاقة بين المواطن والحاكم على الاتفاق والرضا، ووحدة قواعد التعامل فى النطاق الداخلى والممارسات الخارجية. ومازالت الدوائر الثلاث حول مصر هى ركيزة العلاقة بين الإسلام والقومية السياسية[٢].

وملاحق الكتاب أقرب إلى منهج الدراسة الذى يضع منهاجية التعامل مع الظاهرة الإسلامية وقواعد التحليل

---

(١) السابق ص٣٢-٥٠.

(٢) السابق ص٥٢-٦٦.

السياسى. ويقسمها فى ثلاثة بنود. الأول منطق تحليل الظاهرة الإسلامية، تعدد الأبعاد ومنهاجية التعامل الإسلامى ويصف التقابل بين التخلف الفكرى بين التقوقع الدينى والتفرنج الحضارى، ويبين مستويات تحليل السياسة الإسلامية، ويحدد المنطلقات الفكرية لتحليل التراث الإسلامى.

والثانى "استراتيجية التعامل الدولى فى تقاليد الممارسة الإسلامية" ويتضمن وصفا فكريا لهذه الاستراتيجية منذ عقيدة الجهاد حتى العصر العباسى الأول. ويحاول إخضاعها لتقاليد التحليل العلمى عن طريق تحديد الإدراك الإسلامى للعالم الخارجى ومصادره الفكرية والتوثيقية لإدراك منطق التعامل الدولى والأمن القومى خاصة إدراك النخبة مع نظرية نقدية مقارنة.

والثالث "الأمة الإسلامية فى وضعها الحالى بين الكم والكيف"، وتقسيمها فى مجموعات، عربية وإفريقية (جنوب الصحراء)، وآسيوية وغربية (أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية)، وكيف يمكن صياغة تحرك إسلامى بناء على السياسات القومية.

ويتم الحديث عن "المنهاجية" وليس "المنهجية"، والثانية أصح، فالمنهج هو طريقة البحث العلمى فى حين أن المنهاج طريقة العيش وأسلوب الحياة ﴿**ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا**﴾. المنهج للبحث النظرى والمنهاج للتوجه العملى[١]. كما يستعمل لفظ "المنهج" بمعنى الطريق. ويظهر اللفظ أيضا فى "الصعوبات المنهاجية وعملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى"[٢].

ويحال إلى بعض الأصول التراثية مثل ابن أبى الربيع وتاريخ الطبرى والكامل لابن الأثير[٣]. وتذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، المصدران الأساسيان للتشريع. القرآن لإثبات التعددية، والحديث لوضع أخلاقيات القتال[٤].

---

(١) السابق ص١١-١٢/٧٠-٧١.

(٢) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، دار الجيل، دمشق ١٩٨٢، ص٢٥-٣٠. ويستعمل لفظ "المنهاجية" أيضا فى مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" ص٢٢١-٢٢٧/٢٨٢، مستقبل الإسلام السياسى ص١٣.

(٣) الإسلام والعلاقات الدولية ص١٠٠.

(٤) الآيات مثل: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾، السابق ص٩٤. والأحاديث مثل: "لا تقاتلوهم حتى تدعوهم. فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى

٥- التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى.

لم تكن الغاية من دراسة التراث السياسى الإسلامى غاية علمية محضة، عرض تراث القدماء بل استعادته من أجل إحيائه وتجديده وتوظيفه فى إعادة إحياء الوعى السياسى المعاصر. وهو الهدف من هذه الدراسة الثانية. والحقيقة أن النصف الأول من العنوان أدق "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى". والعنوان الثانى مقحم "وعملية إحياء الوعى القومى" لظروف طباعته فى سوريا مهد الفكر القومى(١). كما أن مضمون الكتاب فى نقاطه الست كلها فى عملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ولا شىء فيها يتعلق بعملية الإحياء

يقتلوا منكم قتيلا ثم أروهم ذلك وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا سبيل. فلإن يهدى الله على يديك رجلا واحدا خير من طلعت عليه الشمس وغربت"، وأيضا "إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم فى الصوامع فدعهم وما زعموا ... وإنى موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا نخيلا ولا تحرقنها ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاه ولا بقرة إلا لمأكلة..."، السابق ص١٠٥-١٠٦.

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، دار الجليل، دمشق ١٩٨٢.

القومى[1]. وشتان ما بين الإسلام والقومية عند الإسلاميين. ربما كان المقصود محاولات حزب البعث الأخيرة خاصة عند ميشيل عفلق، جعل الإسلام ثقافة العرب، والعرب حملة الإسلام، والإسلام جزء من التاريخ الثقافى للعرب أو الثقافة العربية فى أزهى عصورها. فالإسلام يعبر عن عبقرية العرب الثقافية. "إذا كان محمد كل العرب، فكل العرب محمد". ويعود نفس الهم القومى فى مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" بعنوان "الخليفة المعتصم وخصائص السياسة القومية الإسلامية"[2].

---

(١) وهى:

أ- الأبعاد المختلفة لعملية التجديد الفكرى للتراث السياسى الإسلامى.

ب- الصعوبات المنهاجية وعملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى.

جـ- العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وموضع الخبرة الإسلامية.

د- التناقض فى التقاليد المعاصرة، والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية.

هـ- التراث الإسلامى السياسى بين أنصاره وخصومه.

و- عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وموضعها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

(٢) سلوك المالك فى تدبير الممالك، ص٢٣٦-٣٦٧.

ويعنى "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى" مجرد إعادة قراءة التراث السياسى الإسلامى الجديد من منظور العصر، ومعرفة كيف يمكن لهذا المخزون النفسى والثقافى القديم الدخول فى تحدياته. وتتكرر بعض العناوين مثل "الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية"(١). مرة فى أول عنوان ومرة فى آخره مما يدل على ثبات الحدس واستمرار الرؤية بل وعلى نمطية التعبيرات.

وفى نفس الوقت الذى يزداد فيه الوافد والأدبيات الغربية هناك إحساس شديد بالخصوصية الإسلامية وضرورة تجديدها ورفض الانغلاق والتقليد والتبعية للقدماء حتى ولو كانت خصوصية سلبية. فالحضارة الإسلامية لم تعرف التصويت بمعنى المشاركة كأسلوب من أساليب الممارسة الديموقراطية، المجالس النيابية بغض النظر عن وظيفتها كتعبير نظامى عن الإرادة الشعبية، الضمانات التشريعية أو النظامية لحماية الحرمات الفردية فى مواجهة الإرادة الحاكمة واختفاء مفهوم المعارضة السياسية(٢). والحقيقة أنه من خلال

---

(١) السابق ص٣١/٣٩.

(٢) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٥٢-٥٨.

القراءة والتأويل، فإن التصويت هو البيعة والمجالس النيابية هم أهل الحل والعقد، والضمانات التشريعية لحماية الحريات الشخصية ما أكثرها مثل عدم التلصص والتصنت حتى ولو كان من الخليفة ذاته كما هو الحال فى حادثة عمر الشهيرة التى تسلق فيها سور بيت لمعرفة ماذا يجرى بداخله. والمعارضة السياسية ما أكثرها فى الحياة السياسية، معارضة علنية مسلحة خارج المدن، وتقوم على غزو الأسواق والانقضاض عليها من الخارج، وهى معارضة الخوارج. ومعارضة علنية فكرية غير مسلحة تقارع الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان، وهى معارضة المعتزلة. ومعارضة سرية تحت الأرض تنتظر الخلاص حتى يحين وقت ظهور الإمام الغائب، وهى المعارضة الشيعية.

٦- "سلوك المالك فى تدبير الممالك" لابن أبى الربيع.

هى رائعته الأولى والأخيرة التى كثيرا ما يشيد بها والتى جعلته مفكرا إسلاميا وباحثا عربيا فى تراث الإسلام السياسى. ويظهر هذا الاعتزاز الشديد بهذا النص الفريد فى

التصدير[1].

وهى ليست تحقيقا لمخطوط بل تصويرا له ونشره كما هو ودون مقارنة بين المخطوطة الأم وباقى النسخ بل ودون وصف للمخطوط ومكان وجوده، أوله ونهايته، وعدد النسخ المتوافرة منه كما هو الحال فى النشر الحديث. صحيح أن الخط واضح ولكن أصول النشر معرفة لدى المحققين وفى مراكز تحقيق التراث. وقد سبق من قبل تحقيق العشرات من

---

(١) "وتمض الأيام، وتصبح الحقيقة واقعا، ويخرج الحلم إلى حيز الوجود. ها قد قدر لنا أخيرا أن نخرج إلى النور هذه الوثيقة التى يجب أن تقلب رأسا على عقب جميع المفاهيم المتداول فى فقه السياسة. وليس الفقه الأوروبى هو الذى عرف نظرية أعمال السيادة. ولسنا فى حاجة لأن نبحث عن الفقه الألمانى لنجد هدما لما قدمته لنا الثورة الفرنسية ونظرية القانون الدستورى على أنه الإعجاز الفكرى والتظيرى. ولندع جانبا تلك الادعاءات عن أصالة المدرسة السلوكية ومتغيرات العملية السلوكية كما قدمها فرويد، وكما زعم الفقه الأمريكى بأنه صاغها وأبدعها. هنا فى قلب الأمة الإسلامية وفى أزهى عصورها عقب أن ترك هارون الرشيد بصماته على حضارة العالم فأضحى السلام الإسلامى هو محور الوجود، إليه تتطلع الأبصار، وحوله تخفق الأفئدة، تكامل فقه الإنسان السياسى، فى عظمته كقيم، وفى دستوره كممارسة، وفى بناءه كنظام"، سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢١٧.

نصوص تراث الإسلام السياسى منذ "الأحكـــام الســلطانية" للماوردى حتى "بدائع السلك" لابن الأزرق. بل إن الرسومات التوضيحية تركت كما هى. لذلك جمعت كل الهــوامش فــى مقدمة الكتاب لصعوبة تذييلها فى النص المصور. ويحال إليه باستمرار فى باقى الأعمال على أنه نموذج علــم "التخطــيط السياسى"[١].

ولا يوضع النص مع غيره مــن النصــوص إلا مــع "رسل الملوك ومن يصلح للسفارة" للحسين بن محمد و"رشاد الملوك فى سداد السلوك" لإبراهيم بن أبى زيد الهندى[٢]. وقد كثرت المقارنات والاحتمالات والافتراضات بــين "ســلوك المالك" و"تهذيب الأخلاق" لابن عربــى، وشــتان مــا بــين النصين. الأول من الخلاق إلى السياســة، والثــانى أخــلاق خالصة[٣].

وهو نص عادى مثل غيره من عشــرات النصــوص

---

(١) مستقبل الإسلام السياسى ص٥.

(٢) السابق ص٢٢٠.

(٣) السابق ص٢٣٥.

المماثلة[1]. وليس أفضل النصوص نظـرا لسـيادة النظـرة الأخلاقية على التحليل السياسى. لذلك لا يمكن تحميل العنوان أكثر مما يحتمل. "سلوك" أى المدرسة السلوكية فـى العلـوم السياسية خاصة مدرسة فرويد مع أن اللفظ لا يعنى أكثر من حسن السلوك بـالمعنى الأخلاقـى، و"تـدبير" أى النظريـة السياسية مع أن اللفظ لا يعنى أكثـر مـن العنايـة وحسـن التصرف. وهو معنى أخلاقى عام فى تدبير النفس وتـدبير الشئون العامة. فالنص فى الأخلاق السياسية أو فى السياسـة الأخلاقية وليس فى علم السياسة أو النظريـة السياسـية أو الفلسفة السياسية أو الفكر السياسى أو الثقافة السياسية.

ووضعت له مقدمة طويلة تضع النص فـى عصـره. تتكلم عن المؤلف، ابن أبى الربيع، والخليفة المعتصم أكثـر مما تتناول تحليل النص لمعرفة بنيتـه ومصـادره وكيفيـة تكوينـه، والمقارنـات مـع نصـوص أخـرى معاصـرة مشابهة، وتطور هذه النصوص حتى آخرها "بدائع السلك فى

---

(١) وقد أقامت كلية الاقتصاد والعلوم السياسية منذ عدة سنوات مؤتمرا بأكمله حول التراث الإسلامى السياسى، وعرض حوالى عشرة من الأمهات فى هذا الموضوع.

طبائع الملك" لابن الأزرق[1]. فتحت عنوان "سلوك المالك والتعريف بصاحبه" تظهر عدة عناوين (ثلاثة عشر عنوانا) تدور حول الخليفة المعتصم والإطار التاريخى (خمسة)، والمنهج والموضوع (ثلاثة)، وتحليل الإطار الفكرى ومفاهيم النص (خمسة)[2]. ويكثر الحديث عن الخليفة وخصائص

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢٢١-٢٦٩. انظر أيضا دراستنا "من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والأخلاق" دراسة مقارنة بين "مقدمة" ابن خلدون و"بدائع السلك فى طبائع الملك" لابن الأزرق، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٦٣-٣٤٠.

(٢) ١- سلوك المالك ومنهاجية التحليل السياسى للنص الذاتى.

٢- سلوك المالك وكتابات الحكمة السياسية، الوظيفية والأهمية التاريخية.

٣- سلوك المالك وشخصية الخليفة المأمون، تحليل خصائص المستقبل للرسالة الاتصالية.

٤- الخليفة المعتصم وخصائص الرسالة القومية الإسلامية خلال الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى.

٥- الإطار الاجتماعى والسياسى للمجتمع الإسلامى خلال فترة حكم المعتصم.

٦- الإطار الفكرى لسلوك المالك وخصائص عصر المعتصم.

٧- سلوك المالك وحقيقة الإطار التاريخى المرتبط بالمفاهيم الفكرية المتبادلة فى النص.

الخليفة لدرجة أنها هى التى تحدد طبيعة العصر[1]. فهو محدود الثقافة والعلم، عسكرى النزعة فى سلوكه وسياسة الدولة، فائض العناية بالأمور العملية، محب للنصيحة وسماع رأى الآخرين، وأخيرا مقلد وملتزم فى الصراع بين المعتزلة وأهل السنة[2]. والإطار الاجتماعى للعصر تتحدد ملامحه بأن الدولة فى عصر الإمبراطورية، تقوم على مفهوم التقدم العمرانى، واشتداد الصراع السياسى، وسيادة مفهوم العصبية والتمتع بملذات الدنيا، وأخيرا الانفتاح الفكرى[3].

ولم يتحقق شىء من المنهج المقترح، وهو فقه اللغة، اللهم إلا محاولة التعرف على أهم المفاهيم السائدة فى النص.

٨- قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكرى مع النص الذاتى.

٩- الإطار الفكرى للوجود السياسى فى فكر ابن أبى الربيع.

١٠- نظرية وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية، دراسة مقارنة.

١١- التعريف بالدولة ووظائفها فى قراءة مفاهيم ابن أبى الربيع.

١٢- الإطار الفكرى والمفاهيم الأساسية فى سلوك المالك.

١٣- النظرية السلوكية للوجود الإنسانى ومعالمها فى فكر ابن أبى الربيع.

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٣٣٦-٣٦٧.

(٢) السابق ص٢٦٢-٢٦٣.

(٣) السابق ص٣٦٧.

والتحليل اللغوى وتحليل المفاهيم شيئان مختلفان. ولم يتحقق أيضا منهج "تحليل المضمون" الذى يعنى "ديناميات التعامل الفكرى من خلال تكرار الألفاظ، وربط المعانى بالنسيج المتكامل للتصور والمدركات الذاتية"[١]. فلم يحدث تحليل كمى إحصائى ولا قراءات كيفية لها بل مجرد انطباعات عامة من النص بغاية التجديد والتطوير. فالمنهج أقرب إلى القراءة والتأويل منه إلى تحليل المضمون. ويقوم على عدة خطوات. الأولى وضع النص فى إطار العصر لمعرفة كيفية تصوير النص له. والثانى نقله من العصر الماضى إلى العصر الحاضر لإعادة قراءته، وليس كتابته، من منظور ثقافة العصر[٢]. الأولى قراءة حرفية، والثانية قراءة تأويلية. وربما تأتى خطوة ثالثة موضوعية فى اكتشاف الموضوع المشترك بين القديم والجديد. فالخبرة الإنسانية واحدة.

والنص مازال يدور فى فلك الثقافة اليونانية. صحيح أنه يمكن إعادة قراءته فى إطار الثقافة السياسية الغربية المعاصرة، نقلا للنص من ثقافة قديمة إلى ثقافة جديدة، ومن

---

(١) السابق ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكرى مع النص التراثى، السابق ص٢٨٢-٢٨٣.

لحظة تاريخية إلى لحظة تاريخية أخرى. وفى هذه الحالة تكون قراءة المعاصرين الذاتية، وليست تفسيرا موضوعيا للنص الذى سبق النظريات المعاصرة. بل إن فيه فقرة لمقارنة أفلاطون بأرسطو(١).

فالإطار التاريخى القديم كان يدور فى فلك الدولة المدنية وخروج التراث الإسلامى السياسى عن هذا الإطار إلى الدولة العالمية لها شعب قائد هو الشعب العربى، وتضم شعوبا متساوية فى الحقوق والواجبات، ويحكمها جميعا مبدأ التسامح من أجل تحقيق الرفاهية للجميع. مهمة الدولة العالمية تحقيق التقدم العمرانى، والدولة السياسية هى الأداة. عليها واجبات أربعة: العناية بإدارة شئون الملك، تقوية سلطان الدولة، معرفة طبقات الناس وأحوالهم وأخلاقهم، والتوجيه العمرانى هو الهدف الأقصى للسياسة القومية. ولا ضير أن يرتبط هذا التطور العام فى المجتمع السياسى باكتمال تطور خفى حول مفهوم الصراع السياسى.

ويظهر الإطار الفكرى للنص أيضا داخل الإطار

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٣٥٢-٣٥٣.

التاريخى للنص وللعصر[1]. فقد اهتم العصر بالتقدم العمرانى وهو مفهوم رئيسى فى النص. كما أن الدولة الإسلامية كانت متسعة الأرجاء، متعددة الطوائف، مما ساعد على إنشاء مفهوم الدولة العالمية[2].

وأخيرا يأتى "الإطار الفكرى للوجود السياسى" للنص بصرف النظر عن إطاره التاريخى[3]. أولا، لب هذا الإطار مركزية الإنسان ولتسخير كل شىء فى الكون لصالحه، وهو تصور قرآنى لعلاقة الإنسان بالعالم ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم فى البر والبحر**﴾. ثانيا، المعرفة الإنسانية إما نظرية فى المنطق والطبيعيات والإلهيات كما هو الحال فى قسمة علوم الحكمة النظرية. ثالثا، القيادة هى أهم صفة للمالك أى السلطة. رابعا، وظائف الدولة تأتى بعد القيادة، فبناء الدولة نابع من صفات الحاكم كما هو الحال عند الفارابى فى مدنه.

ووظائف الدولة تقوم على أركان أربعة: الملك والرعية والعدل والتدبير[4]. والملك من المالك أو الملك. ولا

---

(١) السابق ص٢٦٨-٢٧٣.

(٢) السابق ص٢٧٦-٢٨٣.

(٣) السابق ص٢٨٣-٢٨٦.

(٤) السابق ص٢٨٩-٢٩٤.

خلاف بين الاشتقاقين. فالملك هو المالك. وهو الملك الفاضل، الملك القادر، والملك الحق. وتمثل هذه الوظائف بناءً سياسيا متكاملا يعبر عن روح النصوص الإسلامية. هذه الدولة تحقق ذاتية المسلم، وتنشر العدل بين الناس، وتنظم عملية الجهاد. العدل علاقة الحاكم بالمحكوم، والجهاد علاقة الدولة بغيرها من الدول[١]. وهذه كلها هى التى تحدد سلوك المالك وهى خمسة: القيادة، السلطة، العدالة، التدبر، السلوك[٢]. وتقوم القيادة على أساس المساواة فى الحقوق والواجبات بين أفراد الرعية. ويجمع مفهوم السلطة بين القيادة والتدبير. وهى حقيقة عضوية، تفترض مبدأ الاختيار، ذات طبيعة دينية، وتقبل المشاركة فى الممارسة. أما العدالة فهى قيمة ونظام فى آن واحد، وهى القيمة العليا التى يقوم عليها نظام الدولة. وهى قيمة واضحة لا لبس فيها. وهى علاقة تربط بين جميع مستويات الوجود السياسى. وهى القيمة التى بفضلها تستمر الدولة وتنجح فى أداء وظائفها[٣]. فالملك سلوك وفعل يقوم على الاختيار وعلى القدرة على

(١) السابق ص٢٨٩-٢٩٤.

(٢) السابق ص٢٩٤-٢٩٦.

(٣) السابق ص٢٩٤-٢٩٦.

الارتقاء والوصول إلى الكمال، وعلى تطويع الفرد وإصلاح ذاته[1].

وقد تخفى بعض الدلالات حتى فى العنوان "سلوك المالك فى تدبير الممالك" وكأن رئيس الدولة هو مالكها كما أن الله هو مالك العالم ووارثه. فهو أقرب إلى الأخلاق السياسية أو السياسة الخلقية منه إلى علم السياسة أو النظرية السياسية أو فلسفة السياسة أو الفكر السياسى. وهو شبيه بالفلسفة السياسية عند كانط فى "مشروع السلام الدائم" لإقامة سلام دائم بين الدول على أساس أخلاقى[2].

يتضمن الكتاب أربعة فصول: الأول المقدمة، والثانى فى أحكام الأخلاق، والثالث فى أصناف السيرة العقلية وانتظامها، والرابع فى أقسام السياسات وأحكامها. الأول، المقدمة منهجية خالصة فى الاستقراء والمعرفة، وعلاقة السببية، والأوصاف ومراتبها، ومراتب الإنسان ومحورها الاختيار ثم الإرادة والحركة، وأنواع الأفعال وحدود المسئولية الفردية، ووصف قوى الإنسان مثل الإدراك.

---

(١) السابق ص٢٩٧-٢٩٩.

(٢) السابق ص٣٠٧، وأكبرها الثانى (٧٤)، ثم الرابع (٥٥)، ثم الأول والثالث (١٠).

والهدف من الكتاب كمال الإنسان وسموه بفضائله. والـــدين أداة لمنع التسلط. والرئاسة واحدة والرئيس واحد مما يوقـــع فى التناقض لأن منع التسلط مشـــروط بالتعدديـــة السياســـية وتداول السلطة. وهو الإنسان الكامل، والخليفـــة المعتصـــم نموذج لذلك الإنسان. وهو طبيعى من فقيه السلطان. وتدعيم الاستقرار السياسى والأمن والطمأنينة فى الداخل والخـــارج إنما يتبع من خصائص القيـــادة! وتـــأتى شـــرعية الســـلطة والانتماء إلى شجرة الرسالة، والكل إلى رسول الله منتســـب، وكما تقر بذلك التجربة الشعرية(١).

والثانى "فى أحكام الأخلاق" فى عدة محاور الإنســـان والأسرة والمجتمع(٢). والثالث "فى سيرة الإنسان مع أصـــل نوعه" وسلوكه مع الطبقة العليا مثل الملوك والطبقة الســـفلى والطبقة المتوســـطة، والســـلوك مـــع الأخـــوة والأصـــدقاء والأعداء(٣). أما الفصل الرابع والأخير "فى أقسام السياســـات وأحكامها" فهى الأقرب إلى موضوع الفقه السياســـى بدايـــة بالفرد ومبدأ الطاعة. ثم تتحول الأخلاق الفردية إلى أخـــلاق

---

(١) السابق ص٣٠٧-٣١٦.

(٢) السابق ص٣١٧-٣٩٠.

(٣) السابق ص٣٩٠-٣٩٩.

اجتماعية وتأسيس المجتمع المدنى، ثم تأسيس الدولة، الحكومة والرعية وسياساتها والفعاليات السياسية وأنواع السياسات، ومنطق الحرب والسلم، وقواعد التعامل مع الرعية، والعدل، والتخطيط العمرانى، والملك والوزارة والدواوين مثل الخراج والحجابة، وحالة الفتنة(١).

٧- مستقبل الإسلام السياسي.

وهو أشبه بالمقال السيال بين علم السياسة وفلسفة السياسة والنظرية السياسية، والفكر السياسى، والثقافة السياسيى. وهو موضوع علم المستقبليات. والكتاب محاولة لإرساء قواعد قومية لهذا العلم(٢).

والعلم مازال فى بدايته لأن الموضوع أيضا مازال فى بدايته. فمازالت الأقطاب الإسلامية فى آسيا فى دور التكوين. وهناك مفاهيم مترسبة فى الوجدان الدينى الثقافى تمنع من انطلاق هذا العلم مثل النظر إلى الإسلام على أنه ضد التحديث والتجديد، وأن الثورة الإسلامية حدث فجائى

---

(١) السابق ص٤٠٠-٤٥٤.

(٢) مستقبل الإسلام السياسى ص٥-٦.

غير متوقع، وأن العالم المعاصر يقوم على أساس الفصل بين الدين والدولة. وقد عرف الإسلام الوحدة المطلقة فى نظام القيم مما يجعل حركة فى التاريخ، لها ماضى وحاضر ومستقبل.

والأفكار مكررة من قبل فى باقى الأعمال "الإسلام والقوى الدولية" و"التجديد الفكرى للتراث الإسلامى". والتكرار سمة أصحاب الرسالات وحدوسهم وهمومهم التى يحملونها عبر سنوات العمر[1]. ولكن هذه المرة معروضة بوضوح بالغ وبأسلوب سهل بسيط دون تعالم من مراجع ومصادر، من الموروث أو الوافد.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام دون تسميتها أقساما أو أبوابا أو فصولا. الأول "الإسلام السياسى"، والثانى "رصد الواقع الإسلامى"، والثالث "الإسلام السياسى والتطورات المقبلة"، أى الإسلام السياسى بين الماضى والحاضر والمستقبل.

الأول "الإسلام السياسى" ويتضمن صعوبة الفصل بين الإسلام السياسى وغير السياسى، وتعدد نماذج التطبيق

---

(١) السابق ص٧-١١.

الإسلامى، وعدم تقبل مبدأ المقارنة المنهاجية نظرا لوجود عناصر مثالية فى النسق الإسلامى يدور حول مبادئ عشرة: الخلافة، وحدة الأمة، الشورى أسلوب الحكم، تطبيق الشريعة الإسلامية، العدالة كعلاقة بين المواطن والدولة، احترام الكرامة الفردية، حق التشريع المستقل عن السلطة السياسية، استقلال السلطة القضائية، الجهاد فى سياسة الدولة الخارجية، التزام الدولة بتحقيق الفرد لذاتيته الإسلامية. وهو أشبه بالفكر الإسلامى فى باكستان، من نوع أبى الأعلى المورودى وامتداداته فى مصر عند سيد قطب.

وتقوم عناصر القوة فى الرؤية الإسلامية للعالم على عشرة عناصر أيضا: الإسلام نظام عام شامل ينظم علاقة الإنسان بالإنسان مثل علاقته بالله، الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. فهو منهج حياة متكامل جوهره العقل، وهو حلقة متصلة مع الديانات السابقة، وهو ثورة مستمرة وتقدم مطرد حتى بعد انقطاع الوحى وختم الرسالات، وهو شعور بالانتماء للأمة. فهو مستمر من الماضى إلى الحاضر. ينتمى إلى العالم الثالث نظرا لوجود العالم الإسلامى فيه. ويمثل أيديولوجية فى إطار الأيديولوجيات المعاصرة، الليبرالية

والماركسية والقومية. يقوم على مبدأ العدل كقيمة إنسانية عامة. ويرتبط بمفهوم الاعتدال والتوسط[١].

وينعى خصوم الإسلام السياسى على الحضارة الإسلامية خمسة أشياء، الأول أنها لم تعرف التصويت أى المشاركة السياسية كأسلوب للممارسة الديموقراطية، ولا المجالس النيابية كتعبير عن الإرادة الشعبية ولا الضمانات التشريعية لحماية الحريات الفردية. والثانى غياب نظرية استراتيجية للتعامل الدولى بالرغم من وجود قواعد الحرب والسلام. والثالث غياب المؤسسات السياسية فى تاريخ الإسلام السياسى فى الماضى بالرغم من "الأحكام السلطانية" وكل مصنفات التراث السياسى الإسلامى منذ "سلوك المالك" لابن أبى الربيع حتى "بدائع السلك" لابن الأزرق. والرابع فشل الإسلام السياسى فى تحقيق وحدة الأمة بالرغم من المنظمات الإسلامية الحالية. والخامس غياب مفهوم شرعية المعارضة السياسية بالرغم من الفرق القديمة والمعارضة العلنية المسلحة فى الخارج، معارضة الخوارج، والمعارضة السرية تحت الأرض انتظارا لعودة الإمام الغائب، معارضة

---

(١) السابق ص١٣-٢٩.

الشيعة، والمعارضة العلنية فى الداخل، الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، وبالبرهان بالبرهان، معارضة المعتزلة. ويرد المؤلف على هذه الشبهات بإيجاد حجج تنفى هذا الغياب أو النقص قدر الإمكان والاعتراف ببعضها مثل عدم توحيد الأمة وضعف المعارضة[١].

والثانى "رصد الواقع الإسلامى" لمعرفة خصائص الواقع الإسلامى المعاصر. وتتمثل عناصر قوته فى ست خصائص: الكثافة السكانية، والامتداد الإقليمى، والعلاقة الجاذبة لدول العالم الثالث، والحقيقة العالمية، والتعاطف مع حركات العنف السياسى، والفراغ الأيديولوجى.

وتعود أهمية الكثافة السكانية لوجود الثروة البترولية والمعدنية والاستراتيجية. والامتداد الإقليمى يجعل المسلمين قادرين على التحكم فى التدفق البشرى والمواصلات الجوية والبحرية، والتحكم فى الاستقطاب الذى كان موجودا إبان الحرب الباردة. ودول العالم الثالث فى غالبيتها دول العالم الإسلامى فى مواجهة الغرب المعتز بأصوله اليونانية والمسيحية، والرافض لحضارة الإسلام كحضارة توحيد

---

(١) السابق ص٢٩-٣٣.

للديانات وللشعوب. لذلك يقف الإسلام العالمى فى مواجهة هذه العنصرية الغربية. وحد بين شعوب آسيا وأفريقيا. وهو محور القومية المحلية فى الدول ذات الأغلبية الإسلامية مثل ماليزيا وأندونيسيا وباكستان وجمهوريات آسيا الوسطى وتركيا وإيران والبلاد الأفريقية الإسلامية. وتمارس الأقليات الإسلامية فى الدول ذات الأغلبية غير الإسلامية دورا نشطا وبارزا. وتقاوم الاندماج والانصهار فى القوتين العظميين فى عصر الاستقطاب، والآن فى أوروبا وأمريكا. أما حركات العنف فتستنبط أصولها من الجهاد والشهادة فى سبيل الحرية والعدل(١).

ومع ذلك فى العالم الإسلامى المعاصر عشر نقائص عليه أن يتجاوزها حتى يستطيع استنفار طاقاته وإمكانياته وهى: التخلف الاقتصادى والاجتماعى، النقص القيادى، توظيف النظم الأجنبية الحركات الإسلامية لصالحها، التجزئة دون حد أدنى من الوحدة الإسلامية، غياب تنظيم دولى ديموقراطى يعبر عن الإرادة الإسلامية كشعوب وليس كحكومات، عدم احترام التعاليم الاسلامية، تغلغل المفاهيم

---

(١) السابق ص٣٥-٤١.

الغربية فى الثقافة الإسلامية، انقطــاع التــراث الإســلامى السياسى القديم مع الواقع المعاصر، غياب بناء فكرى سياسى متكامل قادر على التفاعل مــع العــالم المعاصــر، عزلــة المجتمعات الإسلامية عن الوظيفة الكفاحيــة بــالرغم مــن حركات المقاومة والعمليــات الاستشــهادية فــى فلســطين والشيشان وكشمير.

وبالإضافة إلى هذه النقائص التى تمثل ضعف الأمــة الإسلامية يقوم الغرب العنصرى بتخطيط واضح يسير فــى مسالك أربعة ضد العــالم الإســلامى: الأول، الاستئصــال للأقليات الإسلامية عن طريق تحديد النسل وهجرة العقــول وإغراء القيادات. والثانى، الإحاطة بالأغلبية الإسلامية عــن طريق تشجيع أعراق إسلامية أخرى لإنشاء دول مستقلة كما تفعل فرنسا فى تغذية البربرية فى المغرب العربى. والثالث، التسلل لخلق أقليات عرقية وطائفية داخل العــالم الإســلامى لتفتيت الأمة كما كان يخطط للبنان أثناء الحــرب الأهليــة، وكما يخطط الآن للعراق وسوريا وشبه الجزيــرة العربيــة ومصر وباكستان والهند وماليزيا وأندونيسيا. والرابع، تشويه صورة الإسلام وربطه عضويا بــالتخلف والقســوة والقمــع

والعنف والإرهـــاب، وخـــرق حقـــوق الإنســـان والمـــرأة والطفل...الخ[1].

والثالث "الإسلام السياسى والتطورات المقبلة" فى ربع القرن القادم (١٩٨٣-٢٠٠٨) الذى ولى بالفعل. فإلى أى حد يمكن مد السؤال ربع قرن آخر، من عصر الاستقطاب أيـــام الحرب الباردة إلى عصر القطب الواحد والعدوان الأمريكى على العراق وتهديد باقى الدول العربية الإســـلامية، إيـــران وسوريا ولبنان والسعودية والسودان واليمن ومصر؟

وتبدأ الإجابة بإعطاء أربع ملاحظـــات: الأولــــى، أن موجات العنف ليست وحدها هى المعبّر عن القورة والرفض بل أيضا محركات الخلافة عند مسلمى أواسط آسيا. والثانية، التمييز بين المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والأخـــرى ذات الأقلية الإسلامية. والثالثة، الأيديولوجية الإسلامية وإمكانيـــة بلورتها وسط أربع أيديولوجيات قائمة: اللينينيـــة اليســـارية، والكونفوشية الماركسية، والكاثوليكية الغربيـــة، والإســـلامية الشرقية. وهى فى الحقيقة تصنيفات غير دقيقة، تشـــير إلـــى روسيا والصين وهما أيديولوجية واحدة بالرغم من الخـــلاف

---

(١) السابق ص٤١-٥١.

فى التطبيق بينهما. والكاثوليكية الغربية مثـل البروتسـتانتية والأرثوذكسية أيضا منقسمة بـين الليبراليـة والماركسـية. والإسلامية الشرقية موجودة فى الغرب أيضا، فى المغـرب العربى على الأقل، وفى قلب أوروبـا وأمريكـا. وتمييـز الأيديولوجية الإسلامية بأنها تمثل تحولا من الإسلام العربى إلى الإسلام الأسيوى. وفى آسيا يتميز المسلمون حيث هـم أغلبية عن المسلمين حيث هم أقلية. ومع ذلك هنـاك وحـدة فكر إسلامى عبر الإسلام العربى والأسـيوى والأفريقـى. والرابعة، عدم الخلط بين الإسلام كقوة دولية والإسلام كنظام داخلى للمجتمعات الإسلامية(١).

ويتحدد مستقبل الإسلام السياسى إذا ما استطاع توفير قيادة روحية، وإبداع ثقافة إسلامية من دول العـالم الثالـث، ووضعه فى الإطار الدولى المعاصر. والظـروف مواتيـة لوجود فراغ أو صراع أيـديولوجى وحضـارى، وسـيطرة الجهاد السلوكى، والإيمـان بالوظيفـة العالميـة للإسـلام، والتواضع القيادى، والفضول الحضارى. والمتغيرات داخـل العالم الإسلامى ضـرورية وهـى أربعـة: إعـادة البنـاء

---

(١) السابق ص٥٣-٥٧.

الأيديولوجى، والفصل بين الإسلام كقومية والإسلام كـــدعوة عالمية، وتجاوز عدم التجانس الـــداخلى بـــين المجتمعـــات الإسلامية، وفرض التنظيم الإقليمى.

وتتطلب إعادة البناء الأيديولوجى رصد نســق القـــيم الإسلامى وتأويله كأخلاقية سياسية، وتقنينه للواقع المعاصر. ويحتاج التراث الإسلامى إلى تنقية فى موضوعات المـــرأة، والحدود، والربا. وللإسلام مفهوم خاص للقومية، أن المجتمع القومى يملك إرادة واحدة، والطاعة لها التزام جماعى أمـــام الأمة، والأمة وحدة معنوية، والتجانس الداخلى يقتضى حـــل قضية الأقليات داخل المجتمعات الإســـلامية. أمـــا التنظـــيم الإسلامى فلا يكفيه المؤتمر الإسلامى أو غيره من التنظيمات الحكومية لعدم فاعليتها.

وطريق المستقبل مرهون بأربعة قواعد: التدرج فـــى الدعوة إلى النظام العالمى الجديد، فرض الاهتمام بالإســـلام على القيادات المسئولة، التدرج فى بناء الدولـــة الإســـلامية، إدراك خطورة الدعوة إلى الإسلام السياسى وهـــى ثلاثـــة: الجمود وتقليد الماضى، تعدد الولاءات فى الأمة نحو الطائفة والمذهب والعرق، توظيف الإسلام لتحقيـــق أهـــداف غيـــر

أهداف العالمية[١].

٨- خاتمة: من جيل إلى جيل.

وفى النهاية قد تشوب المعلومات بعض عدم الدقة مثل اعتبار أن شرع من قبلنا من مصادر الإسلام بعد الكتاب والسنة وهو غير صحيح. فبعد الكتاب والسنة يأتى الإجماع والقياس. وشرع من قبلنا مثل عمل أهل المدينة وقول الصحابى وغيرها من المصادر المختلف عليها. وشرع من قبلنا هى الديانات السابقة مثل اليهودية والمسيحية وليس التراث اليونانى[٢]. كما يعتبر المؤلف الأسماء الكبرى الخلاقة مثل الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وابن خلدون " فقاعات جانبية" لا تعكس لا الاستراتيجية ولا الأصالة الفكرية[٣]. وهو حكم عام لا يصدق عليهم. ولكل منهم رسالة خاصة سواء بالنسبة للوافد أو للموروث أو لواقع العالم الإسلامى وتطور مجتمعاته فى التاريخ.

---

(١) السابق ص٥٧-٦٩.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص٩٣-٩٤، سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢٤٤.

(٣) مستقبل الإسلام السياسى ص٤٨.

والملاحق تكرار لنفس المادة التى فى الفصول. ويبدو أنها كانت مادة أيضا تمت صياغاتها من قبل وضعت كملاحق حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة.

ولا يشار إلى أحد من المعاصرين الذين اجتهدوا فى الميدان من الأساتذة والمفكرين الإسلاميين[1]. ويتم التوقف على رواد الحركة الإصلاحية، الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ولا تذكر الأحزاب والقوى السياسية فى العالم الإسلامى التى تحاول أن تجعل للإسلام مكانا على الساحة الدولية فى المغرب وتونس والسودان والأردن ولبنان وتركيا وأندونيسيا وماليزيا. ولا تذكر أيضا المؤسسات الإسلامية الأوروبية مثل المجلس الإسلامى الأوروبى أو الأمريكية مثل المجلس الإسلامى الأمريكى للعلاقات الدولية. ولا يحال إلى الجامعات التى أنشئت لهذا الغرض مثل الجامعة الإسلامية الدولية فى كوالالمبور بماليزيا. كما لا تُذكر المجلات الإسلامية المتخصصة مثل "إسلامية المعرفة" فى كوالالمبور و"قضايا إسلامية معاصرة" فى إيران بل وبعض الدراسات

---

(١) وذلك مثل أحمد كمال أبو المجد، محمد سليم العوا، فهمى هويدى، طارق البشرى،...الخ.

الهامة فى "السياسة الدولية" فى القاهرة.

ونظرا لأن "الإسلام والقوى الدولية" قد كتبت منذ أكثر من عشرين عاما فقد تجاوز الواقع الإحصائيات والجداول البيانية فى الملاحق من حيث تعداد السكان[١].

ونظرا لأن المنهج السائد أحيانا هو المنهج السجالى، الدفاع والهجوم فقد تم الدفاع عن النظام السعودى ونفى تهمة الشبهة الأمريكية دفاعا عن المكتسبات البترولية للطبقة الحاكمة. إذ أنه يتبع سياسة الدبلوماسية الهادئة لصالح الدعوة الإسلامية[٢]. فلعل السعودية تستطيع أن تمول مشروعا لنشر وتحقيق التراث السياسى الإسلامى، ويصبح المؤلف أحد القائمين به. ومن ناحية أخرى يتم الهجوم على الإخوان

---

(١) الإسلام والقوى الدولية ص١٢٤-١٣٥.

(٢) "قد يتصور البعض أن السعودية تسير فى فلك السياسة الأمريكية بتبعية مطلقة وأنها بهذا المعنى تدافع عن السياسة الغربية الرأسمالية كنتيجة طبيعية لرغبة الطبقة الحاكمة فى حماية مكتسباتها البترولية التى لا حدود لها. على أن هذا غير صحيح على الإطلاق. السياسة السعودية تنطلق من مبدأ الدبلوماسية الهادئة المتأنية ولكن عن قناعة بأن على السعودية أن تؤدى وظيفة قيادية لصالح الدعوة الإسلامية. وهى تسير فى هذا المعنى بحذر وحنكة ومن خلال أساليب ملتوية ولكنها ذات فاعلية حقيقية بدون ضوضاء أو صخب"، السابق ص١٣٥.

لشبهة علاقاتهم مع المخابرات الأمريكيـــة منـــذ أيـــام عبـــد الناصر. فلعل المؤلف يجد حظوة عند أولـــى الأمـــر نظـــرا للعداء المشترك بينه وبينهم ضد الإخوان، خصوم النظام[1].

ومع ذلك، يظل للمؤلف فضل المبادرة وفتح الآفـــاق، والتنبيه والإشارة والتذكير[2]. إنها "خارطة الطريـــق" تحـــدد معالم المستقبل للتراث الإسلامى السياســـى وســـط التـــراث السياسى الغربى المعاصر. وربما يضيف جيل آخر التـــراث السياسى الشرقى القديم والمعاصر من أجـــل المقارنـــة أولا، وتحقيق بعض ميزان التعادل فى المادة العلمية العامـــة، دون سيطرة مادة من حضارة على مواد من حضارات أخـــرى. والتحدى لهذا التراث الإسلامى الإنسانى هو قدرته بعد قراءة الذات على قراءة العصر فى تواضع جـــم، ومـــنهج علمـــى دقيق، ورؤية تاريخية تحققها الأجيال القادمـــة جـــيلا وراء جيل.

---

(١) مستقبل الإسلام السياسى ص٤٣.

(٢) وذلك مثل عبد الرحمن بدوى فى عديد من مجالات الفلسفة.

لاهـــوت التحريـــر
بين علم العقائد والتغير الاجتماعى
نموذج واحد أم نماذج متعددة؟

١- هل النموذج الغربى هو النموذج الوحيد؟

"لاهوت التحرر" وإن كان حديثا كمصطلح فى الستينات مواكبا لحركات التحرر الوطنى فى العالم الثالث خاصة فى أمريكا اللاتينية، بعد الثورة الكوبية، وحلم جيفارا، ووجود بعد شاسع بين العقائد اللاهوتية والأيديولوجيات السياسية، بين الكنيسة والجبهات الشعبية فإنه قديم بقدم الإنسان على الأرض ونشأة الأيديولوجيات والديانات والفنون[١]. فكونفوشيوس أنزل الدين الصينى التقليدى فى

(*) وجهات نظر، سبتمبر ٢٠٠٣.

(١) لذلك غلبت على "لاهوت التحرر" فى أمريكا اللاتينية، نشأته، تطوره، مضمونه للأب وليم سيدهم. النزعة التاريخية فى الفصل الأول: لاهوت التحرير وإطاره التاريخى فى أمريكا، والفصل الثانى: لاهوت التحرير، نظرة تاريخية من الداخل ص٢١-٧٧، وأيضا "لاهوت التحرير فى أفريقيا" ديزموند توتو و"اللاهوت الأسود"، دار الشرق، بيروت ١٩٩٧،

كتاب "التغيرات" من السماء إلى الأرض، من عالم الآلهة إلى عالم البشر. وبوذا تجاوز تعدد الآلهة فى الهندوكية إلى ضبط النفس والسيطرة على الأهواء. وذلك يعنى فى كلتا الحالتين أن الدين فى خدمة الإنسان. والشنتوية التى تعبد الإمبراطور تجعل الدين عماد الدولة والجماعة. وكذلك كان الحال فى دين مصر القديم، والزرادشتية دين فارس، الأمة والدولة. ودين إبراهيم كان ثورة اجتماعية منذ نوح، ثورة على الجهل والرذيلة دفاعا عن العلم والفضيلة. لاهوت التحرير إذن أحد أشكال الدين الطبيعى السابق على دين الوحى. وهو قديم بقدم الزمان كما كان يقال عن المسيحية كدين طبيعى فى القرن الثامن عشر، عصر التنوير. ينشأ فى كل المجتمعات فى ظروف متشابهة.

والسؤال هو: كيف يعرض "لاهوت التحرير" فى ثقافتنا المعاصرة؟ هل هو نتاج غربى منذ الستينات يُروج له بالترجمة والعرض والتأليف كما هو الحال فى باقى المذاهب والأيديولوجيات الغربية بناء على موقف شائع من الغرب،

الباب الأول: لمحة تاريخية. الفصل الأول: المطران ديزموند توتو. الفصل الثانى: نبذة تاريخية عن دولة جنوب أفريقيا ص١٣-٤٧.

أنه مصدر العلم وليس موضوعا للعلم، أم أن الباحث العربى متعدد الثقافة، فهو على الأقل ذو ثقافتين، ثقافة غربية حديثة وثقافة عربية إسلامية قديمة، ويمكن الاستفادة منهما كرصيد علمى فى ظاهرة الصلة بين الدين والتحرر؟ إن عرض لاهوت التحرير على أنه تجربة غربية أولا انتشرت بعد ذلك فى أفريقيا وآسيا وإن لم تنتشر بعد فى الوطن العربى، وأمريكا اللاتينية فى نشأتها هى جزء من الثقافة الغربية المسيحية بعد أن استأصلت ثقافات الشعوب الأصلية ولغاتها، هو ابتسار لتجربة قديمة قدم البشر بآلاف السنين فى خمس وثلاثين عاما عمر تجربة لاهوت التحرير فى الغرب. فلا يكفى عرض تجارب لاهوت التحرير فى الغرب أو الشرق دون مزاوجتها بمادة جديدة عربية إسلامية من لاهوت التحرير فى الثقافة العربية الإسلامية. تعريب المادة ضرورى من الثقافات المحلية والتجارب الخاصة. عرض المادة وتجارب الآخرين ضرورى سواء فى مرحلة الترجمة مثل "لاهوت التحرير الأسيوى" لألويزيوس بيريس حتى ولو كانت الترجمة تعريبا بتصرف(١). ولماذا يكون النشر فى

(١) الويزيوس بيريس: لاهوت التحرير الأسيوى، عربه بتصرف وليم سيدهم اليسوعى، دار المشرق، بيروت ٢٠٠١، ويرجع الفضل فى ذلك للأب وليم

بيروت فى دار المشرق وليس فى القاهرة مثل "وثيقة الحرية المسيحية والتحرير" للمجمع المقدس للعقيدة الإيمانية[١]. وفى المراجع العامة للكتاب الأول "لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية" مازالت تغلب المصادر الغربية باللغات الأجنبية[٢].

وظروف أمريكا اللاتينية السياسية والاجتماعية

سيدهم اليسوعى بالرغم من النشر فى بيروت لمعظم الأعمال مثل "لاهوت التحرير فى أفريقيا"، دار المشرق، بيروت ١٩٩٧.

(١) المجمع المقدس للعقيدة الإيمانية: وثيقة الحرية المسيحية والتحرير، ترجمة الأب وليم سيدهم اليسوعى، مطبوعات الآباء اليسوعيين، الفجالة، القاهرة ٢٠٠٢.

(٢) فى المراجع العامة اثنان وعشرون مرجعا أجنبيا فى مقابل ستة مراجع عربية. ومن الدوريات تسع مقالات، اثنان مترجمان (ترثيان، سكاندريت اريك) والباقى فى التاريخ والاقتصاد وفى أمريكا اللاتينية باستثناء قاسم نبيل: تجديد المسيحية وثورة الكهنة فى أمريكا اللاتينية. ولا يذكر: حيد إبراهيم على: الدين والثورة، لاهوت التحرير فى العالم الثالث، منشورات نجمة، الدار البيضاء ١٩٩٢ حسن حنفى: كاميو توريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨ (وهو منشور فى مجلة الكاتب عام ١٩٦٩). كما لم يشير إلى مجلة Compass التى تصدر فى لوفان ودراسات هوتار Houtard أستاذ توريز وعديد من لاهوتى التحرير فى لوفان، ببلجيكا.

والاقتصادية والثقافية خاصة فى الستينات مشابهة لظروفنا فى الوطن العربى. فأمريكا اللاتينية محاصرة بين قوى ثلاث: الأولى الولايات المتحدة الأمريكية فى الشمال وما تمثله من هيمنة على الجنوب إما مباشرة بالتعاون مع نظم سياسية عسكرية أو مدنية تابعة أو عن طريق غير مباشر، الشركات الاقتصادية الكبرى التى تستغل الثروات الاقتصادية للجنوب. والثانية الجيش الذى يمثل سلطة القهر المتعاونة مع سلطة الهيمنة فى الشمال. والثالثة الإقطاع وملاك الأراضى الكبار المتعاونين مع الأمريكيين والعسكر ضد الفلاحين من أجل نهب محاصيلهم والاستيلاء على أراضيهم. والكنيسة الرسمية متعاونة مع هذه القوى الثلاث ضد الشعب، والشعب مطحون بالفقر والجهل والمرض والمخدرات والجريمة وشتى ألوان الحرمان. ولم يعارض هذه الصور المختلفة للهيمنة إلا الماركسيون كبؤرة لتجمع كل الوطنيين كما حدث فى الثورة الكوبية والثورة الفيتنامية. فظهر الرهبان الشبان مثل كاميو توريز لينضم إلى القوى الوطنية باسم الدين وليس باسم الأيديولوجيا، وباسم الله وليس باسم الماركسية، وبدافع الإيمان وليس تطبيقا للمادية

التاريخية أو المادية الجدلية[١]. فنشأ لاهوت التحرير كأيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحى من ناحية، والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى. لاهوت التحرير إذن هى أيديولوجية ثورية شعبية تنبثق من بؤرة الثقافة الوطنية. فالنخبة المثقفة وحدها مع طليعة الطبقة العاملة هى القادرة على فهم الماركسية. أما جماهير الشعب فلا يحركها إلا تثوير التراث كما فعل الأنبياء والمصلحون والثوريون الشعبيون والمثقفون العضويون.

وهى ظروف مشابهة للوطن العربى قبل الثورات العربية الأخيرة فى منتصف الخمسينات، سيطرة الاستعمار البريطانى والفرنسى بقوات احتلال، والنظام الملكى القاهر المتعاون مع كبار قواد الجيش والشرطة وأجهزة الأمن، والإقطاع والباشوات الذين كانوا يتوالون على الحكم. ورجال الدين كانوا مع النظام، وكبارهم معينون من الدولة، موظفون رسميون فيها، يفتون بما يريد الحكام، أقرب إلى "فقهاء

---

(١) حسن حنفى: كاميو توريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨.

السلطان وفقهاء الحيض والنفاس". والشعب مطحون، يرزخ تحت الفقر والقهر والتسلط. فقامت الثورات العربية كما قامت الثورة الكوبية والثورة الفيتنامية باسم الحركات الوطنية والتى كان الماركسيون أحد عناصرها مع مصر الفتاة والوفد والإخوان المسلمون. ونشأ لاهوت التحرير عند الأفغانى من قبل فى صياغات بسيطة "الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل" مستعينا بأقوال السابقين مثل "عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهرا سيفه" أو بقوله هو "عجبت لك أيها الفلاح، تشق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك". ومع ذلك ظلت الصياغات النظرية تقليدية فى "الرد على الدهريين" واتهام الاشتراكيين والشيوعيين بأنهم ماديون وملحدون ووضع العدميين معهم. وتكون من تلاميذه مثل عبد الله النديم وأديب اسحق من يستأنف الإسلام الثورى أو الدين الوطنى. وقوى ذلك كتابات سيد قطب الأول صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، "معركة الإسلام الرأسمالية"، " السلام العالمى والإسلام"، قبل أن يعذب فى السجون ويكتب "معالم فى الطريق"، وهى أيضا صرخة برئ لمقاومة الظلم والطغيان. واستأنف "اليسار

الإسلامى" لاهوت التحرير على مستوى الثقافة الشعبية من أجل تحويله إلى تيار شعبى عام يقلل المسافة بين الدين والثورة، بين التقليدية والتقدمية، بين الإخوان والشيوعيين(١).

وإذا عقدت مقارنات فإنها تكون بين تجربتى أمريكا اللاتينية وأفريقيا دون آسيا أو الوطن العربى والعالم الإسلامى(٢). هناك فى الخاتمة فحسب بعد الحديث عن التحولات الأساسية فى القارة الأفريقية، وأنه من المطلوب تحرير قارة، يظهر فى آخرها "وماذا عن مصر؟" بلغة المابنبغيات، والإحالة إلى إخناتون فى مصر القديمة والديانات التوحيدية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام(٣). وكان من الممكن أن تتم الإشارة إلى لاهوت التحرير الإسلامى فى جنوب أفريقيا وقد ساهم فى لاهوت التحرير فى أفريقيا، وبرز قادتهم مثل الإمام هارون شهيد العنصرية،

---

(١) حسن حنفى: جمال الدين الأفغانى، بمناسبة المئوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٢) الأب وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أفريقيا، الباب الثالث: بين لاهوت التحرير الأمريكى اللاتينى ولاهوت التحرير الأفريقى ص١١٧-١٣١.

(٣) السابق، خاتمة ص١٣٧-١٤٠ وأيضا الدين وحقوق الإنسان "رؤية مسيحية" ص٦٢.

ورابطة العلماء المسلمين فى جنوب أفريقيا، وحركة الشـــبيبة الإسلامية، ونداء الإسلام، والقبلة. كان يمكن تحليل كتابـــات هذه التيارات الإسلامية فى لاهوت التحرير الأفريقى وكمـــا عرض فريد اسحق أول مؤسس لحركة "نداء الإســـلام" فـــى كتابه "القرآن ولاهوت التحرير"[١]. بل إن الأمير يوسف هذا

---

(١) - Fuad Hendricks: Imam Abdullah Haron, Martyrdom comes to life, Furgan publications Impress, Durban ١٩٨٨.
- Barney Desai, Chardiff Martney: The killing of the Imam, Quartet books, London ١٩٧٨.
- F. Isaak: But Musa went to fir-aun, Clyson Printers, Maitland, ١٩٨٩.
- Achmed Cassiem: Eid Message, the intercultural roots of the oppressed and the Islamic Triumph over Apartheid, Qibla, Cape Town, ١٩٩٢.
- Achmed Cassiem: Iqraa, freedom from ignorance, Qibla, Cape Town. ١٩٩٢.
- Achmed Cassiem: Quest for unity, Qibla, Cape Town. ١٩٩٢. =

=
- Achmed Cassiem: Ramadaan, the month of high intensity training, Qibla, Cape Town ١٩٩٢.
- Ahmed Essop: The Hajji and the other stories, Ravan press, Johannesburg, ١٩٧٨.
- Abdulkader Tayob: Islamic Resurgence in South Africa, The Muslim Youth Movement, UCT press, Cape Town, ١٩٩٦
- Achmat Davids: The Mosque of Bo-Kaap, South Africa Institute of Arabic and Islamic Research, Athlone, Cape, ١٩٨٠.
- Aziz A. Batran: Islam and Revolution in Africa, Amana Books, Brattleboro, Vermont ١٩٨٤.

البطل الذى حارب الاستعمار الهولندى فى ماليزيا قد أخذه الهولنديين أسيرا مكبلا بالسلاسل فى القرن السابع عشر فى مستعمرتهم الثانية فى جنوب أفريقيا. فكان أول من نشر الإسلام هناك، الإسلام المقاتل المجاهد مؤسسا بذلك لاهوت التحرير الإسلامى. ويقدسه المسلمون كأحد أبطال النضال الوطنى لاستقلال الشعب باسم الإسلام. بل إن ديزموند توتو حالة واحدة من حالات أخرى ساهم فيها المؤتمر الوطنى الأفريقى ANC، ومؤتمر أفريقيا الواحدة PC وحركات الوعى الأفريقى. هى حالة واحدة مركزة على التفرقة العنصرية أكثر من الفقر والاستقلال كما هو الحال فى أمريكا اللاتينية.

٢- لاهوت التحرير بين النقل والإبداع.

لذلك تتراوح الأعمال الرائدة الأربعة فى العقد الأخير ١٩٩٣-٢٠٠٣ فى "لاهوت التحرير" بين الترجمة والعرض والتأليف. والترجمة بتصرف أى مع الحذف أو الإضافة أو

وأيضا مجلة "برهان الإسلام" التى تصدر باللغة الإنجليزية وهى لسان حركة تحمل نفس الاسم فى جنوب أفريقيا فى مدينة فلابرج Vlaeberg.

التعليق تجاوزا للترجمة الحرفية أسوة بالقدماء[1]. الترجمة في "لاهوت التحرير الأسيوى" لألويزيوس بيريس، ليست ترجمة حرفية بل بتصرف. ولا يقتصر التعريب على الترجمة بتصرف فقط بل بزيادة مقدمة عن "لاهوت التحرير الأسيوى" تبين أهميته وأهم قضاياه[2]. وتضيف خاتمة "نحو

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول النقل، الجزء الثانى: النص. الفصل الأول: الترجمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

(٢) وتشمل المقدمة التعريف بالمؤلف، ووضع الترجمة كعمل رابع من مجموعة لاهوت التحرير للمترجم. ويحدد أهمية الكتاب في أربعة: انتماء المؤلف إلى دولة أسيوية يشكل فيها المسيحيون أقلية ٣%= =عكس أمريكا اللاتينية، إدخال لاهوت التحرير فى إطار علم الأديان المقارن، تفاعل المسيحية كدين وحى مع الديانات الأسيوية البوذية والهندوسية والشنتوية كديانات تاريخ، تناول قضية الفقر والفقراء من منظور جديد. واهم القضايا خمس: تلازم تحرير الشعوب والحوار بين الأديان، نقد لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية والدفاع عن تعدد النماذج والمناهج والاعتماد على اللاهوت الجدلى عند كارل بارت، نقد اللاهوت الليبرالى عند كارل رانر، فالمسيح ليس ضد الدين بل مع الدين، التغريب فى الكنيسة الأسيوية، الخصوصية الدينية بين المسيحية والديانات الأسيوية. ثم يأتى وصف الأبواب والفصول، ألويزيوس بيريس: لاهوت التحرير الأسيوى، عربه بتصرف وليم سيدهم اليسوعى، دار المشرق، بيروت ٢٠٠١ ص٥-١٦

لاهوت تحرير مسيحى إسلامى لعالمنا المعاصر" لإيجاد دلالة عربية للاهوت التحرير. والغريب تجاهل الإسلام فى الكتاب مع انه دين آسيوى، والدين الثانى فى آسيا من حيث عدد السكان. وإشارات المترجم لا تتجاوز إشارتين فى المقدمة والخاتمة[1].

وفى داخل العرض يكون التلخيص، تلخيص مع أن العرض مرحلة متقدمة عن التأليف[2]. والتلخيص نوع أدبى فلسفى قديم[3]. وفى داخل العرض قد تكون الترجمة. بل قد تفوق الترجمة كما العرض كما هو الحال فى "لاهوت التحرير فى أفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود"[4]. إن

---

(١) الإشارات هى: التجربة الصوفية فى الاسلام، السابق ص٦، والإشارات إلى بعض الدارسين والكتاب الذين تعرضوا لموضوع لاهوت التحرير مثل ميلاد حنا، حسن حنفى، حيدر إبراهيم، وليم سليمان فى هوامش الخاتمة.

(٢) السابق، المجلد الثانى: التحول، الجزء الأول: العرض.

وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية: سر الافخار ستيا: ملخص كتاب جواتير لاهوت التحرير ص٨١-١٠٨، الحرية المسيحية والتحرير تعليم مجمع العقيدة الإيمانية. الحق يحررنا، وهى فقرات منتقاة من الوثيقة، السابق ص١٤٥-١٥٦.

(٣) من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول: النقل، الجزء الثالث: الشرح.

(٤) الباب الثانى كله بفصوله الستة وهو ما يعادل نصف الكتاب نصوص مترجمة من ديزموند توتى وهى: ١-اللاهوت الخاص بالسود، ٢-البحث عن الأصالة والكفاح من أجل

الاكتفاء بالنقل، ترجمة وعرضا دون التحول إلى التأليف والإبداع هو قصر للاهوت التحرير على الثقافة الغربية بوجه عام والمسيحية بوجه خاص. والتأليف المزدوج بين ثقافتين من أجل التحليل والتأصيل، والعرض والنقد هو خطوة نحو التحول من النقل إلى الإبداع.

ثم يأتى التأليف فى "كلام فى الدين والسياسة" وهو عنوان صحفى عام، وعنوان فرعى أدق "نحو لاهوت تحرير مصرى عربى"، ومطبوع فى دار المحروسة فى مصر، وتقديم جمال البنا مما يوحى بمصريته وعروبته وثقافته الوطنية. وهو آخر المجموعة الرباعية(1). وهى مقالات متفرقة مجمعة تمت تحت أربعة أجزاء، ولكل منها فصول، والجزء الرابع ملاحق. ويعرض لثلاث قضايا رئيسية نظرية فى لاهوت التحرير، الأول التحول من الخلاص الفردى إلى الخلاص الجماعى، يجمع بين النظرية والتطبيق، النظرية فى

التحرير، ٣-الألم الذى يعانيه الأسود، ٤-المسيحية والفص العنصرى، ٥-هل اللاهوت الأفريقى هو لاهوت السود؟ ٦-لاهوت التحرير فى أفريقيا. الأب وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود، دار المشرق، بيروت ١٩٩٧، ص٤٩-١١٦، ويعترف المؤلف فى المقدمة بأنها مقالات مترجمة، ص٥.

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: كلام فى الدين والسياسة، نحو لاهوت تحرير مصرى عربى، تقديم جمال البنا، دار المحروسة، القاهرة ٢٠٠٣.

الاشتباه فى لاهوت التحرير بين الدينى والسياسى، وفى تعدد نماذج لاهوت التحرير بين الغربى، ومحاولة تأصيل لاهوت تحرير مسيحى إسلامى لعالمنا العربى[1]. والتطبيق على القضية الفلسطينية، الانتفاضة الأولى، والكنيسة فى فلسطين المحتلة، وقيامة المسيح وتحرير فلسطين، وتطبيق حقوق الإنسان فى الكنيسة فى مصر[2]. والثانية، إشكالية الهوية بين الالتزام الدينى والالتزام الوطنى والإنسانى وتعبر عن قضية التعددية الطائفية، وقضية الطائفية والمواطنة والأقلية والأغلبية وهو ما يتعارض مع التصور الكيفى للتعددية الثقافية، والكنيسة الكاثوليكية وجماعة الكاثوليك فى مصر نموذجا[3]. وهو أكبر من الجزء الأول كما إن لم يكن ضعفه[4]. والثالثة التعددية وقبول الآخر كشرط ضرورى للخلاص وموضوعاتها تبدو خارج الموضوع مثل التأويل عند ابن رشد، وتجديد الحياة الروحية فى الرهبنة المصرية

---

(١) السابق ص٢٥-٥٥.

(٢) السابق ص٥٩-١٠١.

(٣) السابق ص١٠٥-١٨٧.

(٤) السابق، الجزء الأول (٤٢ص)، الثانى (٨٣ص)، الثالث (٤٣ص)، الرابع (٧٣ص).

فى مائة عام، الأب متى المسكين نموذجا، والتيارات السياسية فى مصر[1]. وملاحق الجزء الرابع تبدو كتابات مناسبات مثل مصر والفاتيكان، العلاقات التاريخية، وكلمتى الرئيس والبابا[2]. وهو "كلام" بالفعل، خطاب عام للناس تنقصه مواصفات الخطاب الفلسفى، لاهوت التحرير فى أسسه النظرية وتأويلاته الفلسفية المعاصرة للعقائد. ويبنى على تراكم انتقائى سابق[3]. والمقدمة من مفكر مجدد، يغلب عليها المنهج النصى القرآنى ولا تضع المحاولة فى إطار لاهوت التحرير باعتباره علما وليس ثقافة[4].

ويمكن عرض لاهوت التحرير بطريقتين. الأولى مراجعة الأدبيات التى تمت فى اللغات الأجنبية وفى اللغة العربية سواء العارضة منها للأدبيات الغربية أو المستقلة عنها على درجات متفاوتة. والثانية بناء نموذج للاهوت التحرير مستقلا عن النموذج المسيحى أو الآسيوى

---

(١) السابق، ص١٩١-٢٣٣.

(٢) السابق ص٢٤١-٣١٣، كلمة ترحيب فخامة الرئيس مبارك، كلمة قداسة البابا فى مطار القاهرة.

(٣) مثل وليم سليمان، والكتاب مهدى إلى روحه.

(٤) كلام فى الدين والسياسة ص٩-١٥.

المعروض فى الأدبيات الأجنبية أيضا من أجل إبداع نمـــاذج متعددة وعدم تكرار نموذج واحد عرف به فى نشأته. ويمكن الجمع بين الطريقتين، المراجعة والإبداع، النقد والبناء، بداية بالتاريخ وليس انتهاء إليه، بداية بالأدبيات السابقة ثــم عــدم الوقوف عندها من أجل تطويرها.

<u>٣- لاهوت التحرير من التاريخ إلى الفكر.</u>

"لاهوت التحرير" ليس مجرد تجربة تاريخية عامة لدى كل الشعوب منذ قدم الزمان أو خاصة لدى الغرب الحــديث منذ ثلاثة أو أربعة عقود من الزمان بل هو نسق عقائدى أو بنية فكرية تتجاوز التسلسل التاريخى للأحداث والشخصيات والمؤلفات.

ولاهوت التحرير ليس مرتبطا بالمؤسســات الدينيــة بالضرورة، الكنيسة أو المحكمة أو اليهودية (السانهدرين) أو "السانجا" فى الهندوكية لأن الدين باعتباره تحررا إنمــا نشــا ضد المؤسسة الدينية التى ارتبطت بالملك أو برجال الــدين وارتبطت مصالحها بالنظام السياسى الإقطــاعى أو القبلــى القائم. وكان الدين أولا ثورة ضد المؤسسة الدينية ورجــال

الدين. فتصدى أنبياء بنى إسرائيل للأحبار المتعـاونين مـع الملوك، والملوك المتحالفين مع الإقطـاع، خاصـة النبـى عاموس. كما نقد السيد المسيح الفريسيين والكتبة والأحبـار الذين تعاونوا مع السلطة الرومانية وحولوا الدين إلى أشكال ورسوم خارجية دون تقوى باطنية وإيمان صادق بعيدا عـن النفاق والمصالح الشخصية. ولا يوجد رجال دين فى الإسلام ولا سلطة دينية متوسطة بين الإنسان والله، تحتكر التفسـير، وصياغة العقائد، والفصل بين الصواب والخطأ. تلك مهمـة العلماء. وكل مسلم يسـتطيع أن يكـون عالمـا. فالإسـلام والبروتستانتية بالنسبة لحق التفسير، ورفض التوسـط بـين الإنسان والله، واعتبار الكتاب وحده مصدر الإيمـان ولـيس أقوال أباء الكنيسة، والإقلال من أهمية الطقوس والمراسـم، والخلاص بالإيمان وحده متشابهان فى التجربة التاريخيـة. لاهوت التحريـر اسـتئناف للبروتسـتانتية القديمـة فـى بروتستانتية جديدة طبقا لظروف العصر ومصادر القهر. فقد كتب لوثر "فى حرية المسيحى" ودافع عن حق كل إنسان فى حرية تفسير الكتاب المقدس ضد احتكـاره مـن الكنيسـة، وكيركجارد، لوثر الثانى، أراد العودة إلى الذاتية، والتحـول

من الوجود إلى الصيرورة، ومن اطمئنان الإيمان إلى قلــق الوجود الإنسانى.

ولاهوت التحرير ليس فقط مجموعة من الممارســات الاجتماعية لخدمة جماعة المؤمنين داخل المؤسسات الدينيــة أو خارجها أو حتى النضال الثورى لبعض الرهبان الشــبان مثل كاميو توريز، فالممارسات الاجتماعية والأفعال الثورية تعبير عن رؤى للعالم ونظريات فلسفية. لاهوت التحرير لـــه أسسه النظرية الخالصة قبل أن يكون ممارسات عمليـــة وإن كانت الممارسات العملية تعيد إحكـــام النظريـــة وتبلورهـــا، وتجعلها أكثر مطابقة وقدرة على تحقيق المثال فى الواقع.

ولاهوت التحرير ليس من إبداع أشخاص فقط بل هـــو تأسيس جاد وأصيل للاهوت جديد يأخذ بعين الاعتبار أنه لا يوجد لاهوت واحد عبر العصور. اللاهوت جزء من العلوم الاجتماعية، فى علم اجتماع الثقافة مثل باقى الأنشطة الذهنية فى الأيديولوجيات والفلسفات والعلوم والفنون. والتركيز على الأشخاص يجعل لاهوت التحرير مرتبطا بهـــا أكثـــر مـــن ارتباطه بالواقع الاجتماعى والسياســـى للشـــعوب التراثيـــة

المضطهدة[1]. كذلك ركز فى "لاهوت التحرير فى أفريقيا" على شخصية واحدة، ديزموند توتو.

لاهوت التحرر ممارسة فعلية للتأويل، ومنهج جديد فيه، قراءة الحاضر فى الماضى، وتفسير النص الدينى بالعودة إلى التجربة الذاتية التى نشأ فيها. فالنص الدينى ليس له معنى تاريخى ثابت يتجاوزه الزمن وإلا أصبح قديما ليس صالحا لكل زمان ومكان. بل له بنية ثابتة يمكن ملؤها بمادة من كل العصور. وما أكثر الآيات من العهدين القديم والجديد التى أصبحت شعارات للاهوت التحرير فى اليهودية والمسيحية. فقد ارتبط النص التوراتى بتحرير بنى إسرائيل من المادة وعبادتها إلى عبادة الله وحده، وتحريرهم من الأسر الفرعونى والبابلى. كما قال السيد المسيح "ما جئت لألقى سلاما بل سيفا". وما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث

---

(١) أضاف الأب وليم سيدهم ملحقا لبعض الشخصيات الهامة فى لاهوت التحرير مثل: جوستافو جواتيريز (بيرو)، ليوناردو بوف (البرازيل)، جون سوبرينو (أسبانيا)، انريك دوسيل (الأرجنتين)، جونزالو أرويو (شيلى)، كاميو توريز (كولومبيا)، دومنجو لايينى (أسبانيا)، دوم هلدر كامارا (البرازيل)، خوان لويس سيجوندو (أورجواى). لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١٥٩-١٦٣.

النبوية فى "لاهوت التحرير" والتى أحسن استعمالها فى الثورة الإسلامية فى إيران ﴿**ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين**﴾، وارتباط الإيمان بالله بالأمن ضد الخوف وبالإشباع ضد الخوف ﴿**فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾.وتنهار المجتمعات الإقطاعية، عند بناء القصور للأغنياء، وتعطيل الآبار للفقراء ﴿**وبئر معطلة وقصر مشيد**﴾. بل يجوز القتال بالسلاح دفاعا عن النفس ودفعا للعدوان ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق**﴾. لاهوت التحرير تأويل للثنائيات الدينية التقليدية التى أرست قواعدها المانوية القديمة، الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ والتى استمرت فى الثنائيات الدينية المسيحية والإسلامية، العالم والله، الدنيا والآخرة، الخير والشر، الجنة والنار، النعيم والعذاب، الثواب والعقاب، الذكر والأنثى، الملاك والشيطان...الخ إلى ثنائيات حديثة الصراع بين القاهر والمقهور، الغنى والفقير، الظالم

والمظلوم، الحاكم والمحكوم، المركز والأطراف ...الخ[1].

ويمكن القول بأن أركان الإسلام الخمسة ومقاصد الشريعة الخمسة التى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء هى نوع من لاهوت التحرير بفعل التأويل كما مارسه ابن رشد فى "قانون التأويل" فى آخر "مناهج الأدلة". فالشهادة إعلان وقول وبيان على العصر وأزماته، باللسان وبالفعل وبالقلب طبقا لدرجات تحمل الواقع لفعل التغير الاجتماعى. والشاهد والشهيد من نفس الاشتقاق. الشهادة بالقول والفعل فى البداية، والشهادة بالحياة فى النهاية. والصلاة أداء فعل فى الوقت فى الحال لا إرجاء ولا قضاء، إحساس بالواجب اليومى، فعل فى الزمان وشهادة فى الخلود. والصيام مشاركة للفقراء، وتربية للنفس. والزكاة مشاركة فى الأموال بين الأغنياء والفقراء، وتداول للحال ضد الاكتناز والاحتكار والاستغلال. والحج موقف إعلان المساواة بين البشر، وإجماع عام على حال الأمة ونضالها فى التاريخ.

ومقاصد الشريعة ابتداء هى رعاية المصالح العامة

---

(١) حسن حنفى: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟ هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥٢١-٥٣٦.

التى هى أشبه بإعلان عالمى لحقوق الإنسان والشعوب معا وليس فقط لحقوق الإنسان، بل لحق كل شعب فى تقرير مصيره. وهى خمسة: الأول، الدفاع عن الحياة، فمن قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا، ﴿**وإذا الموؤدة سألت بأى ذنب قتلت**﴾. والثانى، الدفاع عن العقل، فالعقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. والثالث، الدفاع عن الدين أى الحقيقة المطلقة الشاملة ضد النزعات الشكية والنسبية واللاأدرية والعدمية، يحتكم إليها الناس جميعا، معيار إنسانيا واحدا ضد ازدواجية المعايير. والرابع، الدفاع عن العرض والكرامة ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم فى البر والبحر**﴾. والخامس، الدفاع عن الثورة الوطنية التى كانت فى عرف القدماء المال، وهى الآن الثروات الطبيعية والبشرية، المادية والمعنوية.

<u>٤- المنطلقات الرئيسة للاهوت التحرير.</u>

ويبدأ لاهوت التحرير من منطلقات أساسية وهى أن الدين ظاهرة اجتماعية ينشأ فى المجتمع تعبيرا عن قوى

اجتماعية وسياسية جديدة. فالدين فى هذه المسألة " زفرة المضطهدين" هكذا نشأت اليهودية فى مواجهة موسى لفرعون، الحرية ضد التسلط، والتحرر ضد القهر. كما نشأت المسيحية تعبيرا عن الطبقات المهمشة فى المجتمع الرومانى، العبيد والمرضى والضعاف ضد جبروت القوة وسلطان الجسد. ونشأ الإسلام فى شبه الجزيرة العربية تعبيرا عن القوى الضعيفة، العبيد والفقراء فى المجتمع المكى ضد الأغنياء والأقوياء من أشراف مكة. ثم يقوم الدين بعد ذلك بعد أن يفقد دفعته الثورية الأولى ويتحول إلى مؤسسة ورجال دين وطبقة مصالح وأداة فى يد السلطة إلى أن يصبح " أفيون الشعب" وحقنة مخدرة لتسكين المضطهدين والمهمشين والغاضبين وجعل طاعة أولى الأمر من طاعة الله، والرزق مقدر، والغنى والفقر قضاء وقدر مقسومان قبل أن يولد الإنسان، وأن الجنة والنعيم والرخاء والغنى كل ذلك موعود للفقراء يوم القيامة.

كما يبدأ لاهوت التحرير من مسلمة ثانية وهى أن اللاهوت من الطبقة، وأن كل لاهوت يعبر عن مصلحة طبقة بعينها. وهى طبقة سياسية واجتماعية واقتصادية فى آن

واحد، سياسية لأنها تمثل سلطة جديدة صاعدة أو قديمة متهاوية، واجتماعية لأنها طبقة العبيد المهمشة التى بيدها السلطة الجديدة أو طبقة الأشراف القديمة المتهاوية، واقتصادية لأنها تمثل الحرفيين والصناع أو كبار التجار. وهكذا نشأت الفرق الإسلامية فى بداياتها إما تعبيرا عن السلطة السياسية القادمة مثل أهل السنة أو عن سلطة المعارضة مثل الشيعة. وداخل أهل السنة نشأت فرقة السلطة مثل الأشاعرة وفرق المعارضة مثل المعتزلة والخوارج. ونشأت الفرق المسيحية بنفس الطريقة بعد تحول قسطنطين إلى المسيحية، مسيحية السلطة التى كان يمثلها أوغسطين فى روما وسلطة المعارضة فى المستعمرات الرومانية مثل دوناتوس فى شمال أفريقيا، وآريوس فى مصر.

"لاهوت التحرير" تعبير عن العقل البديهى ولا يحتاج إلى جدل لاهوتى مجرد أو انتصار على الخصوم أو الدخول فى سجال مع اللاهوت التقليدى الخالص. هو أقرب إلى اللاهوت الطبيعى الاجتماعى التلقائى مثل "الموعظة على الجبل" أو التأمل فى العالم وفى النفس ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾. والتجارب التاريخية

ما هى إلا تعينات لهذه البداهات العقلية. فالعقل والتاريخ شيء واحد.

ولغة لاهوت التحرير ليست اللغة العقائدية المدرسية كما هو الحال فى "الخلاصة اللاهوتية" لتوما الأكوينى بل هى لغة عادية تخاطب عامة الناس لتجنيد الجماهير جمعا بين الحمية الدينية وأزمة العصر. لذلك يصعب استعمال الألفاظ المعربة حتى لا يبدو الخطاب الدينى الاجتماعى غريبا على الناس مثل "الافخارستيا". وما أسهل من استعمال الألفاظ العربية النصرانية فى المسيحية العربية مثل المناولة أو القربان المقدس[1]. وكذلك تعبير التيار "المسيحانى الكريستولوجى" ويعنى التيار الذى يتعلق بشخص السيد المسيح باعتباره مخلصا. فالترجمة لا تعنى بالضرورة لفظا بلفظ أو عبارة بعبارة بل قد تفى لفظا بعبارة وعبارة بلفظ طبقا لدرجة التركيز فى اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها[2]. وكذلك استعمال تعبير "العقلية الميثولوجية" وقد استقر فى الأسلوب العربى الحديث لفظ "الأسطورية" ولفظ

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٨١.

(٢) السابق ص١١٤.

"الأنثروبولوجى" وقد استقر فى العربية الحديثة أنه "الإنسانى" أو ما يتعلق بالإنسان(١).

٥- أنواع اللاهوت وأنساق لاهوت التحرير.

ولا يوجد نوع واحد من اللاهوت بل هناك عدة أنواع أشهرها، ومرتبة طبقا لأبعدها عن لاهوت التحرير ثم نهاية بأقربها وهى:

١- اللاهوت العقائدى أو القطعى Dogmatique، وهو أكثر أنواع اللاهوت غرورا، لا يفرق بين التصورات الذهنية لله والله فى ذاته، ويعتبر العقائد حقائق ثابتة ومطلقة، غايات فى ذاتها وليست وسيلة لهداية البشر وإسعادهم.

٢- اللاهوت الوضعى Positive، ويعتبر العقائد أشياء مادية موجودة بالفعل مثل التجسد والصلب والخلاص وليست دلالات وبواعث على فعل الخير، ويخضع لأثر الوضعية.

٣- اللاهوت الطبيعى Naturelle، ويعتمد على نتائج العلم الطبيعى والنظريات الكونية لإثبات وجود الله وخلق

---

(١) الأب وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أفريقيا، ص١٣٨.

العالم وخلود النفس. ويتغير بتغير النتائج العلمية وتقدم العلم.

٤- اللاهوت الجدلى Dialectique، ويقوم على جدلية الله والإنسان فلا يمكن تصور الله دون الإنسان ولا تصور الإنسان دون الله، وأحيانا يسمى لاهوت الكلمة كما هو الحال عند كارل بارت.

٥- اللاهوت العقلى Rationelle، ويقوم على العقل وحده وليس على الإيمان أو النص أو سلطة الكنيسة كما هو الحال عند المعتزلة وابن رشد.

٦- اللاهوت النقدى Critique، الذى يقوم على نقد النصوص الدينية وعدم إصدار حكم على عقيدة قبل تحليل نصوصها تحليلا تاريخيا ومن ثم تظهر العقائد مرتبطة بنشأة النص وتكوينه.

٧- اللاهوت السلبى Negative، ويقوم على تطهير العقائد كمثل عليا مفارقة من كل الصياغات البشرية المحدودة فى الزمان والمكان طبقا للحديث المشهور "كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك".

٨- اللاهوت الرعوى Pastoral، وهو نوع من اللاهوت الأخلاقى يبدأ بالنفس قبل الآخر بناء على التفسير

الشائع لآية ﴿**لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾. وهى نظرة فردية للتغيير، من الفرد إلى المجتمع.

٩- لاهوت التحرير Liberation Theology أو Theology of Liberation وهو الذى يربط اللاهوت بقضية العصر الرئيسية فى الستينات فى العالم الثالث خاصة فى أمريكا اللاتينية مساعدة ثقافية لحركات التحرر الوطنى ابتداء من ثقافة الجماهير.

وقد صدرت مجلات عديدة فى الشرق والغرب ولدى كل الحضارات والشعوب وفى كل الثقافات تحت عنوان "اللاهوت الجديد" New Theology وفى العالم الإسلامى أيضا مثل "قضايا اسلامية معاصرة (قم)"، "الفكر الإسلامى المعاصر (دمشق)"، "المسلم المعاصر (الكويت- القاهرة)، "المنهاج"، "المنطلق" (بيروت)...الخ[١].

وهناك أنساق عديدة للاهوت التحرير وليس نسقا واحدا أهمها:

---

(١) لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١١١-١١٤.

١- النسق الأخلاقى الفردى الذى يقوم على القيم الأخلاقية أو النزعات الصوفية.

٢- النسق الأخلاقى والاجتماعى الذى يقوم على قيم الجماعة والمشاركة والتضامن والعدالة وإعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء.

٣- النسق العملى من خلال فعل الرهبان الاجتماعى وسعيهم فى مصالح الناس أو من خلال دور الكنيسة كمؤسسة اجتماعية تحل مشاكل المجتمع.

٤- النسق العقائدى التأويلى لإيجاد معانى تحررية للتجسد، المسيح فى العالم وليس بعيدا عنه، أو للخلاص، خلاص البشر من الآلام أو الصلب، الشهادة فى سبيل الآخرين[1].

٥- النسق الفلسفى الخالص لدراسة تصورات العالم وأيها أكثر فعالية فى التغير الاجتماعى والفعل التاريخى.

وقد تم عرض نموذج نظرى فى الوطن العربى ابتداء

---

(١) يذكر الأب وليم سيدهم ثمانية تيارات: الروحى الرعوى، المنهجى، الاجتماعى، التاريخى، السياسى، الكنيسة الشعبية القاعدية، المسيحانى الكريستولوجى، التربوى، النقد الذاتى.

من علم العقائد الإسلامية فى "من العقيدة إلى الثورة"، كجزء من مشروع أعم هو "التراث والتجديد"[١]. بل لا يقتصر الأمر على علم العقائد وحده بل يتسع ليشمل كل العلوم التراثية من أجل إعادة بنائها كاستجابة لتحديات العصر من أجل تأسيس لاهوت الإبداع فى "من النقل إلى الإبداع"، ولاهوت المصالح العامة فى "من النص إلى الواقع"، ولاهوت إثبات الوجود التاريخى والوعى القومى فى "من الفناء إلى البقاء"، ولاهوت العقل فى "من النقل إلى العقل" من أجل نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى وليس اللاهوت فقط. فاللاهوت عصب التاريخ، ومحور التغيير فيه.

والهدف من هذا اللاهوت العصرى الشامل هو تطوير لاهوت التحرير النسبى إلى لاهوت تحرير جذرى، من اللاهوت الأخلاقى إلى اللاهوت السياسى، ومن اللاهوت الفردى إلى اللاهوت الجماعى، ومن نظرية الذات والصفات

---

(١) حسن حنفى: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، "من العقيدة إلى الثورة" محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧/٨.

والأسماء والأفعال إلى الإنسان الكامل، ثم من الإنسان الكامل إلى الإنسان المتعين، ومن النبـوة والمعـاد إلـى التـاريخ، الماضى والمستقبل، ومن الخلود إلى الزمان، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن الإمامة إلى الدولة، ومن الإيمـان والعمـل إلـى المواطن، ومن التاريخ المنهار، خير القـرون قرنـى، إلـى التاريخ الصاعد من أجل التقدم والنهضة(١).

---

(١) يلخص وليم سيدهم الأبعاد الجديدة للاهوت التحرير فى اثنتى عشرة نقطة كالآتى:

١- التوجه نحو الفقراء اقتداء بيسوع الفقير.

٢- تأويل ملكوت الله لإلغاء التمييز بين ملكوت الأرض والسماء توحيدا بين المثال والواقع كما هو الحال فى الإسلام جمعـا بـين ملكـوت الأرض فى اليهودية وملكوت السماء فى المسيحية.

٣- الكنيسة تمثل جماعة حية من المؤمنين.

٤- تفسير "الكلمة" فى ضوء الواقع المعيشى.

٥- العلاقة بين الخطيئة الاجتماعية والخطيئة الفردية وتحويل الخطيئـة الدينية الموروثة إلى مآسى اجتماعية مكتسبة.

٦- تعنى البشارة فى الإنجيل التحرير والرقى الإنسانى.

٧- تضامن الكنائس الكبيرة والمحلية لصالح جماعة المؤمنين.

٨- خلق حياة روحانية صوفية اجتماعية ولا تقوم على العزلة.

٩- السخاء قيمة نضالية إلى حد الاستشهاد وفى سبيل الإيمان والعدالة.

١٠- تأويل السيد المسيح بما يتناسب مع تحديات العصر ومآسى اليوم.

إن "لاهوت التحرير" ليس لاهوتا أبديا كما هو الحـــال فى اللاهوت العقائدى بل هو متغير بتغير الأزمات فى كـــل عصر. ربما هو جزء من "لاهوت الأزمـــة" Predicament ولا يكاد يخلو كل عصر من أزمات. تعــرض الأزمـــة أو القضية أو التحدى فى علاقتها باللاهوت أى بـــالفكر الـــدينى باعتباره مكونا رئيسيا من مكونات الثقافة الشـــعبية بعــد أن تحولت العقائد أثر تراكمها الطويل عبر السنين إلـــى أمثـــال شعبية وحكم للشعوب. وأصبحت الدراسات اللاهوتيـــة الآن تتعرض لموضوعات العصر باسم لاهوت التقـــدم، لاهـــوت العدالة، لاهوت المساواة، لاهوت الوحدة، لاهـــوت التنميـــة، لاهوت الأرض، لاهوت الألم، ولاهـــوت حقـــوق الإنســـان ...الخ[١].

١١- رؤية جديدة للكنيسة فى خدمة الشعب.

١٢- التضامن مع النشاط الإنسانى للعلمانيين باسم الإيمان.

لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١١٦-١١٧.

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: الدين وحقوق الإنسان، رؤية مســـيحية، دار المشرق، بيروت ١٩٩٩. وأيضا:

Hassan Hanafi: Islam in the Modern World (٢ Vols) I- Religion, Ideology and Development, II- Tradition, Revolution and Culture, ١st Ed. Anglo-Egyptian

ولا يعنى أن لاهوت التحرير ليس لاهوتا أبديا بل لاهوتا يعبر عن مرحلة تاريخية محددة هى مرحلة التحرر الوطنى أنه مرتبط بالتغير فى العلاقات الدولية، وأنه كان مرتبطا بعصر الاستقطاب[١]. وبعد انهيار أحد القطبين فإنه يتغير طبقا لنظام القطب الواحد، والتحول من الاشتراكية إلى الليبرالية، ومن الماركسية إلى الرأسمالية. ولا يعنى تراجع النظم الاشتراكية فى العالم الثالث نهاية لاهوت التحرير إلى لاهوت آخر مرتبط بالخصخصة والانفتاح الاقتصادى[٢].

Bookshop, Cairo ١٩٩٥,

٢nd Ed. Dar Kebaa, Cairo ٢٠٠٠.

(١) يلخص وليم سيدهم فى الفصل الخامس "المتغيرات الدولية ومستقبل لاهوت التحرير" بالتمييز بين الثوابت والمتغيرات. الثوابت مبدأ المشاركة ومبدأ الممارسة. والمتغيرات هى: أ–التحول من التحرير إلى المحافظة على الحياة ب–توضيح مفهوم الطبقة والفقراء جـ–من المجتمع السياسى إلى المجتمع المدنى، من المجابهة العسكرية إلى المواجهة الثقافية والأخلاقية والروحية، لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١٢١–١٣٠.

(٢) يذكر وليم سيدهم الأحداث الآتية فى أمريكا اللاتينية: غزو الولايات المتحدة الأمريكية المتحدة لبنما فى ديسمبر ١٩٨٩، سقوط الحكومة

فالتحرير غاية دائمة للجنس البشرى بالرغم من تعدد صور القهر والتسلط السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى. وليست قيمة "الحفاظ على الحياة" بديلا عن قيمة "التحرير" بل تعد أحد مظاهره. ويمكن توسيع مفهوم الطبقة الدنيا دون الوقوع فى الدفاع عن الطبقة المتوسطة. فقد ازداد الفقراء فقرا والأغنياء غنى فى عصر القطب الواحد فى دول العالم الثالث وفى دول العالمين الأول والثانى أيضا. والمجتمع المدنى ليس بديلا عن المجتمع السياسى، فالسياسة أحد مظاهر التعبير فى المجتمع المدنى وإلا كانت الدعوة إلى مجتمع مدنى غير مسيس أساس الانفتاح الاقتصادى وركيزته الأولى فى دول العالم الثالث. والمقاومة تتعدد أشكالها من المقاومة المسلحة إلى المقاومة الثقافية. كما تشمل المقاومة السلبية الممثلة فى العصيان المدنى، والمقاومة الشعبية بنزول الملايين إلى الشوارع، والمقاومة الاقتصادية بمقاطعة البضائع الأجنبية. وهى أشكال تتكامل فيما بينها ولا تتعارض.

الساندنيستية فى نيكارجوا فى فبراير ١٩٩٠، وقوع مذبحة السلفادور فى نوفمبر ١٩٨٩، السابق ص١٢٢.

هل هناك شبهات حول لاهوت التحرير؟

إن الشبهات التى أحيطت بلاهوت التحرير غير صحيحة والاتهامات التى ألقيت عليه باطلة وأهمها:

أ- لاهوت التحرير ماركسية مقنعة أقرب إلى الماركسية منها إلى الدين[١]. فهذا إعطاء للماركسية أكثر مما تستحق وللدين أقل مما يستحق. فلا يمكن اختزال كل تحليل اجتماعى تاريخى جدلى وكل تحليل طبقى ولصراع الطبقات إلى الماركسية. كما أن هناك نماذج من لاهوت التحرير بعيدة عن التحليل المادى التاريخى والتحليل الطبقى ويقوم على نزعة مثالية، ومثالية فعل ومقاومة "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" كما هو الحال فى فلسفة المقاومة عند فشته. فهو فيلسوف قبل أن يكون لاهوتيا[٢]. كما أن الوحى متحقق فى التاريخ، والنبوة متطورة طبقا لمراحله. والمكان والزمان حاضران فيه بفعل "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". ولولا التدافع بين الناس لما قامت حضارة ولا نشأ تاريخ

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، الفصل السادس: وثائق كنسية-التحليل الماركسى، ص١٣١-١٥٦.

(٢) حسن حنفى، فشته، فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣.

إنسانى. وقد نشأت عدة حوارات بين المسيحية والماركسية (ابتكر Apteker) استئنافا لما قاله كاوتسكى من قبل فى "المسيحية البدائية".

ب- يقول لاهوت التحرير بالصراع الطبقى ولا يمنع من ممارسة أنواع العنف المختلفة بما فى ذلك الصراع المسلح كما فعل كاميو توريز. فالإيمان فعل وقول، ممارسة وإيمان. وحمل البندقية لا يقل أهمية عن حمل الصليب. يدفع المؤمنين إلى نيل الشهادة فى سبيل الحق تأسيا بصلب المسيح ولكن بنضال إيجابى دون الاكتفاء بالشهادة على العصر وبالبقاء فى العالم كأسطورة خالدة للخلاص، وفداء خطايا البشر[١].

جـ- لاهوت التحرير إلحاد صريح، فقد استبدل بالله الإنسان وبالوحى التاريخ، وبالأنبياء قادة الشعوب، وبالملائكة زعماء حركات التحرر الوطنى، وبالآخرة الدنيا، وبالإيمان الثورة، وبالصليب البندقية، وبالقداس الخلية، وبالكنيسة الحزب الثورى، وبالتجسد الشعب والأرض، وبالمؤمنين العمال والفلاحين. وهو اتهام غير صحيح إنما هو عود إلى

---

(١) لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٩٧-١٠٨.

الدين إلى مساره الطبيعى بعد القضاء على اغترابه خـــارج العالم. ومن ثم يُعد فيورباخ هو المنظـــر الفعلـــى للاهـــوت التحرير. ولاهوت "موت الإله" أحد فروع اللاهوت المعاصر Death of God Theology أو اللاهـــوت بـــلا إلـــه Atheistic Theology عنـــد جابريـــل فاهانيـــان G. Fahanian والتزير Altzier. بل لقـــد تبنـــاه عديـــد مـــن القساوسة والأحبار والرهبان مثل روبنسون فى "مخلص لله" Robinson: Honest to God.

د- لاهوت التحرير علمانية صريحة فهو دين بلا إله، وأرض بلا سماء، وبدن بلا روح، وهو اتهام غير صـــحيح لأن الوحى كلام الله إلى الإنسان، ورسالة من الســـماء إلـــى الأرض. فالغاية الإنسان فى العالم وليس الله خارج العـــالم. لاهوت التحرير متفق مع مقصد الوحى ومساره فى التاريخ. واللاهـــوت العلمـــانى Secular Theology أحـــد فـــروع اللاهوت الجديد كما عبر عن ذلك هارفى كوكس فى "المدينة العلمانية" The Secular City.

هـــ- لاهوت التحرير تسييس للدين وخلط بين ملكوت

السماء وملكوت الأرض مع أن السيد المسيح فصل بينهما "أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله". وهو تفسير غير صحيح للدين. فالوحى نظام حياة للإنسان فى الداخل والخارج، وللجماعة فى علاقاتها ونظمها. غرضه تحقيق السعادة فى الدنيا قبل مثيلها فى الآخرة. وقد كانت دعوة كل النظم التسلطية الفصل بين الدين والسياسة حتى لا يتحول الدين إلى ثورة ضد الطغيان(١).

ولا تأتى الشبهات فقط من اليمين الدينى والاتجاهات المحافظة بل يأتى أيضا وإن كان بدرجة أقل من الاتجاهات اليسارية الجذرية وأهمها:

أ- لاهوت التحرير لاهوتا أكثر منه تحريرا، ودين أكثر منه دنيا. وهو نوع من التبشير الاجتماعى الجديد يستعمل المجتمع وسيلة، والدين غاية. ويبدأ من مآسى الناس كى يعيدهم إلى الإيمان. السياسة وسيلة، والدين غاية. مازالت مقولاته فى التجسد والخلاص والصلب والخطيئة والإيمان والكنيسة هى مقولات اللاهوت التقليدى حتى ولو

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٨١.

أخذت دلالات جديدة.

ب- لاهوت التحرير فى النهاية نوع من المعارضة الفكرية والثقافة العالمة أكثر منها معارضة سياسية فعلية فى الدولة. لا تكوّن حزبا سياسيا معارضا فى مواجهة السلطة القائمة بل تكتفى بالوعى الدينى السياسى، وتقوم بدور التنوير العام بالحقوق والواجبات. ترفضه الكنيسة الرسمية ولا يعترف به مجموع اللاهوتيين بل وكتبت الكنيسة ضده بيانا تبين مخاطره وإن لم تحرّمه.

جـ- لاهوت التحرير أقرب إلى النزعة الأخلاقية الفردية، فخلاص العالم يبدأ بخلاص الفرد. هو "إحياء ذكرى" صلب المسيح كما يقول جوتيريز[١]. والنزعة الفردية أقرب إلى التيار اليمينى فى السياسة.

د- لاهوت التحرير انتهى منذ الستينات، وطغت عليه فى العقد الأخير روح العولمة والسوق ومقولات حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والأقليات والمرأة وهى الموضوعات الأثيرة فى المجتمعات الغربية فى عالم ذى قطب واحد ضد النظم الشمولية "لا للنظم الشمولية"، "من أجل

---

(١) السابق، ص٩٣-٩٤.

ديموقراطية تخدم حقوق الإنسان وترفض النظم التسلطية"[1].

ومع ذلك تظل مجموعة "لاهوت التحرير" الأربع، فى أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا والوطن العربى بين الترجمة والعرض والتأليف خطوة رائدة للتعريف به فى الوطن العربى كنموذج لعبور هذه الهوة الواسعة التى شقت الصف الوطنى بين الخطاب السلفى والخطاب العلمانى، وقد وصل إلى حد الاقتتال وسفك الدماء فى الجزائر، وكلف مائة ألف قتيل، من أجل إبداع خطاب ثالث يحقق أهداف الخطاب العلمانى بآليات الخطاب السلفى. فتتحقق وحدة الصف الوطنى ووحدة الثقافة الوطنية بل ووحدة الأمم والشعوب عبر التاريخ.

---

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: الدين وحقوق الإنسان، ص٤٠.

فى قلب الشرق بين حضارتين
ماسنيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢م)

يحمل ماسنيون بين طياته اثنى عشر حوارياً تجعله جسرا بين الشرق والغرب؛ فهو الأستاذ، واللغوى، والأديب الفنان، والصوفى، والطبيب، وعالم الاجتماع، والمؤرخ، والمنقب عن الآثار، والجغرافى، والسياسى، وأحد مؤسسى الحوار الدينى، والإنسان.

١- الأستاذ.

هو أولا أستاذ الجامعة الذى تحتفل به جامعة القاهرة فى عيدها الماسى. ارتبط بها أستاذا بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة فى ١٩١٢-١٩١٣. ونشر المعهد العلمى للآثار الشرقية محاضراته "تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية" عام ١٩٨٣، وهو عضو بمجمع اللغة العربية وظل مراسلا له حتى وفاته، وفى الوقت نفسه كان عضوا فى عديد من الأكاديميات خارج فرنسا.

وقبل أن يكون أستاذا كان طالبا فى جامعة الأزهر

دارسا للفلسفة عام ١٩٠٩ ترجم له مصطفى عبد الرازق عام ١٩٣١ مجموعة نصوص غير منشـورة خاصـة بتـاريخ التصوف فى بلاد الإسلام، ونشر فى القاهرة "أمثال بغدادية" للطالقانى عام ١٩١٣. وبالإضافة إلى أستاذيته فـى مصـر عُيِّن أستاذا فى الكوليج دى فرانس بعد عودته من الشرق فى كرسى علم الاجتماع الإسلامى فى ١٩١٩-١٩٢٤. ثم عُيِّن من جديد فيه فى ١٩٢٦-١٩٥٤. أسس معهـد الدراسـات الإسلامية عام ١٩٢٧. وأصبح مدير الدراسات فى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. وكان أستاذا فى معهد الدراسـات السياسية، وفى مدرسة فرنسا فيما وراء البحار، ورئيسا للجنة امتحان مسابقة اللغة العربية فـى ١٩٤٦-١٩٥٤، ورئيسـا لمعهد الدراسات الإيرانية.

ارتبط اسمه بالجامعات العربية والفرنسية وبمعاهـدها ومراكز أبحاثها. وكان طلابه منتشرين فى كل مكـان فـى الشرق والغرب يواصلون رسالته حتى الآن، جسـرا بـين الشرق والغرب، وحوارا بين حضـارتين[1]. كـذلك كتـب "زيارة من الخارج"، فالـداخل والخـارج وجهـان لحقيقـة

---

(١) Visitation de l'étranger ١٩٥٥.

واحدة[1].

---

(١) تعرفت على ماسنيون فى ١٩٥٦-١٩٦١، وعملت فى بيته بعـــد أن فتح لى مكتبته الخاصة. وقرأت "المستصفى" للغزالى و"الموافقـــات" للشاطبى و"تأسيس النظر" للدبوسى ومعظم نصوص علم أصول الفقه بما فى ذلك أصول الفقه الشيعى مثل الحلى فى منزله يوميا من ٩-١٢ صباحا فى الحى السابع فى باريس؛ حيث كان يقطن فى شارع Monsieur فى محطة Saint Francois Xavier. كنت أريـــد أن أسس "المنهاج الإسلامى العام" أحوّل فيه الإسلام إلى منهج متـــأثرا بالمودودى وسيد قطب وبمشروع الحركة الإصلاحية. وكان الأساتذة فى السربون فريقين: مستشرقون مثل برنشفيج ولاوســـت يعرفـــون الإسلام، ولكنهم غير متخصصين فى الفلسفة الغربية، وفلاسفة مثل ريكير وجيتون وجانكلفيتش وديفال يعرفون الفلسفة الغربية، ولكنهم غير متخصصين فى الإسلام. وكان كوربان هو الوحيد الذى يجمـــع بين حضارتين، ولكنه كان فى مدرسة الدراسات العليا التطبيقية فى مبنى السربون، والعلم للعلم دون شهادة. ولما استمع ماسنيون إلـــى خطتى لمشروعى لرسالة الدكتوراة سألنى: كم عمرك؟ قلت واحـــد وعشرون عاما. فقال ولماذا تتكلم وكأن عمرك سبعون عاما! تريـــد أن تحول الإسلام إلى منهج، هذا ما حاوله علم أصول الفقه، ونبـــه عليه مصطفى عبد الرازق، ادرس هذا العلم وطوره وابدأ من نقطة ثم عمّم بعد ذلك، كوربان سيغرقك فى الباطنية فلا تخـــرج منهـــا، وكتب إلى برنشفيج المتخصص فى الفقه الحنفى كى يسجل رسالتى معه "مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصـــول الفقـــه"، لأن

٢- اللغــوى.

كان الاستشراق عادة يبدأ باللغات الشــرقية العربيــة والفارسية والتركية أو بالتاريخ والآثــار والجغرافيــا فــى الغالب، وقليلا ما كان يبدأ المستشرق بالفلسفة مباشــرة دون المرور أولا باللغة أو التاريخ. بدأ ماسنيون باللغة وحصل على دبلوم اللغة العربية الفصحى والعامية مــن مدرســة اللغــات الشرقية عام ١٩٠٦، وقارن بين اللغة العربية وباقى اللغــات الشرقية، وكانت اللغة العربية لديه ليست غاية فى ذاتها بــل وسيلة لدراسة الثقافة والتصوف والأدب متجــاوزا اهتمــام النحويين (بلاشير، بللا)(١).

كانت مؤلفاته الأولى فى لغة جــاوة وآدابهــا "مقدمــة للرسائل الجاوية" وفى اللغة الهندوسية وآدابها مثــل "غوايــة أسبارا رامبا" للزاهد أشوكا، وفى اللغات والثقافات المقارنــة مثل "كيف يمكن إرجاع الدراسة النصية للحضارتين العربية واليونانية اللاتينية إلى أساس مشترك؟" عام ١٩٤٣، وأيضــا

ماسنيون كان فى الكوليج دى فرانس التى فيهــا العلــم للعلــم دون شهادة، ومع ذلك فكان أنسب مشرف علــى رســالتى هــو رينــان المستشرق الفيلسوف.

(١) Blachère, Pellat.

فى اللغات السامية المقارنة "حروف العلة الســامية والدلالــة الموسيقية" عام ١٩٥٨. وقبل البنيويين المعاصــرين كتــب أيضا "تأملات فى البنية البدائية للتحليل النحوى للغة العربية" عام ١٩٥٤. ثم انتقل من اللغة إلى التصوف. فاللغة تعبيــر عن الوجدان، وأداة سحر الصوفى مثل "تسامى الموضوع فى الإيمان الشعبى" عام ١٩٥٩. اللغة حياة، والتصوف إحياء[١].

٣- الأديب.

وهو الأديب الذى انشغل بالحياة والإنسان. فجاء أدبــه تعبيرا عن الحياة، ومهموما بقضايا الإنسان. والفــرق بــين الأدب والتصوف ليس بعيدا. فقد عبر كبار الصــوفية عــن مواجيدهم الشعرية مثل ابن الفارض وابــن عربــى أو فــى

---

(١) Préface aux letters Javaneses, ١٩٠٠

- La Tentatiom de l'ascéte Cuka Par Làspara Rambha.
- Comment ramener à une base commune L'étude textuelle de deux Cultures, Arabe et Creco-Latine ١٩٤٣.
- Voyelles Sémitiqne Musicale ١٩٥٨
- Réflexions sus la structure primitive de L'analyse Grammaticale en Arabe, ١٩٥٤.
- Sublimation du theme dans la devotion populaire, ١٩٥٩.

تزفنى بليغ مثل الحلاج والنفرى، وبالإضافة إلى تحقيق أمثال بغدادية للطالقانى الذى صدر بالقاهرة عام ١٩٣١ له مراسلات مع كبار المفكرين والأدباء فى عصره والمراسلات بين الأدباء والمفكرين نوع أدبى مثل السيرة الذاتية التى تقوم على الحوار بين اثنين وليس بين الكاتب ونفسه، له مراسلات مع جاك ماريتان، كل من كوكتو وكلوديل، وماكس فان برشيم[١]. كما تدل المراسلات على القدرة على الحوار والنزعة الإنسانية والدخول فى العلاقات بين البشر، والتراسل بين الأشخاص وتعميق التجربة الفردية من خلال التجارب المشتركة مع الآخرين، فالحياة حوار، الحياة أقرب إلى الشعر والفن منها إلى الحساب والعقل، الحياة صورة فنية من صنع الخيال، هكذا كان السيد المسيح وكبار الصوفية ومشاهير الرجال[٢].

وهو أيضا الفنان الذى يصوغ الحياة ويعيد إنتاجها

---

(١) الطالقانى: أمثال بغدادية، القاهرة ١٩٣١، Sortes Claudelianae, ١٩٣٦.

(٢) Correspondance Claudel - Massignon ١٩٠٨–١٩١٤.

- Correspondance Max Van Berchem - Massignon, ١٩٠٧, ١٩١٩, ١٩٧٣, ١٩٨٠.

كعمل فنى، الأشخاص والحقائق والموضوعات. فقد كان أبوه مثالاً، ورث عنه النحت فى الحياة ورسم الشخصية الحيـة، فالحياة صورة Portrait، ينسجها خيال فنان. الحياة شعر فى قلب الشاعر والكون نغم صـنعته الطبيعـة. أدرك إعجـاز القرآن الأدبى والفنى وقدرته على تحويل الطبيعة إلى شعر، والحياة إلى صورة فنية كما عبر عن ذلك سيد قطـب فـى التصوير الفنى فى القرآن الكريم. كان على لسان ماسـنيون وفى قلبه آية ﴿**ولكم فيهـا جمـال حـين تريحـون وحـين تسرحون**﴾ وحديث "إن الله جميل يحب الجمال". ومـا الفـن التشكيلى إلا تجسيدا للفن الروحى، الفن فى الطبيعة صـدى للجمال فى الروح. وله دراسات عن الحدائق والموسيقى، وله أيضا "الفن فى مصر والفن فى العراق" مدركا وحده الرؤيـة الفنية العربية التى حاول الإسلام إعادة التعبير عنها[١].

٤- الصوفى.

وتبلغ الشخصية الذروة فى الصوفى، وكـأن الأسـتاذ الجامعى واللغوى والأديب والفنان ما هى إلا مقدمات تـؤدى

---

(١) L'art en Egypte et L'art en Iraq, ١٩٥٨.

إلى النتيجة الطبيعية وهو الصوفى. بدأ حياته الصوفية صديقا لفوكو Charles de Foucauld بعد أن أرسل المارشال ليوتى Lyautey دراسة ماسنيون عن ليون الأفريقى إلى راهب الصحراء ثم اكتشف وهو فى القاهرة عن شخصية الحسين بن منصور الحلاج، شهيد بغداد، واختاره موضوعا لرسالته للدكتوراه، وأصبح نموذجه وملهمه فى الحياة. ولا يُذكر ماسنيون إلا ويُذكر الحلاج، ولا يُذكر الحلاج إلا ويُذكر ماسنيون. فقد أصبحا قرينين، وأنهى رسالته عام ١٩١٤، تزوج ابنة عمه وأنجب منها ثلاثة أطفال إيف Yves، وجانفييف Ganviéve، ودانيال Daniel، ومازال الأخير على قيد الحياة.

وأثناء عودته من بغداد وبعد بعثة الحفريات ١٩٠٧-١٩٠٨ قبضت عليه الشرطة التركية، وكاد أن يُحكم عليه بالإعدام بتهمة التجسس لولا تدخل أصدقائه العرب خاصة عائلة الألوسى، الأمر الذى حوله من الشك إلى الإيمان. فحاول اللحاق بفوكو فى تامنراست Tamanrasset. وكتب تخليدا له لحياة كاملة "مع أخ غادر إلى الصحراء فوكو" عام

١٩٥٩[1]. ثم توالت أعماله عـن الحـلاج، فحقـق كتـاب "الطواسين"، وعلق عليـه ١٩١٣. ونشـر ديوانـه "ديـوان الحلاج" ١٩٣١، ١٩٥٥، ١٩٨١، "أربعـة نصـوص غيـر منشورة خاصة بحياة الحلاج" ١٩١٤، "مجموعة نصـوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف فـى بـلاد الإسـلام" ترجمة مصطفى عبد الرازق ١٩٣١، وله ترجمـة أخـرى ألمانية "عذاب الحلاج". وهو نص من النصـوص الأربعـة

---

(١) Toute une vie avec un Frère parti au desert, Foucauld, ١٩٥٩.

- Kitab al-Tawasin, ed. Com. ١٩١٣.
- Diwan al-Hallaj, ١٩٣١, ١٩٥٥, ١٩٨١.
- Quatre Textes Intédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj, ١٩١٤.
- Receuil de Textes inédits concernant l'histoirie de la Mystique en Pays de l'Islam, ١٩٢٩.
- La Passion d'al-Hallaj (٢ vol.), ١٩٢٢.
- Akhbar al-Hallaj, ١٩٣٧, ١٩٥٧, ١٩٧٥.
- Essai sur Les Oigines du Lexique Technigue de la Mystique Musulmane, ١٩٢٢, ١٩٥٤, ١٩٦٨.
- Perspective Transhistorique de la vie de Hallaj.
- Selman et les Premises Spinituelles de l'Islam, ١٩٣٤.
- Le temps dans la pensée Islamique, ١٩٦٢.

المنشورة من قبل ١٩٣٦، ١٩٥٧، ١٩٧٥، "محاولة في مصادر مصطلحات التصوف الإسلامي" ١٩٢٢، ١٩٥٤، ١٩٦٨، "وجهات نظر ما وراء التاريخ في حياة الحلاج". وأشفع هذه الدراسة بدراسة أخرى عن "سلمان والمسلمات الروحية في الإسلام الإيراني". ولما كان الوقت من أهم موضوعات التصوف، وكان التصوف الفلسفي آخر مرحلة من مراحله كتب ماسنيون "الزمان في الفكر الإسلامي" عام ١٩٦٢ ليبين أن الزمان ليس فقط عدد الحركة كما قرره أرسطو والفلاسفة بل هو زمن نفسي كما قرر برجسون المعاصر لماسنيون، وكما قرر الصوفية. فالصوفي ابن وقته.

<u>٥- الطبيب.</u>

وهو الطبيب بمعنى الحكيم عند القدماء الذي يجمع بين الحكمة والطب وإلا كان متطبباً أي مجرد ممارس للطب معالج بالأدوية. وهو جانب غير معروف عنه في حياته العامة، هو مثل الرازي الذي كان يجمع بين الطب الروحاني والطب الجسدي، ومثل ابن سينا وابن رشد ومعظم الحكماء.

الحكمة علاج النفوس، والطب علاج الأبدان[1]. وكان يجمع بين الطب والصيدلة مثل صديقه قنوانى، لا فرق بين الطبيعة الحية والطبيعة المادية. فالمعادن حياة، والكيميـــاء طبيعـــة، والطبيعة تجل من تجليات الروح فى تفاعل بـــين الإنســـان والطبيعة، بين العالم الأصغر والعالم الأكبـــر. وقـــد جمـــع الصوفية بين علوم الطبيعة وعلوم الروح. وتجمـــع بينهمـــا الرياضيات منذ فيثاغورس. فالأعداد نغم الروح والطبيعـــة، والتآلف قانون الكل، ويمكن التعبير عن الحقائق بعدة لغات، لغة الأعداد، ولغة الذرات، ولغة المقولات والمعانى، لا فرق بين الحساب والطبيعة والحكمة. عرف ذلك جابر بن حيـــان وعمر الخيام وليوناردو دافنشـــى. لـــذلك كتـــب ماســـنيون "الحساب فى الفكر الإسلامى البدائى"[2]. وتاريخ الرياضيات

(١) أصبت مرة بخراج فى ذراعى وأنا أدرس معه علم أصول الفقه عام ١٩٥٨ نظرا لسوء التغذية فى أول سنين لى أثناء إقامتى فى باريس، ولما رأى ذلك أخذنى إلى إحدى غرفه وأمدنى بالمراهم والأربطـــة وشق الخراج وربطه، وداواه لمدة أسبوعين حتـــى شـــفى بمهـــارة الجراح وعقل الحكيم.

(٢) L'Arithmology dans La Pensée Islamique Primitive, ١٩٣٢.

وتاريخ العلوم عند العرب جزء من تاريخ الحضارة الإسلامية داخل علوم الحكمة.

٦- عالم الاجتماع.

وهو باحث فى البشر وفى حياة الناس وفى طبيعة التجمعات البشرية، نشأتها وتطورها. يصف الحياة اليومية للحرفيين ولسائر الطبقات الاجتماعية فى الأسواق الشرقية. وهى الأسواق التى منها تخرج العلوم والصناعات، الفنون والثورات، المجادلات والمخاصمات، روح البازار. وقد كان الحرفيون هم رؤساء الفرق الكلامية، النجار والعلاف والغزال. كتب ماسنيون "فحص فى الاتحادات الإسلامية ونقابات الحرفيين والتجار فى المغرب" محاولا الربط بين الاستشراق اللغوى التاريخى التقليدى والعلوم الاجتماعية كما هو الحال فى الاستشراق الاجتماعى الحديث المرتبط بالعلوم السياسية[1]. فالإسلام ليس مجرد عقيدة وشريعة بل هو حياة

---

(١) Enquéte Sur Les Corporations Musulmanes d'artisans et de Commercants au Maroc, ١٩٢٤.

- L'honneur des Camrades de travail et La Porole de Vérité, ١٩٦١.

المسلمين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ليس الإسلام في النصوص الأولى فحسب بل هو ما يتحقق في المجتمع والتاريخ. والأمر كذلك كل دين. فالمسيحية هي تاريخ المسيحية، واليهودية تاريخ اليهودية، وماهية كل دين لا تتحقق إلا في التاريخ. وميثاق الشرف بين العمال كلمة حقيقة أقوى من القوانين واللوائح التي يمكن مخالفتها والتلاعب بها، لذلك كتب "شرف زملاء العمل وكلمة الحق" عام ١٩٦١.

٧- المؤرخ.

وهو أيضا المؤرخ. فقد كان التاريخ ولا يزال ميدان الاستشراق التاريخي وأثيره الأول. قدم منذ الصبا دراسة عن ليون الأفريقي الجغرافي العربي الغرناطي كدبلوم للدراسات العليا. ونشر في الجزائر عام ١٩٠٦. وأفريقيا هي محط انتباه فرنسي. وكلاهما شاطئان لبحر واحد، البحر الأبيض المتوسط. وهو مؤرخ للحضارة الإسلامية في إطار مقارن كما كتب في "الدراسة المقارنة للحضارات" عام ١٩٤٦ لليونسكو مع صديقه جاك ماريتان. كما أصدر الكتاب السنوي للعالم الإسلامي في ١٩٢٩ ثم في ١٩٥٥، كما

أصدر دراسة عن "مدينة الأمــوات بالقــاهرة" عــام ١٩٥٨ جامعا بين الاجتماع والتاريخ قبــل الدراســات الاجتماعيــة الحديثة، لا فرق بين الأموات والأحياء. فالموتى أحياء فــى الشرق، وربما الأحياء موتى فى الغرب. كما درس الفتوة أو حلف الشرف المهنى بين العمال المسلمين فى العصر الوسيط عام ١٩٥٢ جمعاً بين الأخلاق والاجتماع. فلم يكن لليونـــان قسم أبقراط وحدهم بل كان للحرفيين المسلمين مواثيق شرف المهنة[١].

٨- المنقب عن الآثار.

وهو المشتغل بالحفريات بحثــاً فــى الماضــى عــن الحاضر وعن الأحياء بين الأموات، وعن الحاضرين من بين الراحلين. قام برحلة أولى إلى المغــرب عــام ١٩٠٤ لهــذا الغرض. وكان عضوا بالمعهد الفرنسى للآثار الشرقية وحالا

---

(١) L'étude Comparée du Civilizations, ١٩٤٦ avec Jacques Maritain.

- Annuaire du Monde Musulman, ١٩٢٢-٢٣/١٩٢٦, ١٩٥٥.
- La Cité des morts au Caire, ١٩٥٨.
- La Futuwwa ou Pacte d'honneur artisanat entre les Travailleurs Musulmans an Moyen-âge, ١٩٥٢.

فيه كلما حضر إلى القاهرة. وقام برحلة ثانيـــة إلـــى بغـــداد عامى ١٩٠٧، ١٩٠٨ للتنقيب عن الآثار والبحث عن بقايـــا قلعة الأخيضر. لا يكتفى فقط بالطبيعة الجغرافية للمنطقة بل أيضا بأشكال الكتابة فيها، وبتاريخ مســـاجدها أى بالتـــاريخ الحضارى. وكتب جزأين بعنوان "بعثة إلى ما بين النهـــرين" (١٩٠٧-١٩٠٨) الجزء الأول "قصر الأخيضـــر" والجـــزء الثانى "الطبوغرافيا التاريخية لبغداد، أشكال الكتابـــة علـــى مسجد ميرجان"(١).

٩- الجغرافى.

وهو أيضا الجغرافى الطبيعى والذى يجد دلالاتها فـــى الجغرافيا البشرية. فالطبيعة والروح كمـــا قـــال المثـــاليون الألمان شىء واحد. تمتزج الجغرافيا بالبشر، والغابة بالنزهة فيها، وتأمل المارين بها. كما كتب "تأملات عابر فى غابات عيسى المقدسة" عام ١٩٦٠، واعتنى بالرحالة العـــرب فـــى المحيط الهندى قبل ماجلان، ودور العـــرب الريـــادى فـــى

---

(١) Mission en Mésopotamie (١٩٠٧-١٩٠٨), Le chateau d'al-Okheidir, Topographie historique de Bagdad, Epigraphie Mosquée Mirjan.

اعتلاء البحار، واستعمال الرحالة الأوروبيين الخرائط العربية والمرشدين العرب للذهاب إلى ما وراء البحار إلى العالم الجديد مثل كولومبس أو إلى العالم القديم إلى آسيا مثل ماجلان. فكتب "سحب ماجلان: ملاحظات حول استعمال المرشدين العرب لها فى المحيط الهندى اعتمادا على علامة النيام السبعة (أهل الكهف)" عام ١٩٦١. وبطبيعة الحال اهتم بجغرافيا المغرب فى أوائل القرن السادس عشر طبقا لخرائط ليون الأفريقى. وكتب مقدمة للخرائط والرسومات التى أعدها نجله ايف ماسنيون بعنوان "الوادى الأعلى فى سان جان الماواداسكى الأكادى".

١٠- السياسى.

وهو أيضا السياسى صاحب الأثر السياسى عن طريق الممارسات الفعلية والنضال السياسى السلمى وإن لم تكن له كتابات نظرية فى السياسة. وقد دفعته ظروف الحرب العالمية الأولى إلى العمل السياسى فى إطار الدولة. كما دفعته بعد الحرب العالمية الثانية على العمل السياسى خارج إطار الدولة ومع التنظيمات الشعبية. بعد اندلاع الحرب

العالمية الأولى عُيّن فى المكتب الصحفى بوزارة الخارجية.
ثم أرسل بناء على طلبه إلى الجبهة الشرقية ١٩١٥-١٩١٧
(الدردنيل- مقدونيا- صربيا). ووصل إلـى فلسـطين فـى
١٩١٧-١٩١٨ كمساعد لجورج بيكو المفوض السامى فـى
الشرق. ودخل القدس فى ١٩١٧/١٢/١١ مع د. هـ لورانس
والجنرال النبى عن طريق بورسعيد[1]. وعهد إليـه وزيـر
الخارجية الفرنسى بإعداد بحث عن الوضع فى سوريا. وفى
ديسمبر ١٩١٩ ساهم فى تأسيس مملكة سوريا مـع الملـك
فيصل، ولكن فشلت المحاولة بعد ستة أشهر. وبعد الحـرب
العالمية الثانية بدأ النضال بدافع من حبه للعدالة والحرية ضد
كل صور القهـر. زار معسـكرات الاعتقـال الفلسـطينية

---

(١) Méditations d'un Passant aux bois sacrés d'Isé, ١٩٦٠.

- Les nuages de Meyellon: Remarques sur leur utilization par les pilotes Arabes dans l'ocean Indien: son du signe des vll dormants, ١٩٦١.
- Tableau géographique du Maroc, les ١٥ premiéres années du XVI siècle d'aprés Léon L'African, Alger, ١٩٠٦.
- La haute vallée du Saint-Jean en Madawaska, Acadien ١٩٤٣.

والمغاربة فى السجون[١]. وأعطى دروساً مسائية للعمال المغاربة. وعمل فى صف المقهورين أثناء حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار. وساهم فى تحرير كثير من قادتها مثل محمد الخامس، ونواب مدغشقر، شاقا طريق فوكو وغاندى، طريق المقاومة السلمية وسياسة اللاعنف والإقناع والصوم والصلاة[٢].

١١- المحاور بين الأديان.

نظرا لأن ماسنيون كان جسرا بين الشرق والغرب، بين الإسلام والمسيحية واليهودية، ينتمى إلى أكثر من حضارة: حضارة النشأة، وهو الغرب المسيحى، وحضارة المهنة وهى الحضارة الإسلامية. بدأ الحوار بين الأديان والثقافات يحدث فى شعوره أولا كما حدث عند البيرونى ومسكويه والفارابى. وكان يروى باستمرار أن جوهر الإسلام هو الإيمان، وجوهر المسيحية هو الإحسان، وجوهر اليهودية هو الأمل. فكتب "صلوات إبراهيم الثلاث"، وكتب أيضا "الإسلام شهادة المؤمن". فالحوار بين الديانات التى

---

(١) L'entrée en Jérusalem avec Lawrence en ١٩١٧-١٩٦٠.

(٢) La Palestine et La Paix dems La Justice, ١٩٤٨.

خرجت من إبراهيم هو حوار بين الفصائل الثلاث. كذلك كتب "المدخل إلى التفاهم بين الديانات الثلاث". وأسس دار السلام بجاردن سيتى لهذا الغرض والذى قام من داخله الأب مبارك بنشر الأعمال الصغيرة (ثلاثة أجزاء) لماسنيون إعلاناً عنه[1]. وكتب عن "المباهلة" فى المدينة، إعلان المساواة بين الديانات الثلاثة ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله**﴾[2]. وركز على

---

(١) L'exemplarité Singuliére dans la viede Ghandi, ١٩٥٥.

(٢) Les trois Priéres d'Abraham, ١٩٤٩.

- L'Islam et Le temoignage du croyant, ١٩٥٣.
- L'approche Compréhensive.
- La Mubahala de Medine et L'hyper delire au Fatima, ١٩٥٥, Les Septs dormants.
- Notre dame de La Scelette: Le voile de ses Larmes dans L'eglise, ١٩٤٦.
- Priére pour une Paix Sereine entre Chrétiens et Musulmans, ١٩٤٣.
- Haleluia, ١٩٥٥.
- Jeanne d'Arc et L'Algérie, ١٩٥٦.
- Les Forces religieuses de la vie Politique I- Islam, II- Israel, ١٩٤٦-١٩٤٧.

الحوار الإسلامى المسيحى. فأهل الكهف من المؤمنين المسيحيين الفارين من الاضطهاد الرومانى كما كتب فى قصة النيام السبعة، كما حلل التصوف المسيحى كى يلتقى بالتصوف الإسلامى. فكتب عن نوتردام الساليتى، حجاب دموعها فى الكنيسة. وحاول أن يصوغ كلمات صلوات مشتركة بين المسلمين والمسيحيين فى صلاة للسلام الصادق بين المسيحيين والمسلمين. ولم يكن الحوار بين الأديان مجرد إيمانيات وصلوات وأدعية بل كان من أجل العيش المشترك فى عالم أفضل بفضل التسامح الدينى، فجان دارك الفرنسية الوطنية الثائرة ضد الاستعمار البريطانى لها دلالة بالنسبة للنضال الوطنى للمسلمين فى الجزائر. كما كتب "جان دارك والجزائر والسياسة فى الإسلام واليهودية تقوم على قوة الدين". فكلاهما عقيدة وشريعة، لذلك كتب "القوى الدينية للحياة السياسية" فى جزأين: الأول عن الإسلام، والثانى عن اليهودية[1]. وكل دين طريق إلى الآخر، فصلب الحلاج

---

(١) La Personne humaine, comme temoignage.
- L'autre comme hôte.
- Le droit d'Asile.
- Un eveque et un destin, Marie-Antoinette, ١٩٥٥.

واستشهاد الحسين طريق إلى المسيحية، وعذابات الحلاج طريق إلى آلام المسيح. كذلك أصبح ماسنيون فى حياته وبعد وفاة زوجته راهباً يحتفل بالقداس. فحياة الرهبنة التى شدته فى أول حياته مع فوكو فى صحراء العرب وجدها فى النهاية فى مدينة النور.

١٢- الإنسان.

ويجمع هذه الجوانب كلها الإنسان. فالإنسان شهادة، والشخصية الإنسانية مركز الوجود. لذلك كتب الشخصية الإنسانية شهادة، والعلاقات الإنسانية علاقة ضيف بمضيف نفس تسكن إلى أخرى، إنسان يهوى بفؤاده إلى آخر. لذلك كتب "الآخر مضيفاً" والعالم كله مكان للمضطهدين. وحق اللجوء مكفول للجميع فلن يضيق المكان بالبشر. لذلك كتب "حق اللجوء"، بل إنه يغفر للمسيئين فى حق الشعوب كما كتب "نذر وقدر مارى أنطوانيت ملكة فرنسا".

وقد توفى ماسنيون فى ١٩٦٢/١٠/٣١ بأزمة قلبية فى بداية عيد القديسين. وجُمعت مقالاته بعد وفاته مرتين، الأولى "كلمة معطاة"، تضم واحدا وثلاثين مقالا عام ١٩٦٢، والثانية

"الأعمال الصغرى"، ثلاث مجلـدات عـام ١٩٦٣، وتضـم مائتين وخمس مقالة. ومازالت ذكراه فـى قلـوب تلاميـذه بالإضافة إلى آثاره المدونة تفـوح بـدورها، جسـراً بـين حضارتين، الغرب فى قلب الشـرق، والشـرق فـى قلـب الغرب[١].

---

(١) L. Massignon: Parole Donée, ١٩٦٢, ١٩٨٣.

- L. Massignon: Opera Minora (٣ Vols), ١٩٦٣, ١٩٦٩.

الفصل الثانى

مفكـــــــــرون ليبراليـــــــــون

- الوطن والتمدن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية (الطهطاوى)
- بديــــع الكســـــم فى ذكراه الثانية (بديع الكسم)
- الثقافـــــــــــة والوطـــــــــــــن (هشام شرابى)
- من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيـــا الثقافية (أحمد أبو زيد)
- "نقــــد العقــــل العربـــــــى" فى مرآة "التراث والتجديد"(محمد عابد الجابرى)
- التاريخ والتراث والسياسة (على أومليل)

الوطن والتمدن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية

قراءة فى "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية" للطهطاوى

فى هذا الوقت الذى يسأل فيه الناس أين الولاء للوطن فى الداخل، وأين دور مصر فى الخارج، وأين الدولة التاريخية، دولة رمسيس وصلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر، وأين تحقيق المنافع العمومية فى الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة، فى الوقت الذى تريد فيه بعض القوى المحلية وإسرائيل والولايات المتحدة تهميش دور مصر وتحجيمه لإعادة ترتيب الأوراق فى المنطقة بتصفية المقاومة الفلسطينية وتقسيم العراق والسودان وإنهاء المقاومة فى جنوب لبنان، وكسر شوكة سوريا وإيران، يبرز "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية" لرفاعة رافع الطهطاوى ١٨٠١-١٨٧٣ ليجيب على هذه الأسئلة التى تدور فى ذهن الناس. فالتآمر على مصر ليس جديداً كلما

قامت مصر بدورها فى محيطها من أجل إنكماشها، فالقلب لا يضخ إلا فى الأطراف. لذلك ضرب محمد على وعبد الناصر حتى تربت عقدة الخوف فى النخبة الحاكمة، أن الهزيمة مع أعداء مصر هى القاعدة، وأن النصر هو الاستثناء.

١- المقدمة: الموضوع والبنية والمصادر.

هو آخر ما كتب الطهطاوى بعد رحلة طويلة فى التأليف دامت أكثر من أربعين عاماً، بداية بـ "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" ونهاية بـ "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية". والعنوان يتسم ببعض الجماليات بالإضافة إلى المنحى الفكرى. فعلى عادة الطهطاوى تتسم عناوينه بالسجع المعروف عند القدماء حتى يصبح العنوان وكأنه بيت شعر، بإيقاعه ووزنه وقافيته[١].

ويدل العنوان على الجمع بين القديم والجديد. والجديد "مباهج الآداب العصرية" أوضح من القديم "مناهج الألباب المصرية". القديم أقرب إلى الواقع المعاش، مصر الوطن.

---

(١) الطبعة الثانية ١٣٣٠هـ، ١٩١٢م.

ومصر كالشخص، له لب وفؤاد، حياة وشعور، وهذا اللب منهاج حياة وأسلوب عيش، وطريقة بلغة الصوفية. يعنى الطهطاوى بهذا العنوان تحديث مصر، وكيف تصحو بفؤادها لتدرك أحوال العصر. وهى وظيفة الاجتهاد وكمصدر رابع للتشريع، تحديث الشريعة، طبقا لظروف العصر[١]. يجمع بين التاريخين الهجرى والميلادى وإن غلب الهجرى عليه فى داخل الكتاب كما يغلب الميلادى علينا الآن. فالوعى التاريخى العربى مازال متأرجحا بين الموروث القديم والوافد الجديد.

وللطهطاوى ألقابه، صورته عند نفسه وأقرانه، "أوحد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، المجد فى نفع وطنه بنشر المنافع المرحوم الأمير العظيم رفاعة بك رافع، ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون". فهو المنفرد فى الزمان، النادرة فى العصر والأوان الذى أراد المجد لوطنه بنشر المنافع والعلوم. هذا هو الطهطاوى الخالد، الباقى الأثر، المحرك للتاريخ، صاحب الرسالة، وحامل الأمانة[٢].

---

(١) السابق، ص٥.

(٢) كتاب "مناهج الأدب الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية"، تأليف أوحد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، المجد فى نفع وطنه بنشر المنافع

وبنية الكتاب محكمة، ستة أبواب (والسادس بعنوان خاتمة)، ينقسم كل منها إلى أربعة فصول. الباب الأول "فى بيان المنافع العمومية من حيث هى وفى موادها ومتفرعاتها وما يتعلق بها". وينقسم بدوره إلى أربعة فصول. الأول "فيما تطلق عليه المنافع وبيان موادها الأصلية وأنها دالة على التمدن والعمران". والثانى "فى العمل الذى هو القوة الأولية فى إبراز المنافع الأهلية وفى تطبيقه على الأرض الزراعية". والثالث "فى تقسيم الأعمال إلى منتجة للأموال وغير منتجة لها أى استقلالية أو غير استقلالية". والرابع "فى مدح السعى والعمل وذم البطالة والكسل". فالباب الأول موضوعه المنافع العمومية وتقسيم العمل.

والباب الثانى "فى تقسيم المنافع العمومية إلى ثلاث مراتب أصلية وهى حركات الزراعة والتجارة أو الصناعة. وينقسم أيضاً إلى أربعة فصول. الأول "فى تعريف المنافع

المرحوم الأمير العظيم رفاعة بك رافع، ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون (طبعة ثانية)، عنى بتصحيحها طبقا للنسخة المطبوعة بدار الطباعة الأميرية الكبرى، حقوق الطبع محفوظة لحفيد المؤلف السيد محمد رفاعة، مطبعة شركة الرغائب بشارع المنجلة بالقرب من الحمزاوى بمصر ١٣٣٠هـ/١٩١٢م.

العمومية بالمعنى العرفى الصناعى، ومنه يفهم الانقسام إلـــى ما ذكر" أى أن القسمة نتاج طبيعى للتعريف. والثـــانى "فـــى حالة المنافع العمومية فى الأزمان القديمة" وأنها كانت بسيطة سهلة لا تحتاج إلى كبير شيء تأصيلا للحاضر فى الماضى. والثالث "فى أن الأسفار والسياحات ما يعين على تقدم المنافع العمومية". وهى المعرفة التجريبية المباشرة التى تقوم علـــى الملاحظة. وهى أفضل من الروايـــات التـــى قـــد تصـــيب وتخطىء، تصح وتضعف كما لاحظ ابن خلدون مـــن قبـــل. والرابع "فى أن الصوريين وهم سواحل الشـــام قـــدموا فـــى سالف الأزمان التجارة والعلوم البحرية على وجـــه نـــافع"، إلحاقا للتاريخ بالجغرافيا.

والباب الثالث "فى تطبيق أقسام المنافع العمومية فـــى الأزمان الأولية على مصر المحمية وأنها كانت من التمـــدن والتقدم بمكانة علية"، تطبيقا على مصر. وينقسم أيضا إلـــى أربعة فصول. الأول "فى تقدم مصر وغناها فى عدة أزمـــان سابقة وأدوار متناسقة وحيازتها للمنـــافع العموميـــة بوجـــه إجمالى". فتمدن مصر له جذوره فى التاريخ. والثـــانى "فـــى تأييد تقدم مصر وامتيازها بالمعارف فى الزمن القديم" أخـــذا

من قصة القائل ﴿**اجعلنى على خزائن الأرض إنـــى حفــيظ عليم**﴾. والثالث "فى أن أعظم وسائل تقدم الوطن فى المنافع العمومية رخصة المعاملة مــع أهــالى الممالــك الأجنبيــة واعتبارهم فى الوطن كالأهلية" أى اعتبار الأجنبى كالوطنى. والرابع "ما ترتب على فتــوح الإســكندر الرومــى للــديار المصرية من اتساع دائرة المعارف العمومية الناتجــة عــن مقدمات الحزم والكياسة وشرطيات أشكال العدل فى التــدبير والسياسة"، وهى الآثار الإيجابية للحكم الأجنبى كما يقال عن دور إنجلترا فى الهند، ودور فرنسا فــى المغــرب العربــى ولبنان.

والباب الرابع "فى التشبث بعود المنافع العمومية إلــى مصر حسب الإمكان فى عهد محيى مصر جنتمكان". فمحمد على وريث الإسكندر الأكبر فى إعادة بناء مصر. ويشــمل أيضاً على أربعة فصول. الأول "فى مناقب جنتمكان محمــد الاسم على الشأن، وأنه نادرة عصره ومحيى مآثر مصــر، والمقابلة بينه وبين عدة من مشاهير ملوك الأعصر القريبة". والثانى "فى أن منافع مصر العمومية قد تمكنت كل الــتمكن من الذات المحمدية العلية، وتسلطت علــى قلبــه وأخــذت

بمجامع لبه" مثل نابليون. والثالث " فيما دبره المرحوم محمد على من أصول المنافع العمومية الجسيمة والوصول بها إلى الحصول على التقدمات العميمة فى زمن يسير مما لو أنجزه من الملوك جم غفير لعد من العمل الكثير وحسن التـــدبير". والرابع "فى سفر جنتمكان محمد على الجليل الشأن إلى جبال فازغلوا ببلاد السودان لاستكشاف المعادن بها والكشف عنها بحضوره وأعمال الطرق التجريبية"، انتقالا من الماضى إلى الحاضر، ومن التاريخ إلى العصر، ومن الإسكندر الأكبـــر ونابليون إلى محمد على.

والخامس "فى الأعمال الحسنة والأعمال المستحســـنة من الإصلاحات المصـــرية بمقتضـــى إصــــلاحات الحـــال العصرية". ويتضمن أيضا أربعة فصول. الأول "فـــى ذكـــر تقدم مصر فى هذا الوقت الحـــالى". والثــــانى "فـــى ذكـــر ملحوظات عمومية تتعلق بالديار المصرية أبداها بعض مـــن أرخ مصر من أرباب السياحة وحرض فيها على ما يلزم من تقديم التمدن بتحسين أحوال المنافع العمومية تجارة كانت أو زراعة أو خلافه وهذا باعتبار ما كان كما لا يخفـــى علـــى ذوى العرفان". والثالث "فى بيان بلـــوغ المنـــافع العموميـــة

بالديار المصرية درجة النقاء جلية فى عهد الحكومة الحالية مع بعض ملحوظات بهية". والرابع "فى إسعاد الحاكم للبلاد والعباد". فهو باب تطبيقى على مصر وليس على حاكم مصر كالباب السابق.

والخاتمة هى بمثابة الباب السادس "فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة". وموضوعها الوطن مثل المقدمة. وتضم أيضا أربعة فصول. الأول "فى ولاة الأمور". والثانى "فى طبقة العلماء والقضاة وأمناء الدين". والثالث "فى طبقة الغزاة المجاهدين". والرابع "فى طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع". وهى أقرب إلى النظرية السياسية فى الدولة وطبقاتها الأربع، الحكام والعلماء والجيش والعمال.

وعلى هذا النحو تمتد المنافع العمومية النظرية والعملية، العامة والخاصة على بابين، ثم تطبيقها على مصر تاريخيا وفى عصر محمد على وفى مصر الحديثة فى ثلاث أبواب. ثم تنظير الدولة بطبقاتها الأربع فى الخاتمة. وأطول الأبواب الأول ثم الخاتمة ثم الرابع ثم الخامس ثم الثانى ثم

الثالث[1].

وفى آخر كل فصل سابق من الفصول الأربعة وعشرين هناك ربط مع الفصل القادم عن طريق الإعلان عن موضوعه[2]. وأحيانا تكون الإحالات فى مقدمة الفصل اللاحق إلى الفصل السابق[3]. وهذا يدل على تواصل الموضوع، وربط البنية، والتذكير بها، والكشف عن المسار من البداية إلى النهاية.

ويعتمد الطهطاوى فى مصادره على التراث العربى الإسلامى القديم وعلى التراث الغربى الجديد خاصة التراث الفرنسى بالإضافة إلى ما سنح بالبال وأقبل على الخاطر. وهى المصادر الثلاثة فى الفكر العربى الحديث، الموروث القديم، والوافد الغربى، والتنظير المباشر للواقع. ثم يأتى تدعيم ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الحكم والأمثال. فالشواهد النقلية تأتى لتدعيم الحجج العقلية والملاحظات والمشاهدات الاجتماعية. فالنص تابع للعقل

---

(١) أطول الأبواب الأول (١٠٦) ثم الخاتمة (٩٨) ثم الربع (٧٦) ثم الخامس (٦٥) ثم الثانى (٤١) ثم الثالث (٣٧).

(٢) السابق ص٧١/١٠١/١١١/١٢١/١٨١/١٨٧/٢٣٢/٢٤٩/٢٨١/٢٨٤/٣٢٢/٣٤٧/٤٠٦.

(٣) السابق ص١٤٦/٤٣٣.

والواقع ومجرد شاهد عليه[١].

المهم هو كيف تتداخل هذه المصادر الثلاثة فى العمل الفكرى. فالملاحظات أولا أى التنظير المباشر للواقع ثم القراءات الغربية ثانيا بعد أن أصبحت جزءا من التكوين الفلسفى اللاشعورى، ثم الموروث القديم ثالثا الذى يعطى الشرعية وكأن العمل الفكرى نابع من الداخل وليس وافدا من الخارج.

وأحيانا يبدو التأليف موجها أولا من الموروث القديم مثل "إن عمل ابن آدم ينقطع بعد الموت إلا من ثلاثة: صدقة جارية، وعمل نافع، وذرية صالحة". هذه القسمة الثلاثية هى التى على أساسها تم تقسيم المنافع العمومية ومظاهر الرقى والتمدن. فالموروث القديم فى اللاشعور المجمعى هو الذى يعطى الحدس. والثقافة الغربية هى التى تعطى المادة

---

(١) "اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعززتها بالبينات والأحاديث الصحيحة والدلائل المبينات، وضمتها الحجم الغفير من أمثال الحكماء وآداب البلغاء وكلام الشعراء من كل ما ترتاح إليه الأفهام، وتنزاح به عن الذهن الأوهام، وتتزايد به السعادة، وتتأبد به السيادة"، السابق ص٥.

المعروضة. والتنظير المباشر للواقع هو الذى يعطى البرهان. الروح من القديم، والبدن من الجديد، والتفاعل بينهما من الحاضر.

ويعتمد على عديد من الشواهد النقلية، الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار العربية[1]. تأتى الأشعار أولا ثم الآيات القرآنية ثم الأحاديث النبوية مما يدل على أن الشعر فى الوجدان العربى ما زال هو الأساس الذى منه ينطلق النص الدينى، الآية أولا ثم الحديث ثانيا. والطهطاوى نفسه شاعر. يذكر شعره أولا قبل أن يذكر شعر الشعراء السابقين[2]. ويأتى المتنبى فى المقدمة. يتلوه أبو العتاهية وامرؤ القيس ثم الشريف المرتضى وابن الرومى ثم الحمدونى ثم آخرون مثل زهير والفرزدق وابن المعتز وأبى تمام والشافعى وأبى نواس والبهاء زهير وابن عربى[3]. بل

---

(١) الأبيات الشعرية (٢١٥)، الآيات القرآنية (١٥٠)، الأحاديث النبوية (١١٢).

(٢) أشعار الطهطاوى (٤٧).

(٣) المتنبى (٥)، أبو العتاهية، امرؤ القيس، ابن الرومى، الشريف المرتضى (٣)، الحمدونى (٢)، زهير، الفرزدق، ابن المعتز، أبو تمام، الشافعى،

أنه يعتمد على بعض مرويات التوراة فى الحث على العمل مثل "حرك يدك أفتح لك باب الرزق"[1]، وأن ابن آدم أحدث سفرا فى أهمية السياحة والأسفار، وفى أن مؤسس بابل هو النمروذ المذكور فى التوراة. وعند بعض المؤرخين أن مؤسسها هى الملكة سميراميس. وتؤيد روايات التوراة أحيانا ما جاء فى القرآن مثل قصة يوسف.

والأسلوب أسلوب الشيخ فى البداية بالحمدلة والبسملة والسجع والتأدب. ويعيب الكتاب الاستطرادات والحكايات والأمثلة والخروج عن العرض النظرى والتأسيس الفكرى، بطريقة الفقهاء والخطباء والوعاظ الذى يكثر من ضرب الأمثال لتفهيم الجمهور خاصة لو كانت من حياة الصحابة والتابعين. فكل موضوع مناسبة لجمع المعلومات دون تمييز بين العلم الجديد والمعلومات القديمة. فقد كانت مهمة المفكر فى عصر النهضة استدعاء العلم من الذاكرة الجماعية أو من

أبو نواس، البهاء زهير، ابن عربى، البوصيرى (١). ويضاف إليهم حوالى ثلاثين شاعرا آخرين. وبعض الأشعار مترجمة من الفرنسية.

(١) السابق ص١١٢/١٦٠/١٧٣-١٧٤/١٨٧.

الوافد الجديد قبل توظيفه[1]. ويكثر الطهطاوى مثل القـدماء من الدعوة إلى السلطان بعد الحمـد لله، محمـد علـى أولا، وإسماعيل ثانيا، ومحمد توفيق ثالثا. كما يكيل المدح والثنـاء لأغاوات حضرة ذات الدولة والعصمة والدة الجناب الخديوى ولى النعمة والخديوى الأكرم[2].

---

(١) أمثلة على الصدقات، السابق ص٤٠-٤٧، أمثلـة للتربيـة ص٤١-٤٣، آداب المطاعم ص٧١-٧٣، الحرب بين رومـا وقرطاجنـة ص١٤١-١٤٣، حسن معاملة الرسول لأصحابه ص١٤٣-١٤٦، مـدن العـراق ص١٧٢-١٧٧، تاريخ الإسـكندر ص١٩٦-٢٠٦، تـاريخ السـلاطين والأباطرة والملوك ص٢١٤-٢٢٢، تاريخ مشايخ الأزهر الذين يجمعون بين العلوم الشرعية والعلوم الحديثـة ص٣٧٣-٣٧٦، تـاريخ القضـاه والأشراف ص٣٧٧-٣٨٧، حكايات الشجاعة ص٤١٤-٤١٦، وصـايا الملوك والأمراء للقواد فى الحرب ص٤٢١-٤٣٠، أصـحاب العطايـا والهبات والصدقات من العائلة المالكة ص٤٣٤-٤٣٨.

(٢) "ثم الدعاء ببلوغ أشرف الدرجات العلية للحضرة العزيزية الإسـماعيلية أدام الله لتجديد هذا العصر علاها، وخلد على جيد مصر جلاها"، السابق ص٢. "وليس هذا التقدم العجيب والسبق فى ميدانه الرحيب إلا من عهد المرحوم محمد على وورثائه من بعده"، السابق ص٢. "متحفا بها حضرة ولى عهد هذا الوطن الشريف، وحامى حمى مصـر المنيـف الـوزير الأعظم والمشير الأفخم الجامع لأسباب الفضائل والحكم، والرافع لجمعية المعارف تحت لواء أبيه أعلم علم من هو بالمجد الأثيل جـدير وحقيـق حضرة محمد باشا توفيق لا زال فى ظل والده ممتعـا بطريـف العـز

٢- الوطـن.

"الوطن" مفهوم جديد يؤصله الطهطاوى فـــى التـــراث القديم فى أول "مناهج الألباب" كوحدة سياسية جديدة وبجوار المفاهيم الموروثة مثل الخلافة والأمة.

وللوطن حقوق وعليه واجبات. فهناك الحقوق الوطنية، حق التعليم وحق العمل وحق المشاركة. وهنـــاك الواجبـــات الوطنية حق الدفاع عنه وخدمته وتمدنه وتعميـــره، وعـــون الجماعة، وتحقيق المنافع العمومية للوطن، والنصح لأولـــى الأمر(١). وقد يمدح واحد الوطن ويذمه آخـــر طبقـــا لحـــال المواطن وتوطنه ومواطنته، وسعادته أو شقائه فيه. ومع ذلك فحب الأوطان أشبه بالغريزة فـــى الإنســـان تجـــاه الأرض

وتأكده"، السابق ص٥/٤٦. "ليس من ملوك مصر من تفتخر به الأهالى مثل افتخارهم بالخديوى الأكرم"، السابق ص٣٢٣. "وأما خديوينا الجليل ولا زال ينجز ما وعد به عند الولاية ويجدد عند انتهـــاز الفـــرص مـــا يستطيعه بكمالى العناية... ولما كانت حسنات ولى النعم تكاثر النجـــوم عددا والأنفاس مددا هتف لسان الجميع عنى خالص الود والشكر علـــى حسن الصنيع بالدعاء له ببسط الأكف إلى المولى السميع فقالوا اللهم أدم علينا إحسانه العديد وبحر إنعامه المديد حتى لا يزال يقول طالب رفـــده وإحسانه هل من مزيد"، السابق ص٤٤٤-٤٤٥.

(١) السابق ص٤/١٠.

والأهل والمولد والموطن.

وإرادة التمدن للوطن لا تنشأ إلا عن حبه كما هو فى الحديث "حب الوطن من الإيمان". وقد أوصى عمر بن الخطاب بحب الأوطان. وعند على ابن أبى طالب سعادة المرء برزقه فى وطنه. وعند الحكماء لولا حب الأوطان لما عمرت البلاد. وعند الأصمعى أن من معايير أخلاق الإنسان حبه لوطنه وحنينه إليه وشوقه له. الوطن مثل الوالدين برا وإحسانا. وهو ودود لسكانه، فائض بخيراته.

لذلك جعل القرآن الإخراج عن الديار والاعتداء على الأوطان أحد أسباب الجهاد فى سبيل الله ﴿**ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوه**﴾. وعندما ما خرج الرسول من مكة واستقبل الكعبة قال"والله لأعلم أنك أحب بلد الله إلىّ، وأنك أحب أرض الله تعالى عز وجل، وأنك خير بقعة على وجه الأرض وأحبها إلى الله تعالى. ولولا أن أهلك أخرجونى منك لما خرجت"(١).

ولا يتنافى حب الوطن مع الولاء للأمة الإسلامية. فالوطنية أساس الأممية. الدين والوطن صنوان وكما هو

---

(١) السابق ص١٥.

الحال فى الحركة السلفية المعاصرة منذ الأفغانى حتى علال الفاسى. وقد قال الرسول "صاحب الدين محجوز عن الجنـــة بدينه"(١). ومع ذلك تعمم فى أبناء الــوطن الواحــد مكــارم الأخلاق دون تفرقة ولا نظر للاختلاف فى الدين(٢).

ومقدمة الكتاب فى حب الوطن، وهو مصـــر، ونفـــع الدين فى المملكة، وأهمية المنـــافع العموميـــة فـــى التمـــدن واختلاف الأغراض فيها، واخـــتلاف أحوالهـــا، واخـــتلاف أسباب المواد وتشعب المكاسب وتقسيمها، والمفاضـــلة بـــين الفلاحة والملاحة على عادة القدماء فى المفاضلة بين النثـــر والشعر أو بين اللغة والمنطق أو بين الحســـاب والهندســـة، وحرية الذمة(٣). وهناك خاتمة أيضا "فيمـــا يجـــب للـــوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة"(٤).

بل أن كثيرا من آيات القرآن تشير إلى حـــب مصـــر وعظمتها وكرامتها ورزقها وطيب العيش فيها مثل ﴿**وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربهـــا**﴾،

---

(١) السابق ص٤٦/١٤٣.

(٢) السابق ص١٠٠.

(٣) السابق ص٧-٢٣ / ٣٤٨-٤٤٥.

(٤) "ورتبت هذا الكتاب على مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة"، السابق ص٦.

ومصر هى الموقع المتوسط بين المشرق والمغرب. كما وصفها القرآن بأنها زينة الحياة الدنيا ﴿**قال ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا، وأنهارها تجرى من تحتها أليس لى ملك مصر اليوم، وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون**﴾. وبها القصور والآثار والمدائن والأسوار ﴿**ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون**﴾[1].

وقد رويت كثير من الأحاديث فى حب مصر مثل "مصر خزائن الأرض، والجيزة غيضة من غياض الجنة"، لشمسها ونسمتها وهوائها. وقد أوصى الرسول بأهل مصر خيرا "إنكم ستفتحون أرضا يذكر فيها القيراط فاستوصوا بأهلها خيرا فإن لهم ذمة ورحما. فإذا رأيتم رجلين يقتتلان فى موضع لبنة فاخرجوا منها". فمصر ليست أرضا لحرب أهلية أو لاقتتال بين المواطنين. كما خص الرسول أقباط مصر واستوصى بهم خيرا" إن الله عز وجل سيفتح عليكم بعدى مصر فاستوصوا بقبطها خيرا فإن لهم منكم صهرا وذمة". كما دعا نوح لولده وبارك ذريته وإقامته فى أرض

---

(١) السابق ص١٥/١٧.

مصر. إختارها الحكماء مقاما لهم. واختارهــا عمــرو بــن العاص لنفسه. واختارها مروان بن الحكم لابنه. هى بلد العلم والحكمة من قديم الزمان. وما زالت كعبــة العلــم ومقصــد العلماء. سماها الله خزائن الأرض ﴿**اجعلنى علــى خــزائن الأرض إنى حفيظ عليم**﴾. ولو عاش إبــراهيم بــن ماريــة القبطية لرفع الرسول الجزية عن كل قبطى حرمــة لولــده "لوعاش إبراهيم لوضعت الجزية عن كل قبطــى ولحرمــة الولد والوالد". وهو معنى الآية الكريمة ﴿**لا أقسم بهذا البلد، وأنت حل بهذا البلد، ووالد وما ولد، ولقد خلقنا الإنسان فى كبد**﴾[١].

والآثار كثيرة فى حب مصر مثل "من أعيته المكاسب فعليه بمصر وعليه بالجانب الغربى منها". فمصر بلد الخير، يهاجر الناس إليها كما حــدث فــى تــاريخ مصــر القــديم والمعاصر حتى فجر النهضة العربية الحديثــة. ولا يهــاجر الناس منها كما فى العقود الأخيرة. وقد قيل أيضـــا "قســمت البركة عشرة أجزاء تسعة فى مصر وجزء فى الأمصـــار". وأهل مصر أكرم الناس بالعرب وبالعجم. فمنها أتت هاجر أم

---

(١) السابق ص١٥-٦٤/١٦.

إسماعيل. ومنها أتت مارية أم إبراهيم[1].

وفى مقابل الوطنى هناك الأجنبى. وإذا كان الـوطنى هو مصر فإن الأجنبى هو الغرب. والعلاقة بينهمـا علاقـة وئام وتآلف وليس تنافر وتضـاد. والغـرب هـو نمـوذج التحديث، والمنافع العمومية مفهوم سائد فى اصطلاح الإدارة الأوروبية[2]. الأجنبى هو الوجه الآخر للـوطنى، الأجنبـى الصديق الأليـف. فمفهـوم الاسـتعمار غيـر وارد عنـد الطهطاوى. وقد قامت فرنسا باحتلال الجزائر ١٨٣٠ سـنة عودته من فرنسا. وصداقته لثقافتها. ونموذجه فرنسا. ومـن مظاهر الرقى والتمدن المودة مع أهالى الممالـك الأجنبيـة. والآن تتمتع مصر بشذا نسائم منافع الممالـك الأجنبيـة[3]. الممالك الأجنبية نموذج التحديث للدول الإسلامية من أجـل

---

(١) السابق ص١٥.

(٢) السابق ص٢٤.

(٣) "... ومراعاتها لما تقتضيه علائق المودة مع أهالى الممالك الأجنبيـة... وكما حسنت أخلاق أهل الوطن مع الأجانب وجذبوهم بمغناطيس الألفـة من كل جانب يحسن أيضا من الأغراب أن يحسنوا أخلاقهم ويحفظـوا لرفاتهم وفاقهم"، السابق ص٤. " واجتنيتها مـن مؤلفـات الفرنسـاوية النافعة"، السابق ص٥. "فالآن تعطر ملك مصر بشذا نسائم منافع الممالك الجنبية"، السابق ص٢٣.

إقامة علاقاتها الدولية على القانون والمعاهدات وليس على القوة والغلبة. وهى صورة الخلافة العثمانية فى الغرب بعد فتح البلقان(١).

كانت علاقة مصر بالأمم الأخرى علاقة أخذ وعطاء عبر التاريخ. لم ترفض أثرا من غيرها إلا وقبلته، ولم تترك مؤثرا فى غيرها إلا وقامت به(٢). قد تفوق الأمم الأجنبية الممالك الإسلامية فى المنافع العمومية، وقد تفوق الممالك الإسلامية الأمم الأجنبية مثل تفوق الأخلاق العربية التى كان يفعلها الرسول مع أصحابه على التشريعات الرومانية.

وإن أعظم وسائل تقدم الوطن فى المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالى الممالك الأجنبية واعتبارهم فى الوطن كالأهلية(٣). فقد ساعد الملك ابساميطيقوس ملك مصر التجارة داخليا وخارجيا. كما فتح الملك أماسيس ثغور مصر

---

(١) "ولو تمدنت الممالك الإسلامية المنافرة سياستها لسياسة الدول المتمدنة كممالك التتار ودخلت فى النظام العمومى لصانت أوطانها من إغارة من جاورها بالتعلل بخشونتها والاستيلاء عليها بقصد تمدينها وتحسين حالها"، السابق ص١٤٠.

(٢) السابق ص٧.

(٣) الباب الثالث، الفصل الثالث، السابق ص١٨٨-١٩٤.

للأجانب وأحسن مثواهم لإسعاد رعيته بالثورة والغنى. ثم يظهر الشيخ من ثنايا المؤرخ. ويتحدث عن مساعدة البخت للإنسان ويستشهد بما قيل فى البخت والحظ من أشعار[١]. ثم يعود إلى مدح مناقب سولون الحكيم اليونانى وقوانينيه.

وتحقق الفرنساوية فى الديار المصرية ما نادت به الشريعة من الصدقات الجارية وتطبيقا لحديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". فبعد أن لاحظ الفرنسيون كثيرا من الكسالى القادرين على الأشغال والذين يؤثرون السؤال على الأعمال أصدروا قانونا مكونا من خمسة بنود: القبض على جميع الشحاذين وإيداعهم سجن القلعة ما لم يكونوا من أصحاب العاهات كالعميان والعرجان والعاجزين، قيام كل ملة بنفقات هذه الحوانيت، إعاشة كل ملة لفقرائها ومحتاجيها، أخذ تصريح بإنشاء هذه الحوانيت من شيخ البلد ممثل الحكومة المصرية[٢]. ولضرب المثل على قيمة الشىء طبقا لمدى حاجته يروى الطهطاوى أنه أثناء وقوع غزوة

---

(١) هى أشعار المتنبى وأبى تمام وابن نباته وابن دانيال والقيروانى.

(٢) السابق ص٤٨.

الفرنساوية لمصر أن أحد رؤساء العسكر دفع فى كوز الماء مائة فرنك[١].

وبالرغم من أن فرنسا هى النمـــوذج إلا أن إنجلتـــرا تظهر أيضا بين الحين والآخر. فهى نموذج الدولة الصناعية التجارية التى جمعت الثروات وأقامت نظاما حرا للتصـــنيع والتوزيع فأسعدت البلاد. ومثلها أسبانيا والبرتغـــال وفرنســـا والفلمنك أى هولندا[٢]. وقد تعارض أمة أمـــة أخـــرى مثـــل معارضة إنجلترا تقدم فرنسا كما لاحظ نابليون الأول، تمنعها أسباب العمران[٣].

وتحت تأثير الانبهار بـــالغرب يســـتعمل الطهطـــاوى بعض الألفاظ المصرية دون نقلها مثل "اندوســـتريا" وتعنـــى الصناعة، ولكن الطهطاوى يترجمها بعبارة شـــارحة ولـــيس بلفظ، "المنافع العمومية"[٤]. كما ينقل لفظ "بوليتيقيـــة" وتعنـــى سياسية، و"الشرطة" وتعنى ميثاق، والبوسطة وتعنى البريـــد، وقمبانيـــة وتعنـــى الشـــركة، والوابـــور وهـــو القطـــار،

---

(١) السابق ص٨٥.

(٢) السابق ص١٣٤.

(٣) السابق ص٨.

(٤) السابق ص١٢٩/١٤٠/٢٨٣/٣٥٠-٣٥٢/٤٠٦.

والخرونولوجيا وهو الترتيب الزمانى، وجرنال وهى الجريدة، ولوقندة وهو الفندق، وكتبخانة وهى دار الكتب، ومارستان وهى المستشفى[1].

٣- التمدن.

و"الوطن" ليس جوهرا ثابتا بل هو الرقى والتمدن والعمران. ولفظ "العمران" من ابن خلدون. فقد أعاد العمران الجديد إلى مصر عزها القديم، عمران محمد على وإسماعيل. والعمران فى مصر له شروطه الجغرافية[2].

كذلك يستعمل مفهومى "الرقى والتمدن". كلها مفاهيم متداخلة مع المنافع العمومية والعمران والوطن. وهى معانى لمصطلحات فرنسية تحولت فى اللاوعى الفكرى إلى مفاهيم عربية. منشؤها Progres، Civilization[3].

والإنسان مدنى بالطبع كما قال الفارابى من قبل أى محتاج إلى مدينة حتى تكتمل له السعادة الإنسانية ثم تأخذ

---

(١) السابق، الطبعة المصورة للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢. دراسة مصطفى لبيب عبد الغنى ص٧-٣٠.

(٢) السابق ص٢.

(٣) السابق ص٨.

الأصالة الشرعية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فالمؤمنون أخوة و"مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"، و"المؤمن أخو المؤمن يكف عنه ضيقته ويحوطه من وراءه"، و"أن أحدكم مرآة أخيه، فإن رأى به أذى فليمطه عنه"، و"لا يحب يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، و"ليس منا من يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا"، فللناس منازلهم. وأسوء شيء بخس الناس أشياءهم، "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم"، و"كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"(١).

ويعطى الطهطاوى بعض الحجج النقلية على التمدن، وأن الإنسان مدنى بالطبع مثل ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾. والمجتمع المدنى بمصطلح العصر قائم بذاته. له مقوماته الداخلية مثل الصدقة الجارية والعلم النافع والذرية الصالحة عن طريق التربية، "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". وهى مؤسسات المجتمع

---

(١) السابق ص١٠٠-١٠١.

المدنى، الوقف، ودور العلم، وتربية المـواطنين. والتـرابط الاجتماعى أساس المجتمع المدنى ﴿**رسول الله والذين معـه أشداء على الكفار رحماء بينهم. تراهم ركعا سجدا يبتغـون فضلا من الله ورضوانا**﴾. و"الله فى عون العبد ما دام العبـد فى عون أخيه". فالترابط الاجتماعى بـين النـاس أساسـه الاتصال بالله. فالبعد الأفقى تعبير عن البعد الرأسى. والبعـد الرأسى يتجلى فى البعد الأفقى. وبتعبير الفقهـاء، العبـادات أساس المعاملات. والاتصال بالله يمنع عن الانكباب المستمر على البيع والتجارة ﴿**فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال. رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله**﴾[١].

والمجتمع المدنى ليس جوهرا ثابتا بل هو ظاهرة حية تقوم وتنهار. وينهار المجتمع المدنى بأربعة رذائل: جحـود العين، وقسوة القلب، وطول الأمل، والحرص على الدنيا أى الجهل، والتعصب، والشراهة، والتكالب على المال، "أربعـة من الشقاوة، جحود العين، وقسوة القلـب، وطـول الأمـل،

---

(١) السابق ص٢٨/٣١/٣٩/٤١.

والحرص على الدنيا"[١]. ويدعم ذلك كثير من أقوال الشعراء خاصة أبى العتاهية. كما أيده الأدباء بحديثهم عن نوادر البخلاء.

وقد حذر القرآن من ذلك ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾. كما نقد البخل والبخلاء ﴿**الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل**﴾. وقد نقده أيضا الشعراء مثل الشيخ شمس الدين المزين والحمدونى وابن بسام[٢].

ويستشهد الطهطاوى بالآيات القرآنية لإثبات الجانبين المعنوى والمادى فى التمدن والرقى والمنافع العمومية. إذ تشير الآيات إلى الجانب المادى مثل ﴿**وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين**﴾. ثم ركز أكثر على الجانب المعنوى مثل هداية الله ﴿**ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى**﴾، وباطن الحياة دون ظاهرها ﴿**يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا**﴾. وهو الذى يقدر الأقوات والأرزاق ﴿**وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين**﴾. والحق مستقل عن أهواء البشر. وهو أساس ميزان السموات والأرض

---

(١) السابق ص٣٣-٣٦.

(٢) السابق ص٣٦-٣٩.

﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومـــن فيهن**﴾. والله هو الذى يغنى ويقنى ﴿**وأنـــه أغنـــى وأقنـــى**﴾ إشارة إلى الزراعة والصناعة والتجارة والإمـــارة[١]. كمـــا يستشهد بالآيات القرآنية فـــى إثبـــات الجـــانبين الأخلاقـــى والاقتصادى للتمدن مثل ﴿**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقـــك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا**﴾. وهو مـــنهج اقتصادى فى الإنفاق بين التبذير والتقطيـــر[٢]. لـــذلك ينقـــد القرآن الحب الشديد للمال ﴿**وإنه لحـــب الخيـــر لشديـــــد**﴾. ويشير القرآن إلى المال بالخير ﴿**فكاتبوهم إن علمتم فـــيهم خيرا**﴾، ﴿**إنى أراكم بخير**﴾. وذم القرآن جمع المال ﴿**والـــذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشـــرهم بعـــــذاب ألـــــيم**﴾. ويوصـــــى القـــــرآن بالاعتـــــدال ﴿**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بـــين ذلـــك قواما**﴾.

ويستنبط الطهطاوى مقومات المجتمع ومكونات التمدن من حديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة

---

(١) السابق ص١٩-٢٠.

(٢) السابق ص٢٤/٢٩.

جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو لــه"[١]. فــالرزق يأتى من أجل الضــعفاء "وهــل تنصــرون وترزقــون إلا بضعفائكم". الله يرزق الأغنياء لرزق الضعفاء. ومن قطــع رزق الضعفاء قطع الله عنه رزق الأغنياء "من تســبب فــى قطع رزق أخيه المسلم قطع الله رزقه"[٢]. لقد كان ذلك ســنة لدى ملوك الإسلام حتى محمد على، "ونســأل الله تعــالى أن يديم العز والنصر لمن يريد الخير العميم لمصر". ويستحسن إعانة أهل اليسار لأولى الأمر علــى فعــل الخيــر لتكثيــر الأعمال الخيرية مثل بناء المستشفيات للمرضــى والزمنــى والعاجزين وملاجــئ للأيتــام والمشــردين ودور للمســنين والعميان والبلد والمجانين وأربــاب العاهــات والقاعــدين، وتأسيس محلات تجارية غير ربحيــة لتشــغيل العــاطلين، وإنشاء المدارس والتكايا والرباطات مما لا يستطيع إنشــاءه واحد القيام به. فيد الله مع الجماعة. وتقام جمعيات تعاونيــة خيرية تقوم على المشاركة خاصة لتوزيع المياه فى الســبل والصهاريج. ويمكن توسيع أروقة الأزهر لطلاب العلم مــن

---

(١) السابق ص٣١.

(٢) السابق ص٤١-٤٤.

كل المذاهب الفقهية. وكما قال الرسول "لا يزيد فى العمر إلا البر، ولا يرد القدر إلا الدعاء". والصدقة تعطى للمستحقين لها، المحتاجين والفقراء والعاجزين والمتقاعدين وأهل الضرورات من أهل الديار أو من الغرباء. وهو ما فرضه الإسلام من أوجه الصرف من بيت المال.

ويستنبط الطهطاوى نفس المدخل الاقتصادى من الحديث مثل "إن حساب أهل الدنيا هذا المال". ويوحى بالاعتدال "إن الله يحب الرفق فى الأمر كله". والمال ليس للاكتناز بل للصرف على الأقربين "ذاك مال رابح وإنى أرى أن تجعلها فى الأقربين"[1].

وبعد الصدقة الجارية يأتى العلم. وهو العلم النافع الذى علمه الله للإنسان والذى لم يكن يعلمه. وهى حكمة الحكماء وشعر الشعراء، علم الدنيا والآخرة ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا**﴾. ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون. وهو علم قليل إذا ما قيس بالعلم الإلهى. وأفضل العلوم العلوم الشرعية أولا، وهى العلوم المقصودة بحديث "العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". وعلماؤها خير العلماء

---

(١) السابق ص٢٧/٢٩.

"خيار أمتى علماؤها وخيار علماؤها فقهاؤها". وهى العلوم المطلوب التفقه فيها "التفقه فى الدين حق على كل مسلم. ألا فتعلموا وعلموا وتفقهوا، ولا تموتوا جهالا"[١].

وللعلوم الشرعية الأولوية على العلوم العقلية إلا عند بعض المتهاونين بالدين فيجعلون الأولوية للعلوم العقلية على العلوم الشرعية. وهنا يبدو الطهطاوى أشعريا قحا. فالنقل أساس العقل. وحجة العقليين استثقال ما جاء به الشرع. مع أن العقل قد يختلط بالهوى، ويؤدى إلى تضارب المصالح مما يتطلب شريعة تحكم بين الناس، وتفرق بين الحلال والحرام، وتنظم أمور المعاش.

والعلوم العقلية أربعة. علم له أصل وفرع، وعلم له أصل ولا فرع له، وعلم له فرع ولا أصل له، وعلم لا أصل له ولا فرع. والعلم الذى له أصل وفرع هو علم الحساب والعلوم الرياضية التى لا يختلف عليها أحد من الناس. والعلم الذى له فرع ولا أصل له الطب لأنه مبنى على التجارب. والعلم الذى له أصل ولا فرع له مثل علم النجوم. فالنجوم حقيقة وأثر ظاهرى ولكن لا ينبنى عليه علم آخر مثل

---

(١) السابق ص٤٩-٥٩.

التنجيم. والعلم الذى لا أصل لـــه ولا فـــرع هـــى العلـــوم السوفسطائية والمغالطات والجدليات وهى علوم فاسدة لا فى الدين ولا فى الفلسفة.

ولا تعنى العلوم الشرعية استبعاد العلـــوم العقليـــة. إذ ترتبط بها علوم القرآن وعلوم الفقه وعلوم الحديث كما قرر الشافعى. ومن تعلم الحساب جزل رأيه، ومن تعلم العربيـــة رق طبعه. فالعلوم اللغوية والعلوم الرياضية جزء من العلوم الشرعية ﴿**هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب**﴾. كما يعتمـــد الشـــرع على الرؤية "صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم علـــيكم فاقدروا له".

وترتبط بالعلوم الشرعية علوم ثمانيـــة أخـــرى علـــم التفسير ومعه علم القراءات والتجويد، وعلم الحديث درايـــة ورواية، وعلم الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم النحو ومعـــه الصرف، وعلم المعانى والبيان ومعه البـــديع والعـــروض، وعلم التصوف دون ذكر علم أصول الفقه ولا علوم الحكمة.

ومعها تأتى الفنون والصـــناعات أى العلـــوم العمليـــة وعليها مدار انتظام الممالك وأحوال المعـــاش. وهـــى مـــن

فروض الكفاية وليس فروض العين كالعلوم الشـــرعية. أمـــا صناعة الخط أو فن الكتابة فهو من العلوم الشريفة النافعـــة. بها يتم تقييد العلوم. فقد علم الله بالقلم. وأوصـــى الرســـول بالكتابة "قيدوا العلم بالكتابة". وقد بدأ العرب بحفظ الشعر قبل التدوين قبل أن يدخل إليها النبى إسماعيل فن الكتابة.

لذلك قد يدخل ضمن العلم النافع فـــى روايـــة أخـــرى للحديث عشرة علوم أخرى مثـــل غـــرس النخـــل ووراثـــة المصحف، والرباط فى الثغر، وحفر البئر، وإجراء النهـــر، وبناء بيت للغريب، وبناء مسجد لله، وتعليم القرآن. جمعـــت بين العلوم الشرعية والصناعات. وهو أيضا ما لاحظه بعض الشعراء مثل السيوطى.

ويدخل فى العلم النافع أثره وسنته التى يسنها العلمـــاء ولمن يأتى بعدهم "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر مـــن عمل بها إلى يوم القيامة". والاجتهاد فـــى تحصـــيل العلـــم ضرورى وكما نظم الزمخشرى فى بعض الأبيات. وتقـــوم المبادئ الأولى للعلوم على فروعها. والقصد من العلم منفعة الناس وليس التكسب أو التجمل به وكما نظم زهير شـــعرا. والتواضع من سمات العلماء. واللفظ الجلى أفضل من اللفـــظ

الخفى. والوضوح أفضل من الغموض.

والولد الصالح لتعمير الدنيا عن طريق تكثير النوع وزيادة العمل وتربية النشء على صحوة الضمير. فإن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد، ودواؤها قراءة القرآن. ففى القرآن أخبار السابقين، ونبؤات القادمين، والحكم بين الناس. ولا فرق بين الذكر والأنثى فى ضرورة التربية.

والذرية عضد وعون وكما لاحظ الفرزدق. وفى الحديث "الولد ريحانة من الجنة". لذلك ينتمى الولد إلى أبيه. وملعون من لا ينتمى إليه، "ملعون ملعون من انتمى إلى غير أبيه أو ادعى غير مواليه". والإنسان وماله للأب، "أنت ومالك لأبيك". والأخ الأكبر كالوالد "حق كبير الأخوة على صغيرهم كحق الوالد على ولده". وببر الوالد والديه. وقد أفاض الشعراء فى ذلك.

ولا يجوز تعليم الصبيان والمجانين فى المساجد كما تنص على ذلك كتب الحسبة لحرمة المسجد، "جنبوا مساجدنا صبيانكم ومجانينكم وشركاءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيوفكم". وتعليم الأولاد الصلاة من الصغر "مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهن

عليها لعشر"، مع أن الضرب ليس من أساليب التربية الحديثة[1].

ويستطرد الطهطاوى فى بيان أطوار نمو الطفل. فأول قوة تظهر فيه الغذاء ثم التحرك، ثم التخيل، ثم التمييز بين الأفعال وطلب الكمال فيصبح عاقلا. وهى مادة مستقاة من كتب القدماء الصحيحة والمنتحلة فى تربية الأحداث والصبيان. ثم تظهر الانفعالات كالخوف والحياء. والنفس مستعدة للتأديب والكرامة والمدح للأفعال الفاضلة مثل إيثار الغير على النفس. وترجع أهمية آداب المطاعم إلى أن عادات الطعام والشراب هى سبب الصحة والمرض. فالمعدة بيت الداء. ويتعلم الصبى الآداب الاجتماعية مثل قلة الكلام والقدرة على السماع من العلماء والشيوخ. وأحوج الصبيان إلى التأديب أولاد الأغنياء والطبقات الراقية. ومن عناصر التربية اللعب الجميل ورعاية صحة البدن. والفقراء أسهل فى التربية والتعلم من الأغنياء. وكان الطهطاوى قد أنشد منظومة فى تربية الأطفال فى كتابه "تقريب الأمثال فى

---

(١) السابق ص٥٩-٧٩.

تأديب الأطفال". ولدى كل إنسان استعداد لفضيلة ما[1].

٤- المنافع العمومية.

و"المنافع العمومية" مفهوم رئيسى فى "مناهج الألباب". وهو ما يعادل المصالح العامة بلغة العصر أو المصالح المرسلة فى الفقه المالكى. ويسميها الطهطاوى أحيانا "المنفعة الشرعية" مثل القرض والعارية والهبة والصدقة والوقف. وقد تختلف المنفعة الشرعية عن المنفعة السياسية الخالصة. ومن ثم تحتاج الشريعة إلى تأويل حتى تتفق مع المنفعة السياسية وحتى تصبح منفعة سياسية شرعية أى اكتساب المال من غير مهانة. تحقيق المنافع العمومية هو شرط الرقى والتمدن والعمران[2]. وهى التى تحقق للوطن التمدن.

ويخصص الطهطاوى للمنافع العمومية من حيث هى مواد الباب الأول كله، وهو أطول الأبواب[3]. ويبين فى الفصل الأول وهو أطول الفصول ما تطلق عليه المنافع

---

(١) السابق ص٧٦-٧٨.

(٢) السابق ص٥.

(٣) السابق ص٢٣-١٢٨.

العمومية من حيث هى مواد، وأنها دالة على التمدن والعمران[١]. وقد قام الفصل كله على محاولة لتنظير حديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له"، أى الاقتصاد، والعلم، والتربية[٢]. كما يخصص الباب الثانى كله أيضا لتقسيم المنافع العمومية إلى الزراعة والصناعة والتجارة[٣]. والمصطلح ربما منقول من اللغة الفرنسية نقلا حرا، لفظا بعبارة وهو لفظ "اندوستريا" الذى يعنى الصناعة. وعند الطهطاوى يعنى التقدم فى البراعة والمهارة، والقدرة على تحويل المواد الأولية إلى مواد مصنعة ينتفع بها. فأول تعريف للمنافع العمومية هو المعنى العرفى الصناعى[٤].

والمنافع العمومية بهذا المعنى العرفى الصناعى، الأندوستريا، فضيلة قبل أن تكون صناعة. تتطلب الشجاعة وقوة الجسم والعقل لحفظ الإنسان وتحسين حاله. والفضيلة إما شخصية أو منزلية أو أهلية. وكلها ترجع إلى العدل

---

(١) السابق ص٢٣-٧٩.

(٢) السابق ص٣١/٤٧/٤٩.

(٣) السابق ص١٢٩-١٦٩.

(٤) وهو موضوع الفصل الأول ص١٢٩-١٣٥.

العمومى والإنصاف المشترك. فالاقتصاد فضيلة. وقد اتفقت الأخلاق والعوائد والشرائع على مكارم الأخلاق مثل حديث "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه". وبالصناعة والإنتاج تنشأ الحاجة إلى التجارة الخارجية كما هو الحال فى الدول الأوروبية خاصة إنجلترا. وتتطلب الصناعة المواد الأولية كالقطن والصوف والحديد ثم الآلات والأدوات التى يحتاج إليها فى التصنيع ثم أجرة الأعمال ومكافأة العمال. تقوم الصناعة على محاسبات دقيقة بحسب نظم الحكومات ورصد الميزانيات.

وتنقسم المنافع العمومية إلى زراعة وصناعة وتجارة وثروة حيوانية[1]. ويمكن إدخال تنمية الحيوانات مع الزراعة. والإمارة هى القوة المدبرة لهذه المنافع. وأفضلها الزراعة لأنها أقرب إلى التوكل على الله. ويتعدى نفعها إلى الطيور والبهائم. وفى الحديث "لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا فيأكل منه إنسان أو دابة أو طير إلا كانت له صدقة يوم القيامة".

وقد وصف القرآن الزراعة عندما وصف نزول الماء

---

(١) السابق ص٢٤/٦٠.

إلى الأرض فتهتز وتنبت من كل زوج بهيج، وتنبت في الأرض زرع مختلف ألوانه وجنات وبساتين من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان. وأنشأ الله فى الأرض جنات غير معروشات على ساق، وأنبت الزيتون والحب والفاكهة. كما ضرب المثل بالزراعة للإنجيل وخصوبة القلب. فالله هو الذى يحيى الأرض بعد موتها بعد نزول الماء عليها. الله هو الزارع والحارث والموقد للنار وهو الذى فرش الأرض ومهدها، وخلق فيها من كل زوجين اثنين. الزراعة عمل فى الأرض ولكن بفعل الله طبقا لنظرية الكسب الأشعرية فالشغل هو الأساس، والأرض هى الموقع الأول للشغل. وهى نظرية الفيزيوقراطيين الشهيرة قبل مرحلة التصنيع[١].

والعمل هو القوة الأولية فى إبراز المنافع الأصلية فى الزراعة أو الصناعة أو التجارة[٢]. لذلك كثرت الأحاديث عن العمل ضد البطالة، وعن الكسب ضد الكسل مثل حديث "اللهم إنى أعوذ بك من الهم والحزن، واعوذ بك من العجز

(١) السابق ص٢٤-٦٠.

(٢) هذا هو الفصل الثانى من باب المنافع العمومية ص٨٠-١٠١.

والكسل، وأعوذ بك من الجبن والبخل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال". وفى رواية أخرى "من الفقر والعيلة". فالعمل مصدر الرزق، "كسب اليد أمان من الفقر". والله يحب العبد المحترف. "إن الله يحب العبد المحترف، ويكره الصحيح الفارغ".

والعمل هو أساس قوة الملة ونفع الأوطان وعمار البلدان[1]. وهو مصدر الغنى والأموال. وهو نوعان منتج وغير منتج أى مستقلة أو غير مستقلة[2]. صحيح أن الأفعال كلها لله وكسبا للعباد طبقا للموروث الأشعرى، فالله هو الذى شق الأرض. وأنبت فيها الحب والعنب والقصب والزيتون والنخل والحدائق والبساتين والفاكهة. ومع ذلك فالأعمال قسمان: منتج وغير منتج. الأول تزيد قيمة مورده بالربح، والثانى عكسه. كذلك العمال صنفان: مكتسبة ومرتزقة. والعمل المنتج قد يكون زراعيا أم صناعيا فى حين أن العمل غير المنتج هو الخدمة. وهو الفرق بين عمل العامل وشغل الخادم. وهى نفس تفرقة ابن خلدون بين الزراعة والصناعة

---

(١) "فمدار تأسيس قوة الملة والدولة ونفع الأوطان وعمار البلدان على العمل"، السابق ص٧٩.

(٢) وهو موضوع الفصل الثالث من الباب الأول، السابق ص١٠٢-١١١.

من جانب والتجارة من جانب آخر. الأولى إنتــاج، والثانيــة خدمات. والوظائف الحكومية بما فى ذلك وظيفة الإمارة غير منتجة. وأعمال الأدبــاء والشــعراء والفنــانين والمغنــين والمنشدين والمصارعين بهذا المعنى غيــر منتجــة. يأخــذ العامل المنتج أجره من الربح. أما العامل غير المنتج فيأخــذ أجره من أصل رأس المال. وتقدر العوائد على قدر الميسرة. ففى الحديث "ماعظمت نعمة الله على عبد إلا عظمت مؤنــة الناس عليه". فمن لم يتحمل تلك المؤنة فقد عرض تلك النعمة للزوال. وأيضا "إن لله أقواما اختصهم بالنعم لمنــافع العبــاد يقرهم فيها ما بذلوها. فإذا منعوها نزعها منهم وحولها إلــى غيرهم".

والعمل هو مصدر الكسب. ومع ذلك تظــل الملكيــة للمنافع العمومية عامة طبقا لحديث "الناس شركاء فى ثلاثة: الماء والكلأ والنار". فلا يجوز لأحــد تحجرهــا ولا الإمــام إقطاعها. والمملكة المتسعة الأراضى القابلة للزراعة اتساعا يزيد عن حاجتها ليس فيها حق الملكية. لا تجوز الملكية فى الأراضى الشاسعة، وهو تكليف الأفراد بما لا يطيقــون. ولا الأراضى الضيقة تخفيفا للمنافع العمومية، ومنعــا للتنــاحر

والتشاجر والتنابذ. ويجوز ملكية الأرض ممن أحيا مواتها. فالعمل مصدر الكسب ومصدر الملكية. وكلما ازداد العمل ازداد الكسب. أما طائفة الملاك فهم دون أهل الحرفة الزراعية. يقتنون الأرض ولا يعملون فيها. يحتكرون الأعمال الزراعية التى تستدعيها الفلاحة كالحدادة والنجارة أو بلغة العصر الصناعات التحويلية. ولا يعطى مالك الأرض للفلاح إلا النذر اليسير من نتاج عمله حتى يظل فائض القيمة له دون الإحالة إلى الاشتراكيين أو إلى ماركس. ويدافع الطهطاوى عن عدة مبادىء اشتراكية مثل "من يزرع يحصد". وهو مطابق لحديث الرسول "الزرع للزارع". ويمكن الاستعانة فى كل صنعة بصالحى أهلها طبقا لحديث "استعينوا على كل صنعة بصالحى أهلها"(١).

فالملكية أصل البلاء ومصدر التنازع والخلاف. وقد أوصى الرسول " لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا. المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقده". والتقوى فى القلب. "بحسب إمرىء من الشر أن

---

(١) السابق ص٨٥/٨٧/٩١-٩٥.

يحقر أخاه المسلم. كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه". وفى رواية أخرى "ولا يسم على سومه، ولا يخطب على خطبته ". وهى أيضا تجربة الشعراء. وقد ذكر الله المؤمنين بنعمته، تآلف القلوب بعد العداوة ﴿**واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا**﴾، وأيضا ﴿**لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم**﴾، وأيضا ﴿**هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم**﴾(١).

والإنسان بالفطرة كاره للعمل والتكليف، ومطبوع على السرعة والكسل. كما أن الأغنياء يحبون التمتع بالثروة دون الكد والسعى. ويخصص الطهطاوى فصلا بأكمله "فى مدح السعى والعمل وذم البطالة والكسل"(٢). وقد مدح القرآن عمل داود وصنعته ﴿**وعلمناه صنعة لبوس لكم**﴾. والعمل قوة، وزيادة العمل زيادة فى القوة ﴿**ويزدكم قوة**﴾. وأفضل الأعمال أدومها طبقا لحديث "أفضل العمل أدومه وإن قل". والعمل مصدر الرزق "جعل رزقى تحت ظل رحمى". كما أن

---

(١) السابق ص٩٦-١٠١.

(٢) الباب الأول، الفصل الرابع، السابق ص١١٣-١٣٨.

الله يحب العبد المحترف "إن الله يحب العبد المحترف ويرفض الصحيح الفارغ". ومن عمل ليكسب قوت يومه بالحلال أصبح مغفورا له، "من بات كالا فى طلب الحلال أصبح مغفورا له". وقد مدح الصحابة العمل وذموا الكسل. وكان الصوفية والمتكلمون والفلاسفة والفقهاء يعيشون من كدهم وعرقهم مثل إبراهيم بن أدهم الذى بالرغم من زهده كان يسعى ويرعى ويكرى ويحفظ البساتين والمزارع ويحصد بالنهار. وهو ما أكده الشعراء أيضا.

وقد نشأ لعب النرد من الفراغ. وأول من وضع النرد هو أردشير بن بابك أول ملوك الفرس ناسبا الفعل كله للقضاء والقدر. وناقضه الحكيم صصة بوضع لعبة الشطرنج لنفى القدر وإثبات أن الإنسان قادر بسعيه واجتهاده على بلوغ الكمال. وهو نفس الدافع لوضع الطب لإثبات أن الإنسان قادر على السيطرة على المرض بالوقاية والعلاج دون الاكتفاء بالطب الإلهى أو بالطب النبوى. كما وضع سيبويه قواعد علم النحو والخليل بن أحمد قواعد علم العروض. وفى الطبقات الاجتماعية تأتى طبقة العاطلين فى أدنى السلم الاجتماعى. وهم الذين يعيشون عالة على غيرهم.

وتاريخ مصر يدل على الإقدام على الأعمال الجليلة مثل بناء الأهرامات والمسلات والمعابد والتماثيل، نفورا من الكسل والفتور، وتصوير الكسول مع الكلاب، حزينا مكتئبا مطأطأ الرأس معقود اليدين وبجانبه هدم وكسر لبيان أنه لا يقوم بدوره فى تعمير العالم أو على شكل إمرأة شعثاء غبراء وسط الرمال أو تعيش فى نسيج العنكبوت الواهى. وذكر لافونتين من ضمن حكاياته حكاية عن الصرار والنمة كصور للكسل والجهد. ويشهد التاريخ المصرى والتاريخ الإسلامى بجد المصريين واجتهاد المسلمين فى العلوم والمعارف قبل المدنية الغربية الحديثة. واستأنف الغربيون هذا النشاط فى الكشوف الجغرافية كما فعل سير صامويل بيكر فى اكتشافاته فى أفريقيا، وأدرك أهمية قناة السويس للربط بين أوروبا وأفريقيا وآسيا، وقناة هندوراس وهى قناة بنما بين الأمريكتين الشمالية والجنوبية، وأهمية السكة الحديد لأمريكا الشمالية الشاسعة. لذلك سمى العصر كله عصر المدنية.

وتختلف المنافع العمومية باختلاف أحوال الناس وتغير العادات وظروف كل عصر. فلمصر منافعها العمومية فى

الوقت الحالى وان اتفقت المقاصد عبر الأزمان والعصور[١].

وتتوقف المنافع العمومية فى نهاية الأمر على الإمارة أكثر مما تتوقف على الزراعة والصناعة والتجارة. وتتلخص الإمارة فى "إسعاد الحاكم للبلاد والعباد"[٢]. ويكون ذلك عن طريق تأسيس شورى مجلس النواب أى الحكم الديمقراطى. ثم سرعان ما يترك الطهطاوى هذا المستوى السياسى ويعود إلى المستوى المادى للثرة الحيوانية وتبصير أهل مصر بنفق المواشى بالوباء والتندر فى ذلك فى التعزية بثور أبيض. ثم يترك الثروة الحيوانية إلى الصناعة ليبين أن صرف الهمة إلى الصنائع فى أى بلد يقطع عرق الفتنة والشرور فيها. ثم يبين أن الاختراعات الجديدة كان لها نظائر فى الأزمان القديمة تقوم مقامها من بعض الوجوه. ومن مستلزمات الحكم وجود البريد منذ عهد الأكاسرة والقياصرة حتى ملوك الإسلام. واستمر فى العصر الحديث حتى عصر محمد على الذى كان يرسل البريد من القلعة إلى جميع ولاياتها. وقد قام الحمام الزاجل بحمل الرسائل. واستعمله نور الدين

(١) السابق ص٢١-٢٢.

(٢) الفصل الرابع، السابق ص٣٢٣-٣٤٧.

بالموصل. وكان لها مراكز بالديار المصرية. وقد أنشد الشعراء فيه الكثير من باب تأدية الأمانات إلى أهلها. ثم يصف مراكز "هجن الثلج" نقلا من الشام إلى مصر. وكان بمصر مناور لمعرفة الأخبار لرفع النار فى الليل والدخان فى النهار للتنبيه على غارات العدو. وتحرق المراعى والمخصبات التى يأتى من جهتها العدو منعا لإغارته على الديار المصرية. ثم ينتقل إلى مدح الغنى اعتمادا على القرآن والحديث مثل ﴿**ووجدك عائلا فأغنى**﴾. لذلك تنتج الحكومة المصرية ثروات لإسعاف الأهالى فى الأحوال الضرورية. مصر فى النهاية هى كوكب المشرق كما وصفها حافظ إبراهيم فيما بعد. ويعود الطهطاوى إلى عنوان الفصل ويقسم السياسة خمسة أقسام: السياسة النبوية وهى من اختصاص الله، والسياسة الملوكية وهى حفظ الشريعة وإحياء السنة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والسياسة العامة وهى الرياسة مثل رياسة الأمراء وقواد الجيش، والسياسة المنزلية، سياسة الرجل داخل بيته، والسياسة الذاتية، سياسة المرء لنفسه. ويمدح حب المعالى وعدم الاقتناع بالدون. ويظل الطهطاوى ينتقل من موضوع إلى موضوع حتى النهاية.

فيؤول الأسماء الخمسة المعروفة فى اللغة ويختار "ذو مـــال" باعتبار أهمية المال بعد التأكيد على أهمية التراحم والتـــرابط الاجتماعى فى "أبوك، أخوك، حمـــوك"، وعلـــى الفصـــاحة والبيان فى "فوك". ثم يبين أن مطمح نظـــر مصـــر التمـــدن بالأعمال الرابحة. وعندما يشعر بأشعريته يصرح بأن تعاطى الأسباب لا ينافى التوكل ولا ينافى القضاء والقـــدر معتمـــدا على حديث "تداووا فإن الذى أنزل الداء أنزل الدواء، وما من داء إلا له دواء" و "الدواء من القدر". وينتهـــى الطهطـــاوى نهاية أسطورية وهو أنه كان عند الإسكندر صـــورة مثمنـــة الشكل مكتوب على أضلاعها المسائل السياسية الحكمية وهى الحكمة المنسوبة إلى أرسطو أو إلى كسرى أنو شروان، "هذا العالم سياج بستانه الدولة، والدولة سلطان يحفظهـــا الســـنة، والسنة شريعة يحوطها الملك، والملك راع يعضـــده الجنـــد، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعـــه الرعيـــة، والرعية خدام يتعبدهم العدل، والعدل مألوف وبـــه صـــلاح العالم". ثم يعود الطهطاوى فى النهاية إلى رأس الموضـــوع "إسعاد الحاكم للبلاد والعباد". ويصرح بأن السعى فـــى أداء الحقوق الوطنية منحة إلهية يمنحها الله سبحانه. وقـــد كـــان

السلف الصالح يدعون لصلاح ولى الأمر لأن فى صلاحه صلاح المسلمين.

والإمارة تقتضى العدل والصدق والوفاء بالوعد ومجاراة النفس على أفضل أحوالها، "من عامل الناس فلم يظلمهم، وصدقهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت إخوته، وحرمت غيبته". كما تقتضى التوجه إلى أعالى الأمور وليس إلى سفاسفها، "إن الله تعالى يحب معالى الأمور ويكره سفاسفها"(١). وقد قال أنو شروان شيئا مشابها وسماه المروءة.

٥- الدولة التاريخية.

ليست مصر فقط هى الوطن أو المنافع العمومية بل هى أيضا الموقع التاريخى وامتدادها واستمراريتها فى الزمان. فنشأت شخصية مصر وعوائد المصريين من تراكم

(١) وهو مثل ما قاله ليبنتز "أن العظيم أقل تكلفة من التافه" Le suplime coûte moins chère que le frivole.

التجارب والخبرات. نشأ فيها التمدن والعمران. وفيها نشأت الأديان وعقيدة التوحيد وتهذيب الأخلاق، وفجر الضمير، نظرا لما يقوم به الدين من رقابة على النفوس وصلاح الدنيا واستقامتها، وإقامة العدل والإحسان وعمارة البلاد وسلطان الأرض. وفيها تحققت المنافع العمومية التى تعود بالثروة والغنى وتحسن الحال. ونشأ العمران ابتداء من الفلاحة. ثم توسعت دائرة العمران بالأسفار والسياحة فنشأت التجارة. فالتمدن قسمان، معنوى من الدين والآداب والأخلاق، ومادى من المنافع العمومية والرقى والتمدن والعمران من زراعة وتجارة وصناعة على الرغم من اختلاف أغراض كل منها حتى لقد ظن الحكماء أن هذه الصنائع مضادة للأخلاق والآداب كما هو معروف من نقد ابن خلدون للتجارة وأخلاق التجار[١].

ومصر هى أيضا الجغرافيا، الموقع المتوسط بين الشرق والغرب، وبين آسيا وأفريقيا، وبين الشمال والجنوب، منفتحة على سواحل الشام وعلى أحراش السودان. وهى فتوحات محمد على الحديثة توسيعا لرقعة مصر وأمنها

---

(١) السابق ص٧/٩.

القومى[1].

ويفصل الطهطاوى المنافع العمومية فى الأزمان القديمة وأنها كانت بسيطة سهلة لا تحتاج إلى كبير شيء[2]. فالأرض الخصبة كانت رأس مال المزارع. وإذا كانت لمالك الأرض فإنه يستعبد المزارعين لفلاحتها. فهم جزء من ملكية الأرض مع الحيوانات والآلات. وإن كان حرا فله أجر عمله، ويظل يعيش فى إقطاع السيد. وكانت الصناعات مقصورة على الضروريات، ويقوم بها الأرقاء أيضا. فكانوا يصنعون ما تدعوا إليه الحاجة. وكان يتم استيرادها أحيانا من الممالك الأجنبية إذ كانت أفضل تصنيعا. وكانت النظم الاقتصادية لا تحتاج إلى كثير من المصارف خاصة فى أوقات السلم. وفى أوقات الحرب، مثل الحرب بين روما وقرطاجنة، بدأ تنظيم العطايا للجنود من إعانات الأهالى بما فى ذلك بعض المصنوعات.

وتتقدم المنافع العمومية بما يسميه الطهطاوى الأسفار والسياحات أى انتشار الأمم خارج أوطانها، وتوسيع رقعتها

(١) السابق ص١٨.

(٢) الباب الثانى، الفصل الثانى، السابق ص١٣٥-١٤٦.

لزيادة مواردها، وفتح أسواقها دون أن يكون لديه مفهوم الاستعمار. ويروج لتبريراته فى القرن التاسع عشر. وهذا هو السبب فى فتح دولة الإنكليز بلاد الهند كى تتسع تجارتها. وهو ما فعلته أيضا بعض الدول الأوروبية. وهى الدول التى تميل إلى الجد والكد والكدح فى تحصيل المعالى والأموال والترقى وكسب المجد. ويتم لها كذلك بالسياحة والإقدام على ركوب الأخطار لنيل الأمانى وبلوغ الأوطار[1].

وهو ما فعله العرب أيضا لفضلهم على غيرهم بالتواتر فى أغلب الخصال الحميدة. فالعرب أكثر الأمم شجاعة ومروءة وشهامة. ولسانهم أتم الألسنة وتمييزا بين المعانى. برعوا فى العلوم الرياضية. وفى الحديث "إذا زلت العرب زل الإسلام" . وفتحوا البلاد ونشروا الإسلام وأقاموا المدنية وأسسوا النظم. والشواهد على ذلك كثيرة فى مأرب وحضارة سبأ التى أشار إليها القرآن ﴿**لقد كان لسبأ فى مساكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور**﴾. ثم انهارت الحضارة بعد ذلك

---

(١) الباب الثانى، الفصل الثالث: فى أن الأسفار والسياحات مما يعين على تقدم المنافع العمومية، السابق ص١٤٦-١٥٩.

﴿**فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم**﴾. فقصص القرآن يثبت قيام الحضارات وسقوطها، قيامها فى ﴿**وجعلنا بينهم وبين القرى التى باركنا فيها قرى ظاهرة**﴾، وسقوطها فى ﴿**ومزقناهم كل ممزق**﴾. ولقد تاجر الرسول لخديجة وعظم ربحها. وهذه هى الحكمة فى رعى الأنبياء الغنم تعويدا له على السياحة وإدارة شئون الأمم. وقد سافر موسى إلى مدين وعاون النساء وتزوج إحداهن بعد خطبتها من شعيب فى مقابل استئجاره ثمان سنين. ويفصل الطهطاوى ذلك إسلاميا عن طريق الآيات القرآنية والتى تتحدث عن رحلتى الشتاء والصيف والتعود عليهما وطبقا لدعوة إبراهيم ﴿**رب اجعل هذا البلد آمنا وارزق أهله من الثمرات**﴾.

ويفصل الطهطاوى هذه السياحة والأسفار عند الصوريين وسكان سواحل بر الشام وبراعتهم فى التجارة والعلوم البحرية[١]. فالضرورة هى الأصل. لجأتهم إلى ركوب البحار والتجارة بالأخشاب. وهم الفينيقيون (الفنيكيون). فالحركة بركة وكما أنشد الشافعى[٢]. وقد سبقوا

---

(١) الباب الثانى، الفصل الرابع ص١٥٩-١٦٩.

(٢) تغرب عن الأوطان فى طلب العلا ∴ وسافر ففى الأسفار خمس فوائد
تفرج هم، واكتساب معيشة ∴ وعلم وآداب، وصحبة ماجد

الغرب الحديث فى اكتشاف "عشم الخيـــر" أى رأس الرجـــاء الصالح. وهم أول من اكتشف الصـــباغة بـــاللون الأحمـــر الأرجوانى. وهـــم أول مـــن اخترعـــوا حـــروف الهجـــاء المستخرجة منها الحروف الإفرنجية خاصة اليونانية بالهـــام رباذى. فالكتابة من ضمن الفضائل الأولية. وقد كتـــب ابـــن الرومى رسالة فى تقديم القلم على السيف(١).

وقد سبق العرب الإفرنج فى وضع أسس علـــم الفلـــك للمساعدة فى السير ليلا وكما وصف القرآن ﴿**وبـــالنجم هـــم يهتدون**﴾. كما سخر الله الأرض والبحر للسياحة ﴿**وهو الذى سخر البحر**﴾. واخترع العرب البوصـــلة (الإبـــرة) ضـــمن المنافع العمومية قبل الأمم الأخرى فى تجارتهم مـــع الهنـــد. وفى عصر الخلافة عقدوا معاهدات مع الـــدول الأوروبيـــة لتنظيم الملاحة فى البحار. كما سبق العـــرب غيـــرهم فـــى صناعة الساعات لحساب الوقت وتقدير عدد الســـنين. وقـــد اشتملت كتب الفقه القديمة بعـــض المنـــافع العموميـــة فـــى

السابق ص١٦٠.

(١) وهو ما قاله نابليون بعد "نداءات إلى الأمة الألمانية" لفشته، "لقد هزم القلم السيف" على عكس ما قيل فى الشعر العربى:

السيف أصدق إنباء من الكتب ∴ فى حده الحد بين الجد واللعب.

المعاملات الشـــرعية مثـــل الأحكـــام التجاريـــة كالشـــركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعاريـــة والصـــلح. وقـــد استفادت منها المعاملات الأوروبية عبر مخالطـــات تجـــار الغرب مع أهل الشرق مما استدعى إقامة المحاكم المختلطة.

ثم يطبق الطهطاوى أقسام المنافع العمومية فى الأزمان الأولية على مصر المحمية، وأنها كانت من التمدن والتقـــدم بمكانة علية[١]. فقد تقدمت مصر واغتنت فى عـــدة أزمـــان سابقة وأدوار متناسقة، وحازت على المنافع العمومية بوجـــه إجمالى[٢]. وقد تقدمت مصر فى المنافع العمومية أكثر ممـــا تقدمت البلاد الأخرى المطلة على سواحل البحار. وجريـــان النيل من جنوبها إلى شمالها من أقوى الأسباب فى هذا التقدم وكما تدل على ذلك آثار مدينة طيبة (طيوه). بل لقد امتـــدت آثار مصر إلى سواحل أوروبا. ويدل على ذلـــك اكتشـــاف أعمدة مصرية بمعبد قديم فى نابولى. وكانت بابـــل تنـــافس مصر. فمصر والعراق أكبر دولتين تاريخيتين فى العصـــر القديم. وتأسست فى العراق مدينتا بابل ونينوى. ويســـتطرد

---

(١) الباب الثالث، السابق ص١٧٠-٢٠٦.

(٢) الفصل الأول ص١٧٠-١٨١.

الطهطاوى فى تاريخ العراق كمناسبة لجمع المعلومات التاريخية مثل تسلط الملك نتياس وأخذه زمام المملكة من أمه، وتسلط سردينال على العراق وإحراق نفسه ونسائه، ثم دخول أذربيجان والعراق تحت مملكة الفرس. ثم تولية كيروش ملك العجم مملكة العراق. ثم يصف الطهطاوى ما كانت عليه مدينة منف فى الزمن القديم. ودخلها المأمون وأنشد فى حسنها أبياتا(١).

ومن علامات التمدن ودلائل العظمة ثلاثة أشياء: حسن الإدارة الملكية، والسياسة العسكرية، ومعرفة الألوهية. وقد تملكت مصر هذه العوامل الثلاثة فنهضت وتقدمت منذ قديم الزمان. فقد حسنت الإدارة فى مصر القديمة مما استوجب طاعة الرعية للملوك. وتم توزيع أراضى مصر على طوائف ثلاث: الملك، والكهنة، والجند. وفى السياسة العسكرية كانت مصر كثيرة الجند. يكافأ الشجعان منهم. واخترعت مصر آلة الحراثة، ورتبت مجالس القضاء. وتم توقيع العقاب على

---

(١) سألت أطلال مصر ∴ عن عين شمس ومنف
فما أصارت جوابا ∴ ولا أجابت بحرف
وفى السكوت جواب ∴ لذى الفطنة يكفى
السابق ص١٧٨.

المذنبين والفحص عن أوجه التعيش مثل قانون "من أين لـك هذا" فى هذا العصر. وكان جهاز الدولة فى غايـة التهـذيب واستقامة الأخلاق[1].

يؤصل الطهطاوى تاريخ مصر اعتمادا على الآيـات القرآنية كمصدر للأخبار التاريخية مثل الاستشهاد على تقدم مصر وامتيازها فى المعارف فى الزمن القديم بآية ﴿**اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم**﴾ مـن قصـة يوسـف وفرعون[2]. ويبدأ بحسد إخوة يوسف لأخيهم حتـى تـدبير يوسف لغلال مصر وحفظ الحب فى سـنبله. ويـدخل فـى تفاصيل القصة وليس فقط البداية والنهاية، تعـرف يوسـف على أخوته، وذهاب البشير بقميص يوسف إلى أبيه، والدرس المستفاد منها ليس فقط أسباب نزولها وهو إخبار اليهود بآل يعقوب وسبب انتقالهم من الشام إلى مصر بل علـو درجـة مصر وعدل أحكامها وترتيب قوانينها[3].

ويشيد الطهطاوى بفتوحات الإسكندر الرومى للـديار المصرية وما نتج عنها من اتساع دائرة المنـافع العموميـة

---

(١) السابق ص١٧٨-١٨١.

(٢) الباب الثالث، الفصل الثانى ص١٨١-١٨٧.

(٣) الباب الثالث، الفصل الثانى ص١٨١-١٨٧.

الناتجة عن مقدمات الحزم والكياسة وشرطيات أشكال العدل فى التدبير والسياسة[١]. وسلوك الإسكندر فى البلاد المفتوحة يباين سلوك باقى الفاتحين. لذلك فطن القدماء وجعلوه ذا القرنين المذكور فى القرآن. وجعلوا رسالته نشر التوحيد وإعلاء كلمة الله كما تبدو فى مراسلاته المنتحلة مع أستاذه أرسطو ومع أمه[٢]. وقد تحقق للإسكندر تمثل المال والعقل والسعد. ويذكر الطهطاوى تفاصيل عدة عن الإسكندر، تتويجه ملكا للأمم، وتأليف من تحت حكمه من الملل، ونسبه وولاية أبيه، ورتبته العسكرية، والقصد من حرب العجم، وتجميع اليونان للمساعدة، ثم قتل أبى الإسكندر فى عرس ابنته، وتربية أرسطو للإسكندر، وفائدة التاريخ للملوك. ثم توجه الإسكندر لحرب بلاد آسيا بجيش يسير، وفتوحه لبلاد العجم ثم فتحه لمصر. ثم توفى الإسكندر وهو فى ريعان الشباب دون أن يعهد إلى أحد بالسلطة. وترتب على فتوحات الإسكندر مزايا جسيمة للتمدن والمنافع العمومية. وحكم مصر البطالمة. وظهرت مآثر حكم الإسكندر فى عهدهم،

---

(١) الباب الثالث، الفصل الرابع، السابق ص١٩٤-٢٠٦/٣٢٢.

(٢) وهو ما قاله بعض المحدثين عن أثر الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون وبداية مصر الحديثة بها.

ومنها منارة الإسكندرية التى كانت من عجائب الدنيا، ومكتبة الإسكندرية، وتقدم الملاحة والأسفار البحرية فى عهد بطليموس الأول. وامتلأت خزائن مصر بالذخائر. وقد جلب بطليموس الأول اليهود إلى الإسكندرية، وشيد لهم حارة خاصة، حارة اليهود. ثم ضاقت دائرة المنافع العمومية فى الأدوار الأخيرة حتى استيلاء السلطان سليم على مصر دون ذكر حكم العرب لمصر وحكم الفاطميين والإخشيديين والطولونيين والأيوبيين والمماليك. ثم تغلبت الفرنساوية على مصر وانتزعتها من الخلافة قبل أن تعود إليها. ثم خلص محمد على مصر من سيطرة المماليك فحصلت المنافع العمومية بالقوة الوطنية والنخوة الأهلية. وظهرت شعائر الإسلام، وابتهج الناس بدين خير الأنام. فعلاقة أرسطو بالإسكندر مثل علاقة الطهطاوى بمحمد على، وهيجل بفردريك الثانى، المفكر والأمير، الفيلسوف والملك.

ويصب التاريخ الماضى فى التاريخ الحاضر. وتعود المنافع العمومية إلى مصر حسب الإمكان فى عهد محيى مصر "جنتمكان"[1]. ويصعب التمييز بين التاريخ المعاصر

---

(١) وهو الباب الرابع، السابق ص٢٠٧-٢٨١.

لمصر وبين مدح محمد على بانى مصر الحديثة. إذ يتحدث الطهطاوى عن "مناقب جنتمكان محمد الاسم على الشأن وأنه نادرة عصره ومحيى مآثر مصر والمقابلة بينه وبين عدة من مشاهير ملوك الأعصر القريبة"(١). إذ تعلم القراءة والكتابة فى سن الخامسة والأربعين. كان متدينا على حد الاعتدال. يؤثر الفعل على القول. ويتعلم بالتجربة. يقصد التغلب بطريقة العبد وليس عن طريق كسب الأجر. وكان من مآثره تخليص الحرمين الشريفين والأقطار الحجازية من عبد الله بن سعود شيخ الوهابية. فقد أتعب الحجاج بقطع الطرقات. انتصر عليه محمد على وأسره وأرسله إلى الأستانة لضرب عنقه. وقاد إبراهيم حملة المورة ولكنها استقلت. ولم تعد الحملة بأى نفع على مصر إلا هجرة بعض الألبان إلى مصر واندماجهم مع أبناء الوطن، وتمرين العسكرية المصرية على الحرب والجهاد إلى يوم الدين. ومقدونيا مسقط رأس أميرين عظيمين هما الإسكندر ومحمد على. ثم يقارن الطهطاوى العظماء بعضهم ببعض، السلطان سليمان القانونى والإمبراطور شارلمان (شرلكان) ملك أسبانيا والنمسا. وقد

---

(١) الفصل الأول ص٢٠٧-٢٢٢.

بعث السلطان سليمان "عمارة" بحرية أى أسطولا لنجدة ملك فرنسا. وسافر إلى أوروبا بجيشه وعاد منصورا. كما حافظ على ولاية تونس. ثم يقارن الطهطاوى بين سلاطين آل عثمان وسلاطين أوروبا. فقد بلغ عصر لويس الرابع عشر فى أوروبا درجة الكمال. كما جدد كولبرت المنافع العمومية، وجلب محاسن المنافع العمومية من الخارج إلى وطنه. وقد رثا فولتير لويز الرابع عشر. ويرصد الطهطاوى سلاطين آل عثمان المعاصرين للويز الرابع عشر. ثم ينتهى إلى ملاحظة نظرية عن مساعدة كبار الوزراء أرباب الفراغ لملوكهم على التمدن مثل إبراهيم وإسماعيل.

بل يؤيد الطهطاوى قصد محمد على لنهضة مصر بالآيات مثل ﴿**يريدون وجه الله**﴾ وبالأحاديث مثل "إنما الأعمال بالنيات" و "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله عز وجل. " فالمهم القصد والنية، والمضمون لا الشكل، "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم"، وأحاديث أخرى تؤكد على دور النية وأهمية العمل.

وقد تمكنت منافع مصر العمومية كل التمكن من الذات

المحمدية العلية وتسلطت على قلبه وأخذت بمجامع لبـــه[1].
ويبرز الطهطاوى توحد المنافع العموميـــة بشـــخص محمـــد
على. فالفلاحة منبع الثروة فى مصر كما وضح ذلـــك مـــن
قصة يوسف. وقد تمنى نابليون أن يحكم مصر حتى يحســـن
أراضيها، ويكثر أهاليها. وقد خطر ببال محمد علـــى نفـــس
الشىء لإحياء ما فى مصر من الموات بزيادة فروع النيـــل
واتساعها وتنظيفها ، وتوسيع الرقعة الزراعية، واستصـــلاح
أراضى الفيوم، وتنظيم توزيع مياه النيل، وإنشـــاء القنـــاطر
الخيرية. ومع ذلك فقد أولى معظم همه لتنظـــيم العســـكرية
المصرية لما لها من منافع عمومية فى التسليح والخـــدمات.
وقاس النيل بغيره من الأنهار. وشـــق ترعـــة المحموديـــة،
ووضع خطة لزيادة ثروة مصر. فأرض مصر تـــراكم مـــن
الطمى أثناء الفيضان. وقد أدرك ثلاثة مخاطر، ارتفاع أرض
مصر بسبب تراكم الطمى وبالتالى صعوبة الـــرى. والنحـــر
النهرى يسبب انخفاض التربة فيتسع مجرى النهر، والنحـــر
الأرضى للدلتا من ماء البحر عند المصب. وقد صاغ الدورة
الزراعية لزيادة المحاصيل. وأزال الموانع الطبيعيـــة التـــى

---

(١) الباب الرابع، الفصل الثانى ص٢٢٣-٢٣٣.

تعطل مساحة الأراضى المزروعة.

وقد "دبر محمد على من أصول المنافع العمومية الجسيمة والوصول بها إلى الحصول على التقدمات العميمة فى زمن يسير مما لو أنجزه من الملوك جم غفير لعد من العمل الكثير وحسن التدبير"(١). ولا يخلو تدبير محمد على من الحكمة الإلهية كما قال الغزالى فى "إحياء علوم الدين" ! ويفصل الطهطاوى نظام الرى اعتمادا على ما قاله فرعون ﴿**أليس لى ملك مصر اليوم وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون**﴾. كان هناك نظام رى قاصر فى عهد المماليك. ثم سخر المولى تبارك وتعالى محمد على لإحياء عمارية مصر. وكان القدماء قد صوروا الأراضى للرشيد ولم يستحسن منها إلا إقليم أسيوط! فأكمل محمد على نظام الرأى بإنشاء القناطر الخيرية وشق الرياحات. وأرسل بعثة لاستكشاف أعالى النيل. وأنشأ المدارس ومدرسة الألسن لمعرفة اللغات، والاستفادة من الكتب الأجنبية. وأنشأ بالإسكندرية ترسانة شبيهة بترسانة طولون. ولم يعد يستورد السفن من الخارج. وعرب الجيش فى مصر السودان.

---

(١) الباب الرابع، الفصل الثالث، السابق ص٢٣٣-٢٤٩.

وسافر إلى جبال فازغلو ببلاد السودان لاستكشاف المعادن الذهبية وأعمال الطرق التجريبية[١]. ويبين الطهطاوى أمهات المعادن المستخرجة فى هذا العهد. ويعتمد على القرآن فى ضرورة استخراج الذهب دون اكتنازه ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب آليم**﴾. ويقارن ذهب السودان بفضة أمريكا (أمريكه) وجمهورية المكسيك (مكسيكا). وتحولت الزراعة التقليدية إلى تعدين. وتحول النيل من مياه للرى لطرق مواصلات لاكتشاف المعادن. ويفصل منجما منجما ومدى تعاون الأهالى أو معارضتهم. ودخل محمد على الخرطوم وأرسل خبراء المعادن إلى كافة أرجاء السودان. وقام بإرشاد الأهالى إلى وسائل الزراعة الحديثة. وشيد بعض المبانى. ثم يئس من استخراج الذهب وعاد إلى مصر بعد قراءته تقرير رئيس خبراء التعدين بعدم فائدة استخراج المعادن فى السودان لقلة الربح وعظم التكاليف. فالسودان ليس بلدا للمعادن بل للزراعة إن تم تحسينها وتجويدها. وثقافة الناس فى السودان شرعية يمكن استثمارها فى حثهم على الجد

(١) الباب الثالث، الفصل الرابع، السابق ص٢٤٩-٢٨١.

والاجتهاد، والعلم والتعلم. ولسانهم عربى فصيح. ويمكن أن تصبح أكثر تمدنا من أمريكا. وقد سافر الطهطاوى إلى السودان ونظم قصيدة فى أحوال البلاد وعوائدها وهى من أطول القصائد. ولطول مدة الإقامة فى السودان وتحقيق النفع للوطن ترجم هناك "وقائع تلماك"، وطبع فى بيروت وهو من أنفع الكتب فى الآداب. ثم توفى محمد على وكان يجعل كسب المعالى دائما نصب عينيه[١].

وإذا كان الباب الثالث عن تأصيل المنافع العمومية فى التاريخ، وكان الثانى عن حاضر المنافع العمومية فى عصر محمد على فإن الخامس فى مستقبل المنافع العمومية فى مصر "فى الآمال الحسنة والأعمال المستحسنة من الإصلاحات المصرية بمقتضى إصلاحات الحال العصرية"[٢]. فيذكر أولا تقدم مصر فى الوقت الحالى، وتوسيع المشاريع والمسالك. ثم يفصل الطهطاوى "ملحوظات عمومية تتعلق بالديار المصرية أبداها بعض من أرخ لمصر من أرباب السياحة وحرص فيها على ما يلزم من تقديم

---

(١) السابق ص٢٦٥-٢٧٩.

(٢) الباب الخامس، السابق ص٢٨٢-٣٤٧.

التمدن بتحسين أحوال المنافع العمومية، تجارة كانت أو زراعة أو فلاحة، وهذا باعتبار ما كان كما لا يخفى على ذوى العرفان"[١]. إذ لم يستطع حتى الآن أرباب السياحة الوقوف على حقيقة مصر. وقد رأى الفرنسيون بعد تغلبهم على عمار مصر أنه لو حكمت مصر بحكومة مماثلة لحكومات أوروبا لبلغت شأنا كبيرا فى الرقى والتمدن. فالمحك هو النظام السياسى. ويصف حال أطيان مديريات البحيرة روضة البحرين والشرقية والجيزة والقليوبية والفيوم وبنى سويف والمنيا وأسيوط وجرجا. ويمكن الاستثناء من العوائد المالية ترغيبا لتكثير المعمارية. كما يذكر كيفية تحسين الثروة الحيوانية. ثم يتناول القوى البشرية، ويبين استعداد أبناء مصر بقرائحهم الذكية لجميع المعارف والمنافع البشرية، وإمكانية تحويل مصر إلى حالة مستحسنة كل عشرين سنة مرة وحفظ قواهم العقلية إلى آخر أعمارهم. وما أكثر الأشعار فى ذلك[٢].

وقد بلغت المنافع العمومية بالديار المصرية درجة

---

(١) الفصل الأول، السابق ص٢٨٢-٢٨٤.

(٢) الفصل الثانى، السابق ص٢٨٥-٢٩٤.

ارتقاء جلية فى عهد الحكومة الحالية طالما أن الطهطاوى هو مفكر الدولة وحارس النظام[1]. ومع ذلك فلا لـــزوم للمـــروج المدبرة فى مصر وهو البرسيم. وأفضل منها زرع القطـــن، وغرس شجر التوت، وتربية دودة القز. ويفصل كيفية تسبيخ الأرض المهيأة لزراعة القطن وزمن بذره، وكيفية الاعتنـــاء بشجره ونموه. ثم يبين حسن مياه النيـــل واســـتعمالها فـــى الصباغة. ثم يتحول من زراعة القطن إلـــى زراعـــة الأرز وكيفية تحسينها بالأقاليم، وكذلك قصب السكر بالمنيا. ويقارن بين الفلاحة وصناعة الصوف أيهما أقدم. ويضـــرب المثـــل بتشريف إمبراطور الصين للزراعة بأن حرث بنفسه الأرض فى يوم مشهود. ثم ينتقل إلـــى الثـــروة الحيوانيـــة، تربيـــة المواشى والأغنام خاصة الغنم البيض وعدم ذبحهـــا. وقـــد جلبها إدوارد ملك الإنجليز إلى مملكتـــه. كمـــا اســـتوردت إنجلترا غنم الهند خصيصا لصناعة الصوف. واشترت مملكة فرنسا الأصواف المغزولة بأثمان غالية قبل اختراع دواليـــب الحلج والغزل. وقد أفادت التجربة بإبقاء الصوف بـــلا جـــز عدة سنوات. ويتحدث عن الجوخ الفرنسى. ويعتمد فى كـــل

---

(١) الفصل الثالث، السابق ص٢٩٥-٣٢٢.

ذلك على حدس قرآنى ﴿**وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم**﴾، وعن استعمال أصوافها وأوبارها وأشعارها متاعا.

٦- خاتمة: طبقات الوطن.

وفى الخاتمة يصف الطهطاوى الوطن وطبقاته الأربع: ولاة الأمور، والعلماء والقضاء وأمناء الدين، والغزاة، وأهل الزراعة والتجارة. وهى طبقات اجتماعية أكثر منها مكونات للوطن أو بنية للدولة وسلطاتها التشريعية والقضائية والتنفيذية[١]. وهو ترتيب هرمى يستدعى الفارابى، أعلاها الحكام ثم العلماء والقضاء وأمناء الدين ثم الغزاة، وأدناها أهل الزراعة والتجارة والصناعة أى العمال الحرفيون.

وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين. فالسياسة سياسة شرعية. والدين يشمل الدنيا. والسياسة الشرعية سياسة مدنية. كما يحتاج الانتظام العمرانى إلى قوتين: قوة حاكمة وقوة محكومة. وتشمل القوة الحاكمة السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية. وفن السياسة هو الذى يعطى

(١) خاتمة، السابق ص٣٤٨-٤٤٥.

الأصول والأحكام التى تدار بها المملكة. وأحيانا تسمى فن الإدارة أو علم تدبير المملكة، وباللغة الأجنبية "بوليتيقة"، وهى العلم بالسياسة وأحوال الناس. لذلك يتم تعليم القرآن فى البلاد الإسلامية وتاريخ الأديان فى بلاد أخرى لسد هذا الفراغ فى حالة غياب علم السياسة وهو ما يحتاج إليه الصبية لتعلمه منذ الصغر بالإضافة إلى القصائد واللغة العربية والأمور السياسية والإدارية لفهم أسرار المنافع العمومية. فالمصالح الشخصية لا تتم إلا من خلال المصلحة العمومية، مصلحة الحكومة ومصلحة الوطن. وإن استخدام الإنسان فى الحكومة يستدعى سبق معرفة بأصول وظيفته، ومنها كتمان الأمور السياسية عن العموم وجعلها من أسرار الدولة فى الأزمان السابقة. وقد صدرت الأوامر الخديوية بقيد أبناء وجوه الناس بوظيفة معاونين ليتمرنوا على الأحكام بالرغم من اختصاص الملك بمعالى الأحكام وكلياتها وتفويضه جزئياتها لوكلائه(١).

كان النظام الملك بانتخاب السواد الأعظم وإجماع الأمة. ولما تبين فى هذا الأصل من مفاسد تحول إلى نظام

---

(١) الفصل الأول، السابق ص٣٤٨-٣٦٩.

وراثى ضمانا لحسن انتظام الممالك. وإن على الملوك حقوق ولهم واجبات. فهو خليفة الله فى أرضه، وحسابه على ربه وليس على رعيته بالرغم من أن الشرع قال بأن "الدين النصيحة، لله ولكتابه ولرسله ولأئمة المسلمين وعامتهم". والذمة محكمة قضائية، تثيب صاحبها، وتعاقبه على الخير والشر. والذمة فى العقل والقلب وهى فطرية فى النفس "جئت تسأل عن البر والبر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك فى النفس وتردد فى الصدر. فاستفت نفسك وإن أفتوك الناس وأفتوك"، "وكل مولود يولد على الفطرة". والرأى العمومى يحيل ولاة الأمور على العدل والإحسان. وفى الحديث "إن الله يحب العدل". وقد نص القرآن على ذلك أيضا ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾، ﴿**وأقسطوا إن الله يحب المقسطين**﴾. ونفوذ ولاة الأمور يعود على الرعية بالفوائد الجسيمة. ووظيفة المجالس المداولات والمذاكرات. وهى أقرب إلى الشورى غير الملزمة.

والحاكم رحيم بالرعية. إذا كان دأب المنصب الملوكى الصفح عن الجانى أو تخفيف العقوبة عنه. فالملوك يتصفون

بالحلم. وإن صفح الملك عن الجانى يمحو العقوبة ولا يمحو الذنب كما هو الحال فى الشريعة الإسلامية، والتفرقة بين الحق المدنى والواجب الأخلاقى. ولا يكون صفح الملك فى حقوق العباد. وأن عفو الملوك مطلوب لكونهم أولى بالتخلق بأخلاق الرحمن وطبقا للحديث "الراحمون يرحمهم الرحمن. ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء". وهو أيضا ما تؤكده التجربة الشعرية.

ويفعل الملك ما فيه صلاح الرعية. ويختار للولايات المهمة من أرباب المعارف السياسية من فيهم الكفاءة اللازمة والمعلومات الكافية. وعلى الرعية طاعتهم ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾. وحقوق الرعية، وهى الحقوق المدنية، حقوق أهالى المملكة بعضهم على بعض، الحقوق الخصوصية الشخصية فى مقابل الحقوق العمومية هى أقرب إلى المعاملات الفقهية. أما حقوق الدوائر البلدية فهى فرع من المدنية. فالدائرة البلدية والناحية والمشيخة تفيد نفس المعنى. ويسبق تكوين الدوائر البلدية تكوين الحكومات والممالك. فالمجالس المحلية هى التى تحكم قبل المجالس النيابية. وقد سمى رئيس الناحية شيخ البلد أو شيخ الحارة

نظرا للاحترام الواجب للشيوخ. والبلد هى الحارة، كما أن الشام هى دمشق، ومصر هى القاهرة. ومن خصائص شيخ الدائرة البلدية ترتيب الأشغال العمومية. ويرخص لشيخ الناحية بإجراء ما هو من خصائصه بدون استئذان من هو فوقه من الحكام إلا فى الأمور الجسيمة، تجنبا للبيروقراطية. وعلى شيخ البلد أن يكون لديه القدر الكافى من المعلومات عن الناحية.

وفى أوروبا كانت ملكية الأرض الزراعية حكرا على الأمراء الذين يدفعون الضرائب للحكومة فى مقابل ترك أياديهم مطلقة فى الأرض. لذلك قامت الحروب الصليبية بدعوى استرداد القدس الشريف وغيره من أراضى المسلمين حتى قامت الثورات الحديثة دفاعا عن الحرية والتمدن. وقد نتج عن ذلك تمتع الأهالى بثمرات الاكتساب وتحصيل المنافع، وقوة الحكومة، وتمكين الدولة دون توسط الأفراد والملتزمين. وتقوم الشريعة الإسلامية على تسوية الجميع فى العدل والإنصاف. فيتم ترتيب عمد الدوائر والمشورات البلدية. فالشريعة معيار المملكة، والسياسة ميزان السلطنة. فيزنون الرعايا بأنفسهم بميزان الشريعة.

أما وظيفة العلماء والقضاة وأمناء الدين فهم "علماء الحقيقة وعلماء الشريعة وعلماء الحكمة والأمور النافعة التى عليها نظام الدنيا والدين"[١]. علماء الحقيقة هم أهل الزهد والورع، وهم الصوفية. والعلماء هم ورثة الأنبياء وحملة الشريعة، "لولا العلماء لهلكت أمتى. اللهم احفظ العلماء واعف عن الجهال وارحم الناس". ولهم احترامهم الكامل من الدولة. وهما جماعة علم، العالم والمعلم "العالم والمعلم شريكان فى الخير". ولهم منزلتهم العالية، "أنزلوا الناس منازلهم". وعلى العلماء الشرعيين الجمع بين العلوم الشرعية والمعارف البشرية كالعلوم الحكمية العالية. وهى ليست علوما أجنبية كما تبدو الآن. بل هى علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من اللغة العربية.

أما القضاء فهو منصب له جلاله وقدره خاصة إذا اجتمع مع نقابة الأشراف. وقد جمع بعض أسلاف الطهطاوى بين هاتين المكانتين مع ذكر أسمائهم. وقد استقر الفقه على مذهب أبى حنيفة النعمان بعد أن كان متعدد الأركان على المذاهب الأربعة لأسباب سياسية خالصة فى الخلافة

---

(١) الفصل الثانى، السابق ص٣٦٩-٤٠٦.

العثمانية. وتتطلب الأحوال والمعـاملات العصـرية تنقـيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصـر بـدون شذوذ، مع جواز تقليد غير المذاهب الأربعة طبقا للحاجـة. والتشديد والتخفيف فى الأحكام يتغير بتغير الأزمان. ومن لم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس مـن الضـرورى أن يكون القاضى على مذهب ولى الأمر بل أن يكـون كامـل العقل والدين، و "من قلد إنسانا عملا وفى رعيته مـن هـو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسـلمين". لـذلك كثرت عند القدماء آداب القاضى ووصـاياه وفـى مقـدمتها العدل ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا**﴾، سواء كان القاضى المدنى أو قاضى العسكر. ويقوم ولى الأمر بالتفتيش علـى أحـوال القضاة مثل باقى الولاة.

ويتحدث الطهطاوى عن سائر الملل والطوائف كما فعل ابن خلدون فى "المقدمة" وطبقا للشريعة، أن تحكم كـل ملـة بكتابها وكما كان الحال فى دولة الخلافة. فرؤساء أحبار أهل الذمة هم العبرانيون واليعاقبة. وبطريق اليعاقبة أكبـر أهـل ملته. يحكم بما أنزل الله فى التـوراة دون أن ينسـخ فـى

الإنجيل. وتقوم شريعته على المسامحة والاحتمال والصبر على الأذى. وهو مثل باب روما ومساو له. يصالح بين المتخاصمين. أحدثوا الرهبانية للتخفيف من هموم الدنيا والتعفف عن الشهوات. ورئيس اليهود على قلتهم هو الحافظ لهم، يطبق شريعة موسى المتواترة. ويذكر الطهطاوى آراء المذاهب الأربعة فى الموضوع. ويجوز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم دون الموالاة فى الدين. وتحل الكتابية للمسلم وولاية العقد له من وليها. وبين المسلمين وأهل الكتاب عهود أمان. وإن محض التعصب فى الدين والإكراه عليه لا ينتج إلا النفاق، وأن الممدوح إنما هو التعصب لإعلاء كلمة الله(١).

ووظيفة الغزاة والمجاهدين هم الجند الذين يدافعون عن الثغور ويذبون عن البيضة ويحمون البلاد من غزو الأعداء(٢). وأهل الجهاد هم الأقرب إلى الأنبياء، "أقرب الناس درجة من درجة النبوة أهل الجهاد وأهل العلم. أما أهل العلم فقالوا ما قال الأنبياء. وأما أهل الجهاد فجاهدوا على ما

---

(١) السابق ص٤٠١-٤٠٦.

(٢) الفصل الثالث، السابق ص٤٠٧-٤٣٢.

جاءت به الأنبياء". والجهاد ليس لمغنم أو شهرة أو منصب أو جاه بل دفاعا عن الحق والعدل، "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله". ولا تكون المحاربة إلا للمشركين والملحدين والمرتدين والبغاة وقطاع الطرق والقاتلين للاقتصاص[1].

ومن شهامة الملك تولى الحرب بنفسه لإخافة العدو وردعه، بعد مشورة العلماء أولى التجارب. وأهم صفة فى المحارب الشجاعة ﴿**إن الله يحب الذين يقاتلون فى صفه كأنهم بنيان مرصوص**﴾. ولهم الشهادة والحياة الأبدية ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون**﴾. وفى الحديث "الجنة تحت ظلال السيوف". ولا تمنع الشجاعة من خداع العدو، فالحرب خدعة. الشجاعة حمية فى الصدر للإقدام، "إن الله يحب الشجاعة ولو فى قتل حية". وطالما مدحها الشعراء والحكماء. وهى فضيلة القوة الغضبية عن أفلاطون. وقد كان الرسول أشجع الناس قلبا. ويقول لأصحابه والسيوف على أعناقهم "لا تراعوا، لا

---

(١) ربما انقضت محاربة الثلاثة الأولى المشركين والملحدين والمرتدين وبقيت محاربة البغاة وقطاع الطرق والقتلة المعتدين.

تراعوا". وكان الصحابة فى الشجاعة مثله. ويمدحهم الرسول بقوله "إنكم لتكثرون عند الفـزع، وتقلـون عنـد الطمـع". والأفضل الجمع بين الشجاعة والرأى. لذلك أكثر الشعراء فى مدح السيف باعتباره آلة الحرب القديمة[1]. ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون بـه عـدو الله وعدوكم**﴾. ويذكر الطهطاوى بعض وصايا الملوك والأفـراد لقواد الجيش كنماذج من آداب الحرب سواء من القـدماء أو من المحدثين مع نصوص من "وقائع تلماك" التى ترجمها من الفرنسية. فأمراء الجيوش هم نواب ولى الأمر فـى الجهـاد وفى عقد العقود والوفاء بالعهود طبقا للشـريعة ﴿**إلا الـذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا، ولم يظـاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مـدتهم**﴾. أمـا الـذين ينقضون العهود والمواثيق فلهم المحاربة ﴿**وأما تخافن مـن قوم خيانة فانبذ إليهم على سـواء**﴾. وقـد سـار الخلفـاء والصحابة والتابعون على هذا النهج. وهـو تمـدن حقيقـى مكتسب من أنوار النبوة. ومنها الشفقة والرحمة بعد القتال فى حق الأسرى.

---

(١) مثل ابن الرومى وأبى العتاهية والسموأل والطغرائى.

أما طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع فهم أهل المنافع العمومية[1]. وعليهم تجرى الصدقات الجارية وتشيد لهم العمائر الخيرية مثل المدارس والتكايا والمستشفيات[2]. ومنها أيضا تكوين شركات فرعية (مساهمة) لفعل الخير للناس، وتأسيس الدوائر البلدية لراحة الرعية المصرية. ولتحقيق المنافع العمومية التى تعنى فى الخاتمة الخدمات العامة التى تقدمها الدولة يعاد تقسيم مصر من جديد بدلا من التقسيمات القديمة أى المديريات والمحافظات. وليس كل مبتدع مذموم. والمبتدع النافع يقع موقع الاستحسان. لذلك كانت العلوم الحديثة المتجددة هى الحكمة العملية بمصطلح القدماء، هى العلوم والفنون الصناعية. ومن ثم فإن "التشبث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة. فهذا طراز جديد فى التعليم والتعلم، وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو من بدائع

---

(١) الفصل الرابع، السابق ص٤٣٣-٤٤٥.

(٢) وقد أنشئت جامعة القاهرة عام ١٩٢٥ بالهدايا والهبات من أبناء إسماعيل.

التنظيم. وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم"(١).

ويختم الطهطاوى مناهجه بأنشودة للجديد لتجاوز القديم، وللخلف للاجتهاد على السلف. "ولا ينبغى لأبناء هذا الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف قد تجرد عن فضائل السلف، وأن لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف. فهذا من قبيل البهتان. فالفساد لاعتقاد ذلك لإفساد الزمان". كما قال الشاعر:

نعيب زماننا والعيب فينا ∴ وما لزماننا عيب سوانا

ونهجو فى الزمان بغير عيب ∴ ولو نطق الزمان بنا هجانا

فالحضارات متتالية، وتتراكم العلوم والصناعات. "فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول، ويبرزها فى قالب أكمل من السابق وأفضل. فهى نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد".

والدولة العثمانية والدولة المصرية، الدولة العلية، ومصر المحمية، هى أولى الممالك الإسلامية بهذه النهضة الحديثة. ولهما

---

(١) السابق ص٤٤١.

كتب "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية".

بديـــع الكســــم
فى ذكـــراه الثانيــة

هو من الرعيل الثانى لرواد الفكر العربـــى وأســـاتذة الفلسفة العربية الحديثة فى الأربعينات مـــع زكـــى نجيـــب محمود، وتوفيق الطويل، ومحمد عبد الهـــادى أبـــو ريـــدة، ومحمود أمين العالم، وسامى الدروبى، وعبد الرحمن بدوى، ومحمود قاسم، وعادل عوا بعد الرعيل الأول مثل إبـــراهيم بيومى مدكور، وعثمان أمين، ومحمد مصطفى حلمى، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، ومحمد على أبـــو ريـــان، تلاميذ المؤسس الأول للفلسفة فى الجامعات العربية مصطفى عبد الرازق، تلميذ محمد عبده، تلميذ الأفغانى. فقد ارتبطـــت نشأة الفلسفة العربية الحديثة بالحركة الإصلاحية أحد مكونات عصر النهضة العربية. وهو الممهد لجيل الخمسينات، صادق جلال العظم، محمد عزيز لحبابى، شيخ بو عمران، محجوب بن ميلاد، فؤاد زكريا، زكريا إبراهيم. وهو الجيـــل الـــذى يشرفنى الانتساب إليه، ممهدين لجيل رابع من أساتذة الفلسفة فى الوطن العربى كى يعيدوا إلى الفلسفة سيرتها الأولى، من

٢- القومية والاشتراكية.

ولما كانت الشام موطن العروبة. وفيها وفى العــراق نشأ مفهوم القوميــة، تأســس "الحــزب القــومى الســورى الاجتماعى" لضم الشام والعراق فى "الهلال الخصيب" ممــا ألهب خيال القوميين والاشتراكيين العرب بعد ارتباط القومية بالاشتراكية وبالعدالة الاجتماعية[1]. سوريا هــى المركــز، ولبنان امتداد غربى لها. والعراق امتدادها الشرقى. وفلسطين امتدادها الجنوبى. مع أن فلسطين أيضا هى المدخل الشرقى لمصر. جاءت غزوات الشرق منها منــذ الهكســوس حتــى التتار والمغول. ووحدة مصر وسوريا ضمان لوحدة العرب كما ثبت أيام صلاح الدين. وماذا عــن أفريقيــا والمشــرق العربى كله فيها ؟ لماذا تفضيل الجنــاح الأســيوى للــوطن العربى على جناحه الأفريقى الذى قد يحدث رد فعــل عنــد

---

(١) انضم هشام شرابى إلى الحزب القومى السورى الاجتماعى عام ١٩٤٦. وكان من أهم منظريه مع مؤسسه أنطون سعادة، ومن أهم الداعين إليــه كما كان عبد الرحمن بدوى فى نفس الفترة منظرا لحزب مصر الفتاة فى مصر قبل أن يطلق السياسة بعد ثورة ١٩٥٢، ثم عدائه لها بعد تطبيــق قوانين الإصلاح الزراعــى عليــه وبســبب أزمــة الحريــات العامــة وديمقراطية الحكم فى مصر.

الإصلاح وإليه تعود، من فجر النهضة العربية الأولى إلـــى نهضة عربية ثانية.

وهو ينتمى إلى جيل الحرب العالمية الثانيـــة والـــذى عاصر الأحداث فى الوطن العربى قبل الحرب وبعدها. ولد فى نفس العام الذى سقطت فيه الخلافة، عـــام ١٩٢٤. ورأى ضرب دمشق من الاستعمار الفرنسى عام ١٩٤٥. وعاصر كل الثورات العربية ابتداء من الانقلابـــات العســـكرية فـــى سوريا فى أواخر الأربعينـــات حتـــى الثـــورات المصـــرية والعراقية فى الخمسينات، واليمنية والليبية فى الستينات.

وبعد أن حصل على البكالوريا الأولى والثانيـــة مـــن دمشق ١٩٤١-١٩٤٢ كانت دراسته الجامعية فـــى القـــاهرة أثناء الحرب وبعدها ١٩٤٣-١٩٤٧ ولم يغادرها. وعاش مع إخوانه المصريين والعرب خاصة المغاربة والسودانيين الذين كانوا فيما بعد أساس وحدة الأمة العربية، حزب الاســـتقلال مع علال الفاسى، والحزب الوطنى الاتحادى مع إســـماعيل الأزهرى. ارتبط بالقاهرة مثل ارتباطه بدمشـــق وجنيـــف، هذه العواصم وجامعاتها والتى أهدى إليها رائعتـــه الفريـــدة "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا" والتى نال بها درجة الدكتوراه

فى الفلسفة من جامعة جنيـف. عمـل فـى وزارة التعلـيم المركزية فى أول تجربة وحدوية عربية فى التاريخ العربـى المعاصر ١٩٥٨-١٩٦١ بعد تجربة محمد علـى وإبـراهيم باشا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وساهم فـى تعريب التعليم فى الجزائر ١٩٦٨-١٩٧٢ والعرب بين محنة الانكسار فى يونيو- حزيران ١٩٦٧ وقبيـل النصـر فـى أكتوبر- تشرين ١٩٧٣.

صورته فى الوطن العربى أنه هو هذا المفكر المتعمق المتأمل القليل الكتابة وعميقها، الهادف إلى الكيف وليس الكم. توحد اسمه مع "فكرة البرهان فى الميتافيزيقـا" فـى نصـه الفرنسى الأصلى قبل أن يترجم إلى العربية منذ اثنى عشـر عاما، وقبل أن تصدر مقالاته الأخرى التى تم تجميع البعض منها. وبالرغم من مراجعها الغربية فى الغالب إلا أنها فكرة إسلامية أصيلة ومبحث إسلامى قديم. فقد بحث الغزالى عـن اليقين قبل ديكارت. وعرف ابن رشد الفلسفة بأنها "النظر فى الوجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان". وفـرق بـين أقاويل ثلاثة: الخطابى، والجدلى، والبرهانى. وفى المنطـق الأصولى"ما لا دليل عليه يجب نفيه". وفى نظرية العلم فـى

أصول الدين، وكما عرض الايجى فى المواقف "إن كل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شيء أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنياً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة". والبرهان لفظ قرآنى ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾. والبرهان إما من الله وإما من الإنسان وإما فى الموضوع ذاته. فهو رؤية حدسية أو استدلال عقلى أو وضوح موضوعى. كان الفقيد يعبر عن جوهر حضارتنا القديمة وحاجتنا المعاصرة للبرهان بعد أن اتهمنا بأننا حضارة الإنشاء لا الخبر، الشعر لا العلم، الخطابة لا البرهان إلى حد قول بعض المستشرقين "إن العرب ظاهرة صوتية". وروّج آخر للوضعية المنطقية حتى نحسن صناعة الكلام. وجعل أحد الشعراء العرب المعاصرين هذه الإنشائية أحد أسباب هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧.

دخلنا الحرب بمنطق الناى والربابة

والعنتريات التى ما قتلت ذبابة

كان الفقيد يبحث عن الإنسان العربى العقلانى الجديد عن طريق عقلانية الغرب التى أصبحت مشاعا بين الجميع فى القرون الأخيرة، بالرغم من غرابة مادة المنطق

والميتافيزيقا على الوجدان العربى الحديث. والمنطـق هـو أعلى العلوم الفلسفية طلبا للبرهان. أحبه الفقيد بالرغم من أنه لم يؤلف فيه لأنه آلة. أما الميتافيزيقا فالموضـوع. والـدين ميتافيزيقا عوداً إلى تراثنا القديم، وليس شعائر ولا طقـوس ولا مؤسسات ولا عقائد. "الله موجـود" قضـية ميتافيزيقيـة وحكم منطقى. فلا توجد قضية إلا ولها برهـان. ولا توجـد حقيقة إلا ويصدر عليها حكم ضد النزعة الغنوصـية التـى تؤمن بالعرفان والذوق، والحدس المباشر، والرؤية العينية بلا برهان، والنزعة الشكلية اللاإرادية على كافة تياراتها سـواء التى تنكر وجود حقيقة أيا كانت أو التى تثبت وجودها وتنكر إمكانية البرهان عليها أو التى تثبت وجودها وإمكانية البرهنة عليها ولكن دون يقين.

لذلك قسم "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا" سبعة فصول. الأول الإثبات والحقيقة من أجل بيان أنه لا توجد حقيقـة إلا ولها برهان يثبتها. والثانى الحقيقة والبرهان. والثالث تعريف الميتافيزيقا وهو سؤال هيدجر "ما الميتافيزيقـا؟". والرابـع والخامس عرض نظرية البرهان وتحققاتهـا فـى التـاريخ. والسادس التمييز بين نظريتين فى البرهان، الاتساق سـواء

كان اتساقا صوريا، المقدمات مع النتائج، العقل مع نفسه أو التطابق المادى، العقل مع الواقع. والسابع نظرية الحدس أو الوضوح أو الكشف عندما تتضمن الحقيقة برهانها فى ذاتها، لا فرق بين الذات والموضوع. وغالبا ما ينكشف ذلك فى الشعور القصدى كما هو الحال فى الظاهريات المعاصرة عند هوسرل وشيلر والحدس عند برجسون، وعند أبى حيان التوحيدى وفلاسفة الإشراق قديما.

يكشف الكتاب عن قدرة عالية من التنظير وإعمال العقل الخالص فى أكثر الموضوعات تجريداً وهو البرهان وأكثر العلوم صورية وهو المنطق، وما تتطلبه الميتافيزيقا من إحساس مرهف. لا توجد أسماء أعلام كثيرة، فالأفكار لها استقلالها الذاتى غير الشخصى. وهذه ميزة الميتافيزيقا على تاريخ الفلسفة. ويتم التحليل اعتمادا على العقل الخالص بعيدا عن الانفعال والإرادة. به روح التأمل الشرقى القديم القائم على الصدق مع النفس. لا يبنى مذهبا مغلقا أو نسقا تصوريا. ويضع الفلاسفة جميعا فى زمان واحد وفى مكان واحد. يتحاور الجميع فوق جبال الأولمب. يفكر على تفكير، ويتأمل على تأملات، فى قراءات وتأويلات جزئية دون

الرغبة فى الوصول إلى نسق كلى. وهو جزء من التــراث الفرنسى التقليدى الحديث عند بســكال، ومــين دى بيــران والمعاصر عند لافل ولوسن وجابريل مارسل وليفيناس. يعبر عن غابات جنيف وجبال الألب وربوع الشام فى آن واحد.

يجمع بين توما الإكوينى وتجريده وأوغسطين وتجاربه الحية، بــين إيمــان بســكال وعقلانيــة ديكــارت. وبلغــة السهروردى هو الحكيم المتأله، المتوغل فى التأله والمتوغل فى البحث.

ومن ثم يؤسس العقلانية العربية الحديثة دون الوقــوع فى وجدانيات "الجوانية" لعثمان أمين، ولا فــى الوجوديــات التومادية ليوسف كرم، ولا فى التجارب الوجودية عند عبــد الرحمن بدوى الأول عند نيتشه وهيدجر أو زكريا إبــراهيم عند ياسبرز ومارسل. تجاوز الأخ الفقيد النزعة الإرادية فى تحليل الأفكار والنظريات إلى تحليل عقلى صاف مازال جيلنا يحاول العودة إليه بعد أن عصفت به الأحــداث، واعترتــه الهزائم، وهزته النكسات، وأصبح محاصــرا بــين القــدماء وانفعالات المعاصــرين، بــين العقــل اليونــانى القــديم أو الديكارتى الحديث، وبين انتفاضة الأقصى وصراخ الأطفــال

وعويل النساء.

يقرأ باتساع ويدل على ذلك الكم الهائل من المراجـــع فى آخر الكتاب. يقرأ ولا يرفض، ويحاور ولا يستبعد، يتمثل ولا ينقض، ولا يصدر أحكاما على الآخرين. يأخذ منهم من يشاء ويترك ما لا يريد. يجمع بين كل التيارات والمـــذاهب، عقلانية أرسطو وتوما الاكوينى وديكارت، وحيوية ســـقراط وأوغسطين. كان يحاول أن يؤسس شخصانية روحانية جديدة كما حاول رينيه حبشى فى لبنان ومحمد عزيز لحبابى فـــى المغرب أسوة بمونييه فى فرنسا. نهل من الوافـــد الغربـــى أساساً، ثقافته الأساسية ورافده الأول. نموذجه ديكـــارت ثـــم كانط ثم أفلاطون. فديكارت هو المتأمل الأول، وكانط هـــو المتأمل الثانى، وأفلاطون نموذج القديم للعقلانيين المحدثين. ويحيل إلى برجسون واسبينوزا حياة التوحد، توحد الشعور، وتوحد الفكر. ويعود إلى أرسطو وتوما الاكـــوينى وهيجـــل وهيدجر، فالحقيقة فى الوجود وليست فقـــط فـــى البرهـــان العقلى. تتجلى فى الشعور، فى الحوار السقراطى الوجـــودى القديم والحديث عند المسيح وأوغسطين وأنســـيليم وبســـكال وجان هيرش وياسبرز. ينتسب إلى مين دى بيران وبلونـــدل

وألكيه وبرييه وشيلر وريكبر وكما يكشف عن ذلك تحليل المضمون كما ورد من أعلام فى "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا".

وفى هذا الأفق الواسع من الوافد الغربى القديم والحديث لم ينس الفقيد الموروث، أنه ينتمى إلى حضارة عربية إسلامية. فذكر ابن رشد وهو الفيلسوف العقلانى البرهانى، والرسول باعتباره نموذج الحكيم الذى يقوم بتحليل تجارب البشر، وابن سينا واضع الميتافيزيقا فى صيغتها الشاملة، والغزالى فى النفس والمعرى وإقبال فى الله كنموذج للحقيقة الشاملة. ويذكر الفارابى الفيلسوف المنطقى القديم، وابن تيمية التحليلى للمنطق الصورى، ومحمد عبده العقلانى الإصلاحى، ومن المحدثين نجيب بلدى الذى جمع بين عقلانية ديكارت وحياة برجسون، وقنواتى نموذج التوماوى الحديث. ومن الأنبياء يذكر بوذا والمسيح ومحمد من الحنفاء وأصحاب الدين الطبيعى.

والموضوع الرصيد الذى تناوله البحث من موضوعات الميتافيزيقا بالإضافة إلى البرهان والتحليل العقلى هو خلود النفس وليس وجود الله أو خلق العالم، وهى

الموضوعات الميتافيزيقية الرئيسية الثلاثة فى كل حضـــارة. ولو تعرض لقضية الله فإنه يتعرض لها باعتبارهـــا قضـــية ميتافيزيقية. إلى أى حد أستطيع أن أصدر حكما علـــى الله؟ كيف يستطيع المحدود أن يحدد اللامحدود؟ فهو لـــيس مـــن الفلاسفة الطبيعيين مثل أرسطو وتوما الاكوينى والمتكلمـــين المسلمين الذين يبدأون من الطبيعة إلى الله، ومن الحادث إلى القديم، ومن الممكن إلى الواجـــب، ومـــن الأعـــراض إلـــى الجوهر، ولا من الفلاسفة العقليين الذين يبدأون بالله كتصور مثل أنسيليم وديكارت، بل هو من الميتـــافيزيقيين المناطقـــة الذين يبحثون فى التصورات وإمكانية حدوثها. فهو فيلسوف النفس مثل سقراط وأوغسطين والقديس بونافنتورا والغزالـــى وديكارت. ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفـــلا تبصرون**﴾. النظر فى العالم يحيل إلى النفس ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم**﴾، النظر فى الطبيعة يحيل إلى النظر فى النفس. لذلك حد أفلاطون الفلسفة بأنها تعلـــم المـــوت أى كيف يستطيع الإنسان تجاوز البدن إلى التأمل فـــى الـــنفس، ويسمو على الحياة الدنيوية كى يخلق فى سماء الميتافيزيقـــا الرحب. إن إثبات خلود النفس سهل بعد إثبات تميز الـــنفس

عن البدن. والأصعب إثبات حشر الأجساد. ﴿**قل من يحيى العظام وهى رميم، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾، وبالرغم من اتهام الغزالى الفلاسفة بإنكار حشر الأحياء، ودفاع ابن رشد عنهم وإثباته خلود النفس الكلية عن طريق الفكر، وخلود المادة عن طريق التحول إلى طاقة. فالطاقة لا تفنى ولا تتبدد.

وهو المنطقى الميتافيزيقى مثل الفارابى أو الحكيم المتأله عند السهروردى، نادر الظهور مثل الإمام الغائب الحاضر. أقرب إلى "تدبير المتوحد" لابن باجه من الإنسان الاجتماعى بالطبع عند الفارابى وابن خلدون وهو إنسان وديع مسالم مثل توفيق الطويل. يعلو على الأحداث، ويتسامى عليها. يتحكم فى الانفعالات، ولا يطيع أهواء النفس. يوافق أكثر مما يرفض، ويتفق أكثر مما يختلف. ويبدو سعيدا بأنصاره مثل سعادة السيد المسيح بالحواريين، ومحمد بالصحابة. وكثيرا ما يشير إليهما كنموذجين للفكر الميتافيزيقى. كل تعليقاته على كتابات الآخرين إيجابية فى معظمها أكثر منها سلبية. فالمهم لديه هو صفاء النفس ونقاء الضمير. جاء ليلقى سلاما لا سيفا مثل السيد المسيح.

وأسلوبه مثل شخصيته، الهدوء والوداعة. فالأسلوب هى الشخصية فى الكتابة كما أن الشخصية هى الأسلوب فى الحياة.

استطاع أن يتعامل مع العصر وأن يعلو على هموم الدنيا. فالحقيقة موجودة، والميتافيزيقا مدخل لها، والعقل وسيلتها، والمنطق أداتها. الخطاب الفلسفى غاية فى ذاته دون أن يكون له غاية مباشرة أو قصوى إلا كرامة العقل. لم يقترب من الفلاسفة ذوى المزاج الحاد الذين مارسوا العنف اللغوى والانفعال الوجودى مثل كيركجارد أو نيتشه. بل إن ماركس مجرد ميتافيزيقى. عاش فى خضم أحداث العصر، نكسة ١٩٤٨، ونكسة ١٩٦٧. ولم يحزن إلا الحزن الطبيعى الدفين. وعاصر انتصارات التأميم فى ١٩٥٦، والوحدة فى ١٩٥٨، وقوانين يوليو الاشتراكية فى ١٩٦٢-١٩٦٣، كما عاش ثورة ١٩٥٢ فى مصر، وثورة ١٩٥٨ فى العراق، والثورة اليمنية فى ١٩٦٤، والليبية فى ١٩٦٩، وحرب أكتوبر- تشرين فى ١٩٧٣، والانتفاضة الأولى فى ١٩٨٧. وانتقل إلى رحمة الله أسبوعاً بعد انتفاضة الأقصى. استطاع هذا المتأمل المتوحد أن يعى واقعه وعالمه بنبله، وأن يعى

مجتمعه بقلبه دونما تعصب لشيء أو كراهية لأحد. بل إنــــه فى مقالاته أيضا لم يتنازل عن هدوءه وصفاته حتى فى أشد الموضوعات تأزما مثل الحرية وأزمـــة الإنســـان الحـــديث والقومية. ظل الفيلسوف الهادئ الباحث عن الحقيقة الفلسفية واللغة الفلسفية بالرغم من علمه بعلم اجتماع المعرفة.

إن الفقيد الراحل هو بالنسبة لنا رائد ومعلم ونمـــوذج نقتدى به. نحاول أن نكون مثله. لولا أن يعصف بنا أحيانـــا عجزنا وصراخنا كما نفعل هذه الأيام وفى عصـــر يســـوده العنف والتعصب والاستبعاد والإقصـــاء المتبـــادل وأحاديـــة الطرف. وفى عصرنا عرّف محمد عبـــده الفيلســـوف بأنـــه "العاكف على شأنه، الخبير بأهل زمانه" وهو أفضل تعريـــف للفقيد الراحل. فعزاء جيلنا فيه، عزاء الصداقة للقرابة، عزاء القاهرة لدمشق.

الثقافة والوطن
قراءة فى "الجمر والرماد"
لهشام شرابى

١- الثقافة الوطنية.

منذ فجر النهضة العربية حمل المثقف العربى هموم الفكر والوطن. فقد دفعت "صدمة الحداثة" إلى التفكير فى سؤال شكيب أرسلان الذى صاغه من بعد "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم ؟" سواء عندما كان العرب جزءا من الخلافة العثمانية وبداية حركة القوميين العرب أو عندما أصبحت العرب دولا تحت الاحتلال وبداية معركة الاستقلال وحركات التحرر الوطنى. وفى كلتا الحالتين كانت معركة التحديث هى الأهم. فعندما كان العرب ولايات عثمانية ثم أقطارا تحت الحماية أو الوصاية أو الاحتلال ثم أصبحوا دولا مستقلة كان التحديث هو المطلب الرئيسى، فالقضاء على التخلف فى الداخل هو شرط الاستقلال عن الخارج.

(*) مقدمة الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربى، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (٧)، القاهرة ٢٠٠٣.

الفكر بلا وطن تجريد وصورية، ونضال فى غير ميدان، وهروب من الموقع، ورصاصات طائشة فى الهواء لا تدافع عن أحد، ولا تصيب أحدا. والفكر الوطنى التزام ومقاومة، تحليل وتغيير، فهم وتطوير. هو الفكر العملى، مضمونه موضوعه، وحياة المفكر قدره. والعلم بلا وطن تكسب دون تضحية، وأخذ دون عطاء، وهجرة بلا علم عاطفة هوجاء، ومغامرة غير محسوبة العواقب، وشهادة دون سياسة، وحلم دون واقع، وخيال دون تاريخ.

المثقف الوطنى هو الشاهد على عصره، الشهيد فى زمنه. لا يهاجر أثناء القتال باسم العلم، ولا يناضل على مقاعد الدراسة وفى مدرجات الجامعة باسم القتال(١). كانت تلك أزمة الشباب، وثنائية جيل قديم من المناضلين لم يعرف

---

(١) "كذلك لم يخطر على بالنا تأجيل دراستنا والبقاء فى وطننا لنقاتل. كان هناك من يقاتل عوضا عنا، أولئك الذين قاتلوا فى ثورة ١٩٣٦ والذين سيقاتلون فى المستقبل. إنهم فلاحون، وليسوا فى حاجة إلى التخصص فى الضرب. موقعهم الطبيعى هنا، فوق هذه الأرض. أما نحن المثقفين، فموقعنا فى مستوى آخر. نحن نصارع على جبهة الفكر، ونقاتل قتال العقل المرير"، هشام شرابى: الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربى، طبعة جديدة ومنقحة ومزيدة مع مقدمة. دار نلسن، بيروت ١٩٩٨ ص٢٠-٢١.

بعد "المثقف العضوى"[١]. وقد تطوع بعض الطلاب العــرب فى الجامعة الأمريكية فى ١٩٤٧ قبل النكبة ولم يذهب بالفعل إلا عدد ضئيل[٢]. المثقف هو الذى يعيش جيله، ويقوم بــدوره التاريخى الذى يحدده العصر لا دور جيل مضــى فيصــبح سلفيا ولا دور جيل قادم فيصبح علمانيا. جيلنا هو هذا الجيــل المخضرم الذى ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلــى المعاصرة، ومن العقيدة إلــى الثــورة، ومــن النقــل إلــى الإبداع[٣].

---

(١) قال طه باشا للطلاب "يا أبنائى، القتال ليس لشبان مثلكم، نصيحتى إليكم العودة إلى مقاعد دراستكم، أنتم أبناء عائلات ومثقفون وخدمتكم لوطنكم تكون عن طريق العلم والمعرفة لا عن طريق الحرب والبندقية. البندقية يستطيع غيركم حملها"، السابق ص٢١.

(٢) "فى محاولتى الآن تفسير هذا السلوك (لا تبريره) أجدنى عاجزا كل العجز. ربما كوننا مثقفين ساعد على ذر الرماد فى أعيننا، فصرنا نرى أشــياء من زاوية الفكر المجرد وحده. وهكذا بدت الدنيا لنا موضوعا لكلامنــا وفكرنا. لا مجالا لتحقيق أفعالنا وأعمالنا. كأنما يكفى أن نحــب وطننــا بقلوبنا كلها، وأن نحلم بمستقبل عظيم لأمتنا دون أن يلزمنا ذلك بشــىء سوى صدق العاطفة"، السابق ص٢٢.

(٣) لذلك يصدر هشام شرابى "الجمر والرماد" بعبارة لتوماس مان فى "الجبل السحرى" وهى: "لا يعيش الفرد حياته الشخصية فحسب بل أيضا حيــاة عصره وحياة جيله"، السابق ص٧.

كانت الجامعة الأمريكية فى بيروت ثورة للحياة الوطنية الفلسطينية وللتيارات الفكرية فى الوطن العربى كما كانت الجامعة المصرية فى ١٩٢٥ نتيجة للحركة الوطنية المصرية التى تبلورت فى ثورة ١٩١٩.

ارتبطت الثقافة بالمقاومة، المقاومة بالثقافة، والثقافة بالمقاومة[١]. توحدت الثقافة والمقاومة فى المثقف الوطنى. يعيد بناء الثقافة كى تصبح أداة للمقاومة، ويكمل المقاومة بالسلاح بوضع ثقافة المقاومة. فهل يتم ذلك فى ثلج الهجرة أم فى دفء الوطن ؟ ومهما دام الثلج فإنه ينتهى إلى الذوبان[٢]. وإذا ما استمر الدفء فإنه ينتهى حتما إلى الخصوبة والنماء مهما كانت آلام المخاض[٣].

---

(١) انظر دراستنا "ثقافة المقاومة"، جملة الكتب وجهات نظر، دار الشروق القاهرة، أكتوبر ٢٠٠١، تحية للانتفاضة الفلسطينية فى عامها الأول.

(٢) "ويغمرنى إحساس فى هذه اللحظة أن الفرصة قد فاتتنى بل سأمضى ما تبقى لى من العمر هنا فى هذه البلاد الغريبة وأنى سأموت فيها، ولكن لا... هذا لن يحدث، شعبى هو جزء من حياتى لم أتركه يوما. وطنى أحمله فى قلبى، لا أقدر أن أتخلى عنه. سأعود يوما ما"، السابق ص١٤.

(٣) "اكتشفت كما يفعل كل مثقف عائدا لخدمة وطنه أن الشعب والوطن لا يأبهان به وبأحلامه، وأن الواقع يناقض الرؤيا"، السابق ص١٤.

الجناح الأفريقى على الجناح الأسيوى[1]. وقد يصل الحـــزب السورى الاجتماعى فى تصوره للقومية إلى حد العرقية أسوة بما كان فى ألمانيا فى نفس الفترة. وربما كان لبعد مؤسســـه عن الوطن والحنين إليه أثـــر فـــى تكـــوين هـــذا الجانـــب الرومانسى أسوة بشـــعراء المهجـــر. وقـــد آمـــن الحـــزب بالانقلابات العسكرية وبتكوين المليشيات المســـلحة لتحقيـــق أهدافه السياسية وربما ممارسة العنف كما كان الحـــال فـــى "مصر الفتاة" فى مصر فى هذه الفترة.

وقد كانت الطائفية أحد أسباب اندلاع الحرب الأهليـــة فى لبنان ١٩٧٥ وأحد أغطيتها ومبرراتها النظريـــة. لـــذلك استبعد الحـــزب القـــومى الســـورى الـــدين فـــى صـــياغة الأيديولوجيات السياسية وفى بناء الأوطـــان. فكـــان حزبـــا علمانيا خالصا يمثل التيار العلمى العلمانى عند شبلى شـــميل وفرح أنطون ويعقوب صروف.

فى حين أن الحركة الإصلاحية التى أسسها الأفغـــانى وتلاميذه خاصة عبد الله النديم ترى أن الدين فـــى الأوطـــان

---

(١) وهذا ما حدث بالفعل فى ليبيا فى توجهها الأخير بعد عجز العرب عـــن مناصرتها الفعلية وكسر حصارها فى حين غامر الأفارقة لذلك.

المحتلة، المتخلفة يكون عاملا على الثورة ضد الاحتلال فى الخارج. فقد صاغ الأفغانى الإسلام بأنه، ثورة على الاستعمار فى الخارج ونضال ضد الطغيان فى الخارج، دفاعا عن الحرية فى كلتا الحالتين. وقد أغتيل حسن البنا عام ١٩٤٩ على يد القصر والإنجليز، وهو نفس العام الذى أعدم فيه أيضا أنطون سعادة بعد أن سلمته لبنان إلى سوريا بمحاكمة صورية بتهمة تدبير انقلاب عسكرى لتوحيد سوريا ولبنان بالقوة. وقد دفع ذلك إلى التفكير فى مصير النضال الوطنى، الشيوعى والقومى والإسلامى، واتهام الجميع بالخيانة من الأنظمة السياسية(١).

وبعد استشهاد أنطون سعادة تم التحول من القومية إلى الاشتراكية والالتحاق بجمعية سرية لتحرير الوطن العربى وتوحيده. وكانت هذه الجمعية نواة لحركة القوميين العرب،

---

(١) "جلست أعالج جرحى وحيدا فى مقهى الزرقاء، ناسيا إخوتى فى النضال الشيوعى، والقومى العربى والبعثى الاشتراكى والأخ المسلم الذين يسيرون على الطريق ذاتها. كل ما نملك قدمناه، كل بطريقته لهذا الشعب ولهذا الوطن. فأخذوا منا كل ما نملك، وزجونا بالسجون، واتهمونا بالخيانة"،السابق ص٢٧٣.

وبعد الشك فى معنى الأمة، سورية أم عربية[1]. وقد كان الإحساس الطبقى غامرا عند صفوة المثقفين فى ذلك الوقت وإن كانوا ينتسبون إلى الطبقة العليا. كانت الطبقة شىء والوعى الطبقى شيئا آخر[2].

٣- الاستعمار والصهيونية.

كان الاستعمار الفرنسى فى لبنان هو العامل الخارجى فى ثقافة المقاومة كما كان الاحتلال البريطانى فى مصر. وكان المثقفون الوطنيون يشعرون بالامتهان كل يوم

---

(١) "ما يهمنى اليوم هو حياة هذا الشعب المعذب، ومصير هذه الجماهير المستغلة المستعبدة. جميع الأفكار والقيم والأهداف التى لا تدور حول حياة الشعب ومصير الجماهير لم تعد تمسنى أو تعنى لى شيئا"، السابق ص٨٥.

(٢) "كان الفقر جزءا من حياتنا، لكنه كان خارجها بعيدا عنها كالأخواخ المتناثرة حول أحيائنا الفخمة. كان الفقراء بشرا مساكين نرأف بهم ونتألم لفقرهم لكنهم كانوا ينتمون إلى عالم آخر. وكان منظر المتسولين الذين كانوا يملئون شوارع مدننا منظرا طبيعيا بالنسبة لنا. فلم يزعجنا أو يدفعنا إلى تأنيب الضمير. ولم يدر بخلدنا أن هناك علاقة بين ثرائنا وبؤسهم..."، السابق ص٢٥-٢٦.

باحتكاكهم بسلطات الاحتلال فى الحياة اليومية[١].

وكانت الصهيونية مثل الاستعمار، استعماراً استيطانيا، لا فرق بين الاستعمار الفرنسى للبنان وسوريا والاستعمار الاستيطانى الصهيونى فى فلسطين. كلاهما عنصرية، عنصرية صهيونية تقوم على الاختيار للشعب المختار والوعد بأرض الميعاد والنصر والغنم والمدينة والمعبد والهيكل، وعنصرية غربية تقوم على القوة الرومانية والمركزية الأوروبية ونقاء البشرة البيضاء.

وكانت هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ قمة العدوان الصهيونى الاستعمارى استئنافاً لعدوان ١٩٥٦ الذى لم يحقق أهدافه[٢]. وكانت فى نفس الوقت قمة الإحباط وإجهاض الحلم

---

(١) " كان الاستعمار بالنسبة إلىّ شيئا حقيقيا محسوسا. كنت أكره الاستعمار كما كان يكرهه جميع رفاقى إلا أن كراهيتى كان لها بالإضافة إلى ذلك، بعد مباشر ينبع من تجربتى الشخصية كفلسطينى"، السابق ص٧.

(٢) "فى منتصف السبعينات، أثناء كتابة هذا الكتاب كنت واثقا أن العرب على عتبة حقبة تاريخية جديدة. والآن، بعد مرور أكثر من عشر سنوات، أعرف أننى كنت على خطأ: عصر الانحطاط لم ينته بعد، ونحن فى مرحلة جديدة منه. أن هذه المرحلة بالنسبة للجيل الذى أنتمى إليه هى المستقبل الذى حلمناه، مستقبل الإنجازات والانتصارات التى كنا سنحققها فيه، السابق ص١٧.

القومى العربى الاشتراكى التقدمى. وأدرك العرب أن العيب فى الداخل قبل الخارج، وفى التخلف قبل الاستعمار.

٤- المجتمع الأبوى.

كانت بذرة التخلف وجذره الأول "المجتمع الأبوى"، سلطة الإدارة الجامعية، وسلطة الأستاذ، وسلطة الأسرة، وسلطة التقاليد، وسلطة الحاكم[1]. كانت ثقافة المجتمع كله تقوم على القطعية، وامتلاك كل طرف فيه الحقيقة المطلقة. والفكر وعظ وإرشاد وتبليغ وليس تحليلا أو نقدا. وكانت المصطلحات الجديدة مثل النقد والنظرية والفرض والتصور. وألفاظ أخرى ترددت فى جامعة شيكاغو مثل "على الأرجح"، "نوعا ما"، "إلى حد ما" مما يميز ثقافة أخرى تقوم على النسبية فى الحكم، وعلى البحث عن الحقيقة وليس

(١) "لا أذكر أن أستاذا من أساتذتى فى الجامعة اعترف مرة أنه كان على خطأ أو أقر بجهل أو عبّر عن شك فامتنع عن اتخاذ موقف حاسم وآثر التروى ومراجعة الفكر. كان أساتذتى جميعا مصادر ثقة لا يعرف الشك مدخلا إلى قلوبهم... سلطتهم مطلقة وكلمتهم نهائية وكانوا يعتقدون أن حسن سلوكنا قبول سلطتهم واستسلام لها"، السابق ص٣٥-٣٦.

معرفتها[١]. وكان هذا النظام الأبوى فى فلسطين وفــى كــل الوطن العربى بكل تياراته، الإسلامى والعلمانى. وكان النقد فى ذلك الوقت مجهولا. وابتداء من هذه التجربــة الثقافيــة الاجتماعية التاريخية بدأ تشكل مفهــوم "المجتمــع الأبــوى" وجذوره القبلية والعائلية وأشكاله فى الســلطة والخضــوع، والتبعية والولاء، وامتداداته التاريخية فى الإقطاع والرأسمالية، ونتائجه فى الإمبريالية، وطرق مواجهته الممثلة فى الخطاب الإصلاحى أو الخطاب العلمانى العقائدى، لا فرق بين الوعد الأصولى الممثل فى العصر الــذهبى أو الوعــد العلمــانى بالمدينة الفاضلة القادمة علــى نمــوذج الغــرب الحــديث، وضرورة النقد الجذرى للثقافة الأبوية المستحدثة والــتخلص من هيمنة البرجوازية الصغيرة، وأهميــة الفكــر النقــدى، وضرورة التحول الديمقراطى.

كان يمكن مد الجذور للمجتمع الأبوى فى المــوروث القديم، فى التصور الهرمى للعالم ونظرية الفيض، وفى دور

(١) "عند التحاقى بجامعة شيكاغو اكتشفت أن هناك تعابير فى اللغة الإنكليزية كنت أعرف معناها لكنى لــم أســتعملها إلا نــادرا مثــل Probably, Somewhat, To some extent"، السابق ص٤٠-٤١.

العقل فى تبرير المعطيات[1]. كان يمكن أيضا الاقتراب من المحرمات الثلاثة فى الثقافة الموروثة، الدين والسلطة والجنس، الله والدولة والمرأة. وهو ما تمت دراسته أولا فى "مقدمات لدراسة المجتمع العربى"، سواء بنية العائلة أو قيم الثقافة، الاتكالية والعجز والتهرب، وكيفية مواجهتها بالوعى والتغيير والتحدى الحضارى، والتوجه المستقبلى، والتربية والتثقيف الاجتماعى حتى ينتهى المجتمع البطريركى ويبدأ المجتمع الديموقراطى[2].

٥- الفلسفة المثالية.

كانت بداية التفلسف التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية بفضل شارل عيساوى، أستاذ العلوم السياسية

---

(١) أنظر دراستنا الثلاث: "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى"، "مخاطر فى وجداننا القومى" فى "الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢-١٩٨٢ جـ ١ "الدين والثقافة الوطنية" مدبولى، القاهرة ١٩٨٧ ص٥٩-١٤٠.

(٢) صدرت الطبعة الأولى لكتاب "مقدمات لدراسة المجتمع العربى" عام ١٩٧٥، دار المتحدة للنشر ببيروت، والطبعة السادسة، دار نلسن، بيروت ١٩٩٩.

بالجامعة الأمريكية. ثم كان الوقوع على هارتمان والمثالية الدينية غير السياسية. وربما كان ذلك تحت أثر شارل مالك مؤسس المثالية الدينية كأساس أيديولوجى لليمين الرجعى، مهاجمة الشيوعية ومدح المسيحية ودعم الحرب الباردة والذى عاد إلى لبنان ليصبح أيديولوجى اليمين المسيحى المتعصب. وقد ولّد رد فعل صاحب "الجمر والرماد" ليصبح أيديولوجى اليسار العلمانى المتسامح. وتم التعرف على نيتشه فى "هكذا تكلم زرادشت" وفى "هذا هو الإنسان" سيرته الذاتية. كما تم التعرف على مؤلفين من نفس النوع، المثالية الدينية الوجودية مثل كيركجارد وبرديائيف أو العقلية عند جاك مارتيان أو العلمية المنطقية عند ديوى فى "طلب اليقين"(١). وربما أعجب لنفس الأسباب مفكر آخر بهوسرل وبرجسون، جمعا بين الحدس والبرهان، والدين والعقل، بالإضافة إلى النظرة الجمالية للعالم. وفى باريس تم التعرف

---

(١) "كنا نرى هذا الواقع ونعبر عنه بتجريدات مثالية نستمدها من ديكارت وهيجل وكيركجارد وغيرهم من الفلاسفة. مكنتنا ثنائية ديكارت مثلا من وضع العقل فوق الجسد، ومثالية هيجل من إسباغ قيمة نهائية على العقل، وذاتية كيركجارد من إرساء الحقيقة فى داخلية الوجود الفردى"، السابق ص٤٦.

على ميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران كأدباء رومانسيين، وعلى فرويد وماركس وريكير. ووجد فى هؤلاء صدى لآراء زكى الارسوزى "فى المدرحية". وكان بدوى قد نقل من قبل فلسفة هيدجر كما لاحظ جان فال. كما تم التعرف على محسن مهدى وماجد فخرى الذين أصبحا من أساتذة الفلسفة الإسلامية المرموقين. كانت رسالة الدكتوراة عن هارتمان فيلسوف القيم المثالى. وكان كارناب من لجنة الدفاع. ولم يمنع فيلسوف الوضعية المنطقية من إعطاء المثالى الدينى أعلى الدرجات.

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال الشهير: "هل لدنيا فلاسفة ؟". ويكون الحكم القطعى: "ليس لدينا فلاسفة" دون تعريف ماذا يعنى الفيلسوف حتى لا ترد معانى الفيلسوف كلها إلى معنى واحد، صاحب النسق النظرى، ومتى يظهر حتى لا ترد الظروف إلى ظرف واحد، القطيعة المعرفية مع الماضى، ورفع الغطاء النظرى عن الواقع، وسقوط الوئام النظرى بين الأنا والواقع والحاجة إلى وئام نظرى جديد[1].

---

(١) "ليس مصادفة أن يكون مجتمعنا منذ النهضة قد عجز عن إنتاج مفكر أو عالم أو كاتب واحد على مستوى عالمي. فموهبة الإبداع لا تكتسب ولا تستورد ولا

وهو معنى الفيلسوف وظروف نشأته فى العصور الحديثة فى الغرب. فمن الظلم قياس كل فلسفة فى كل مجتمع على الفلسفة الغربية الحديثة. فالمجتمع العربى مثلا يمر فكريا بعصر مشابه لعصر النهضة الأوروبية أو بالأحرى بين الإصلاح الدينى وعصر النهضة، بين مارتن لوثر، وجيوردانو برونو. فنحن مازلنا مع الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، وتنازل كل جيل عن منطلقات الجيل الآخر حتى انقلبنا إلى النقيض، وأصبحت النهايات غير البدايات. وقد حدثت الكبوة أيضا فى التيار العلمى العلمانى من شبلى شميل إلى فرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا، بالحديث الآن عما بعد الحداثة والمرأة والانبهار التام بموضات الفكر الغربى. والمقارنة الدالة الأكثر عدلا تكون المقارنة بين النظام الأبوى عندنا والنظام الأبوى فى عصر النهضة الأوروبى، والفيلسوف عندنا بفيلسوف عصر النهضة الأوروبى قبل عصر الأنساق الفلسفية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

تدرس فى الخارج. المقدرة الخلاقة تكمن فى أعماق الفرد. فإذا أتيح لها المحيط الملائم نمت وترعرعت وازدهرت"، السابق ص١٥٩.

٦- التشاؤم أم التفاؤل؟

والإنسان توتر بين قطبين المثال والواقع، الإقدام والإحجام، الخيال والعقل، الأنا والآخر، الهوية والاختلاف، الفرح والحزن إلى آخر ما وصفه الصوفية من أحوال هو "تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة" كما يقول جرامشى. أحيانا يكون الرماد فى تشاؤم اليأس والهجرة بعد أن توحدت حياة المواطن بحياة الوطن وعاش صمت المنفى وهجرة الوطن. وهو الأقل [(١)]. وأحيانا يكون الجمر هو الغالب ينير فجرا

---

(١) "لقد نبذتنى ياوطنى، لن أرجع إليك، لن أرجع أبدا"، السابق ص٢٧٨. "المرارة التى نشعر بها اليوم تنبع من هذا المستقبل الذى أفلت من يدنا وتحول إلى هذا العصر. أصبحت الحقيقة التى جمعنا حياتنا حولها رمادا لا حجر فيه"، السابق ص١٧-١٨. " غير أن الحقيقة تتغير وتولد من جديد، ومن هنا فساد العدمية السائدة اليوم، القائلة بفساد كل ما هو عربى. ليس فاسدا إلا ما نفسده نحن. نحن نفسد حياتنا وليس صالحا إلا ما نصلحه نحن"، السابق ص١٨. "سنة ١٩٧٤ قررت أن أعود نهائيا إلى الوطن العربى"، السابق ص١٣. "أين أنت يا وطنى، أين سماؤك الزرقاء، وهواؤك الطيب، وشمسك الدافئة"، السابق ص١٢٩. "أين الغد الذى حلمنا به وأعطيناه حياتنا ؟ إنه اليوم، حاضرنا... إنه أمسنا. لم يبق منه إلا ومضات خافتة، تأتينا حين لا نتوقعها، وتعيد إلينا أصواتا حبيبة

جديدا، فجر العودة بعد الهجرة، والتقدم بعد الانهيار، والديموقراطية بعد الأبوية. وبعد حرب أكتوبر- تشرين ١٩٧٣ قرر العودة نهائيا إلى أرض الوطن ليشارك فى بنائه فى مرحلة ما بعد النصر والثقة بالذات والأمل فى الاسترداد، استرداد الكرامة أولا ثم استعادة الأرض ثانيا[1].

ولم يمنع هذا التوتر الخلاق من سمات الهدوء، والصوت المنخفض والصمت الذى يشوبه الحزن والتواضع

غابت عنا، ووجوها جميلة نسيناها، وحبا قديما فقدناه. فى أعين أولادنا نرى أشباح أحلامنا عندما كنا صغارا، وفى ابتساماتهم صور المستقبل الذى تركناه ورائنا"، السابق ص١٥٧.

(١) "والإحباط واليأس يخيمان على الوطن العربى كله، لكن الظلام لا تشتد حلكته إلا عندما يقارب الفجر على الانبثاق. هناك بوادر فجر جديد"، "من مكان غربتى التى ظننت منذ سنوات أنها على وشك أن تنتهى. لقد حصل العكس. فالهجرة من الوطن تتزايد يوما بعد يوم، والأمل بالعودة يضعف يوما بعد يوم، لكن المجتمع البطريركى سيزول وسينتهى عصر الانحطاط وسنرجع يوما"، السابق ص١٨، "النظام الأبوى محتم عليه الانهيار، والمرأة العربية تكسر قيودها، والجيل الصاعد يدخل ساحة الصراع آخر مراحل الانحطاط تحمل فى أحشائها بذرة العصر الجديد"، السابق ص١٢.

والوداعة، والتحضر فى القول والعمل[1].

٧- جمر أم رماد؟

"مذكرات مثقف عربى" فصول خمسة بـــلا عنـــاوين. الثانى أطولها وأقلها دلالة على الموضوع، مجـــرد علاقـــات شخصية، مثل "قضية نفـــس" و"قضـــية عقـــل". وأصـــغرها الخامس استشهاد أنطون سعادة، أحد مظاهر الرماد[2]. يمكن أن تتحول إلى شريط سينمائى عن عصر من خلال شخص، وشخص من خلال عصر. تتخللها سيرة مكشوفة مثل "أزهار الشر" لبودلير[3]. كما تعرب بعض المصطلحات بالرغم مـــن

---

(١) "إنى لست عبقريا ولا فلته بل إنسان كسائر الناس، لا أختلف عن زملائى ذكاء أو فطنة. وإنى لقانع أن أكون هكذا قادرا فقط على تسيير حيـــاتى بنفسى والتغلب على التعسر والتشـــويه الـــذين تعرضـــت لهمـــا فـــى صغرى..."، السابق ص٤٤-٤٥.

(٢) الفصل الثانى (عدد الصفحات) (١٠٤)، الثالـــث (٨٦)، الرابـــع (٦٠)، الأول (٦)، الخامس (٤).

(٣) حديث عن الحشيش والفودكا وكؤوس الويسكى.

وجود ترجمات لها[١].

"الجمر أم الرماد" تمثل البعد الثالث في الموقف الحضارى للمثقف العربى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. فالموقف الأول الموقف من التراث القديم وأثره في الواقع المعاصر مثل "النظام الأبوى" و"إشكالية تخلف المجتمع العربى". والموقف الثانى الموقف من الغرب من خلال صلة المثقفين العرب به في "المثقفون العرب والغرب". أما البعد الثالث فهو الموقف الحاضر والتنظير المباشر له من خلال السيرة الذاتية مثل "الجمر والرماد" أو "صور من الماضى" حيث يبرز الموقف الحضارى من خلال التجربة الحياتية لفرد العصر. ومنها "مقدمات لدراسة المجتمع العربى" و "النقد الحضارى للمجتمع العربى في القرن العشرين" و "السياسات والحكومات فى الشرق الأوسط" و "الدبلوماسية والاستراتيجية فى الصراع العربى الإسرائيلى". فالواقع العربى هو المنطلق، والموروث القديم، والوافد الغربى يعدان فرعيان فيه.

---

(١) مثل Freshmaen (السنة الأولى)، Somophor (السنة الثانية)، السابق ص٦٢/٧٥.

فهل المثقف الوطنى الذى حاز ثقـــة شــعبه واحتـــرام الخصم هو القادر ربما على قيادة شعبه فى واقع العالم الجديد بدلا من الخطابة والإنشاء من جانب القادة والحماس المبدئى من جانب الشعوب ؟

تلك قراءة "الجمر والرماد" ضمن حوار الأجيال نقــدم نصوصا مختارة منها، وتجمع بين السيرة والعمــل. كنــت أتمنى أن تكون سيرة شاملة تعرض من خلالهــا المؤلفــات الكاملة. ومن يدرى، فربما تم ذلك فى العيد الثمانين.

من الأنثروبولوجيا الاجتماعية
إلى الأنثروبولوجيا الثقافية
تحية وتقدير للدكتور أحمد أبو زيد

قلما تجتمع فى شخص واحد عدة صفات متجانسة تصب كلها فى تأسيس الأنثروبولوجيا الاجتماعية كما اجتمعت فى المحتفى به. إذ يجمع اثنى عشرة خصلة تجعله يجمع بين صفات الحواريين الاثنى عشر حول السيد المسيح فى رؤية أنثروبولوجية وتصور شعبى للمركز والمحيط، الحاوى والنظارة، الساحر والمشاهدون، قائد الاوركسترا والعازفون. فهو بارز بين بارزين، وعالم بين علماء، ولكن مع الصدارة والريادة.

هو عالم الاتصال واللغة والحضارة القادر على الجمع بين عديد من العلوم الإنسانية وإيصال نتائجها إلى الرأى العام. فاللغة مثل رسائل الاتصال الحديثة. وهو القادر على بث المعلومات ونشرها من جيل إلى جيل، ومن الخاصة إلى العامة، ومن الجامعة إلى مركز الأبحاث، ومن البحث إلى مركز اتخاذ القرار. يجمع بين المفكرين والعلماء ولا فرق.

العلم هو الهدف وليس الأيدولوجيا. والعلم الاجتماعى هو الأساس الذى ترتكز عليه المواطنة ويقوم عليه الوطن[1].

ويقوم هذا التحول من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية على نظرة تطورية للحياة وللمجتمع ضد الثبات الاجتماعى كما هو الحال عند أوجست كومت ودراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء كما هو الحال عند دوركايم[2]. كل شىء يتطور، الحياة والإنسان والكون والعلم والثقافة. والحضارة لها أيضا عصورها القديمة والوسطى والحديثة. يحلل قضايا المجتمع، وأزمة البيئة والمهملات والنفايات والمشكلة السكانية وعصر الأزمات. وفى نفس الوقت يدرس رؤى العالم والتصورات الفلسفية للمصريين، والمفاهيم الفلسفية فى الثقافة الأفريقية،

---

(١) لذلك اهتم بموضوع اللغة والاتصال فى عديد من المقالات مثل اللغة، عالم الفكر جـ١٦/ع٤. الفكر واللغة جـ٢/ع٢/١٩٧١. الإعلام والرأى العام جـ١٤/ع٤/١٩٨٤. الاتصال جـ١١/ع٢/١٩٨٠.

(٢) التطورية الاجتماعية، عالم الفكر جـ٣/ع٤/١٩٧٢. النشور والارتقاء جـ٣/ع٤. عالم الغد جـ٤/ع١/١٩٧٣. عالمنا المنفرط جـ٣/١٩٧٠. العصور الكلاسيكية جـ١٢/ع٣/١٩٨١. قراءات جديدة فى كتابات قديمة جـ١٤/ع٢/١٩٨٣.

والاغتراب[1]، ومن ثم فهو اجتماعى الفلاسفة وفيلسوف الاجتماعيين. لم يقع فى الوضعية الاجتماعية الأثيرة فى مصر منذ نشأة الجامعات المصرية. ولم يقع أيضا فى النظرات المثالية للفلاسفة فى المجتمع والحضارة والتاريخ. وحاول أن يشق طريقا ثالث بين المدرستين المتصارعتين.

١- هو الأستاذ الجامعى، مؤسس الأنثروبولوجيا المعاصرة فى مصر والعالم العربى، ورئيس أول قسم للأنثروبولوجيا فيها عام ١٩٧٤، ورائد الجيل الحالى من الأنثروبولوجيين المعاصرين. وما أصعب مهمة الرواد. يضعون الأسس، ويخططون للمستقبل، ويعطون القدوة. لا يكاد أحد يذكر هذا الفرع من العلوم الاجتماعية فى مصر وخارجها إلا ويذكر اسم الرائد الأول وجامعة الإسكندرية التى تفردت بهذا الفرع فى قسم مستقل. فتح نافذة لمصر على العالم كما فعل الحكماء الأوائل، وأصبح جسرا بين

---

(١) أزمة البيئة، عالم الفكر جـ٧/ع٤. نظرية المهملات والنفايات جـ١١/ع٢. المشكلة السكانية جـ٢/ع٤، جـ٥/ع١٩٧٥/٤. عصر الأزمات جـ١/ع٢. مفاهيم فلسفية فى الثقافة الأفريقية جـ١٩/ع١. الاغتراب جـ١٠/ع١٩٧٩/١.

ثقافتين، العلم الوافد والمادة الموروثة، المنهج من الآخر والموضوع من الأنا.

ولما كانت الجامعة من الأستاذ أو الطالب والمكتبة فقد كان رائدا عاما لطلاب المدينة الجامعية بجامعة الإسكندرية عدة سنوات فى السبعينات التى بدأت باعتصام ميدان التحرير قبل أكتوبر ١٩٧٣، وهى فترة المظاهرات الطلابية منذ ١٩٧١

سنة الحسم، ثم أثناء انقلاب الثورة المصرية على نفسها ومن داخلها حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيسها. فالأستاذ مثل كبار الأساتذة حياتهم طلابهم مثل ماركوز ورسل فى حوار الأجيال. العلم ضد الاتجاه الواحد من الأستاذ إلى الطالب وليس العلم ذو الاتجاهين، من الأستاذ إلى الطالب ومن الطالب إلى الأستاذ. فى تجربة مشتركة للعلم والوطن فى لحظة زمنية من تاريخ العصر الحاضر.

استطاع الأستاذ الانتقال من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية وأنثروبولوجيا القيم. فدرس اتجاهات المصريين نحو العمل اليدوى وتحليل المخزون الثقافى الذى وراء الإقلال من شأنه لصالح العمل العقلى. فالقيم النظرية

فى تراثنا الفلسفى القديم أعلى من القيم العملية ومــن يعمــل بعقله أفضل ممن يعمل بيديه. كذلك كان الحكمــاء أفضــل البشر والعمال والفلاحون والصيادين أدنــاهم[1]. وأشــرف على بحث إعادة بناء الإنسان المصرى، الأبعاد الاجتماعيــة كيفية التنشئة الاجتماعية ومقومات الشخصية المصرية مــع دراسة خاصة للصبر كقيمة اجتماعية وثقافيــة[2]. وأشــرف على بحث رؤى المصريين للعالم الذى بدأ عام ١٩٨٧ كجزء من بحث السياسة الثقافية فى مصر كجزء من مشروع أعــم عن تقييم السياسات الاجتماعية فى مصــر، اعتمــاداً علــى البحوث الميدانية على المجتمعــات الحضــرية والحضــرية الريفية ومجتمعــات الصــعيد، والمجتمــع الصــحراوى[3].

---

(١) بحث أجرى بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيــا بجامعــة الإســكندرية ومؤسسة كونراد أدناور، ونشر باللغة العربية والإنجليزية بعد عقد نــدوة لمناقشة نتائجه.

(٢) وذلك ضمن مشروع دراسة بنفس العنوان قامت به جامعة الإســكندرية ١٩٧٦-١٩٧٨.

(٣) وذلك بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية مع عديــد الباحثين بالمركز وجامعات الإسكندرية وطنطا والمنصورة وتطبيقه على حى الجمالية والحسين وطنطا وقرية فواح والمطرية والمنزلة، على مدى سبع سنوات.

وقام بعدة دراسات نظرية وميدانيـة مثـل الثـأر[1]. ومـن البحوث الميدانية تبرز أهمية تنمية الصحراء، حلاً للمشـكلة السكانية فى مصر، وضرورة إخراج المصريين من الوادى الضيق القديم الذى لا تزيد مساحته عن ٦% مـن مسـاحة مصـــر.

ويكتب قصة الصحراء كدراما إنسانية فـى كيفيـة تعامـل الإنسان مع الطبيعة وليس فقط تعامل الطبيعة، مع نفسها[2]. ويكون ذلك بداية لتطوير الواحات، حلقة الوصل بين الوادى والصحراء، لإنشاء خريطة عمرانية جديدة لمصـر، أفقيـة وليست رأسية، عرضية وليست طولية كما عبرت من ذلـك ورقة أكتوبر ١٩٧٤ وقد أثرت على تنمية الساحل الشـمالى الغربى الذى أصبح الآن الامتداد الطبيعى لمصر من ناحيـة

---

(١) الثأر، دراسة أنثروبولوجية فى إحدى قـرى الصـعيد، دار المعـارف، القاهرة، ١٩٦٢.

(٢) من البحوث الميدانية:

١- الواحات الخارجة (مصر) ثلاثة عشر شهراً ١٩٥٤-١٩٥٥.

٢- جماعات البدو الرحل فى الصحراء الغربيـة (مصـر) والصـحراء السورية صيف عام ١٩٥٩ بتكليف من مكتب العمل الدولية بجنيف، قصة الصحراء، عالم الفكر جـ٣/ع٣.

الغرب بقراه السياحية ومدنه الجديدة حتى السلوم وارتباطاً بالتجمعات السكانية عبر الساحل الشمالى حتى المغرب العربى[1]. ويشرف حالياً على مشروع بحث المجتمعات الصحراوية فى مصر بداية بشمال سيناء التى كانت دائماً المدخل الشرقى لمصر كما نبه علماء الجغرافيا السياسية. وتستمر الدراسة على جنوب سيناء ثم البحر الأحمر والصحراء الشرقية ثم الصحراء الغربية والواحات[2].

وكما درس البدو درس الحضر والقرى والمدن من حيث السكان والعادات والتقاليد طبقاً لمعايير الأنثروبولوجيا الثقافية مثل الثأر فى قرى الصعيد، دراسة المناطق المتخلفة

---

(١) وتم ذلك بالتعاون بين قسم الأنثروبولوجيا، جامعة الإسكندرية، ومركز البحوث الاجتماعية الأمريكية، وجمع المادة الأثنوجرافية عدد من أعضاء هيئة التدريس والباحثين بالجامعة.

(٢) وذلك بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية. انتهى القسم الأول من شمال سيناء ١٩٨٧-١٩٨٨. ونوقشت النتائج فى العريش ١٩٩٠-١٩٩١ بعد إقامة عشرات الباحثين فى سيناء. ويستمر البحث على مدى سبع سنوات أخرى. ومنه أيضاً الإنسان والمجتمع والثقافة فى شمال سيناء، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٩١.

بالإسكندرية[١]. كما أشرف على بحث التخطـيط الإقليمـى لمحافظة أسوان[٢].

٢- وهو الأسـتاذ العميـد لآداب الإسـكندرية فـى السبعينيات[٣]، وفى أخطر مرحلة فى تاريخ مصـر عنـدما بدأت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ تنقلب على نفسـها ومـن داخلها وانعكاس ذلك على الجامعة فى منتصف السـبعينيات. فقد كانت جامعة الإسكندرية أول من أيد الثورة فـى يوليـو ١٩٥٢ وأول من اعترض على انقلابها علـى نفسـها بعـد الانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧، وزيـارة القـدس فـى نوفمبر من نفس العام، ومعاهدة كامب ديفيد فى ١٩٧٨ حتى اتفاقيات السلام فى ١٩٧٩ وحتى اغتال رئيس الجمهوريـة

---

(١) الثأر فى قرى الصعيد، قرية بنى سميع أبو تيج بتكلفة من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٦٠ ونشر عام ١٩٦٢. وقد تم بحث المناطق المختلفة بالإسكندرية (منطقة كوم الناضورة) بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة فورد.

(٢) وذلك بتكليف من هيئة التخطيط الإقليمى للمحافظة عام ١٩٧٥ بالاشتراك مع أساتذة وباحثين من قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية والمعهـد القومى للتخطيط.

(٣) كان وكيلاً لكلية الآداب، جامعة الإسكندرية فى ١٩٧٢-١٩٧٦م ثم عميداً بها ١٩٧٦، ١٩٧٧.

الثانية ١٩٨١. وكانت الضغوط هائلة على الجامعة لتصفية نوادى الفكر الناصرى، وتخليص اتحاد الطلاب من الاتحاد الاشتراكى ومنظمة الشباب واستبعاد الأساتذة التقدميين الاشتراكيين من النشاط العلمى والثقافى داخل الجامعة. ويرفض العميد كل الضغوط من الحزب الحاكم وأجهزة الأمن من أجل استبعاد بعض الأساتذة المنتدبين من القاهرة للتدريس بآداب الإسكندرية. فالجامعات لها استقلالها العلمى. ولا يجوز للدولة أو أجهزة الأمن التدخل فى شئونها الأكاديمية، بل ويرد عليها بأنه أدرى بمصلحة الطلاب والجامعة.

ومن ثم تعود ذكرى طه حسين وأحمد لطفى السيد من جديد. فالعميد أستاذ جامعى حر يدافع عن استقلال الجامعة وحريتها الفكرية. أعطى العمادة أكثر مما أخذ منها، كان يشغل المنصب ليس فقط بقامته الفارهة بل يملؤه باستقلال العمادة واعتبار العميد ممثلاً للجامعة للكلية طلاباً وأساتذة عند الجامعة وليس وليس ممثلاً للجامعة عند الكلية طلاباً وأساتذة.

٣- وهو المخطط لمراكز الأبحاث كوحدات مستقلة داخل الجامعة مثل محاولات تأسيس مركز الدراسات الأمريكية فى السبعينيات فى جامعة الإسكندرية بعد أن ظهرت أمريكا وكأنها الممسك بمفاتيح الحرب والسلام فى المنطقة العربية. وتأسست المكتبة. فالعلم أولاً مصادره وتراكمه التاريخى فى وعى الباحثين.ومازال الأمر متعثراً حتى الآن. فكل مركز بحث هو جزء من المؤسسات العلمية المصرية ولا شأن له بالبلدان موضوع الدراسة أمريكا أو فرنسا أو إنجلترا أو روسيا. وكل دولة تود أن يكون لها يد فى تيسير شئون المركز الجديد علناً أم سراً، مباشرة أو بطريق غير مباشر. والاستقلال العلمى للجامعات يحرص على أن تخضع مراكز الأبحاث فيها إلى الإشراف الكلى لها. فهى مراكز الخدمة الوطن وليست مراكز دعاية لثقافات الدول الأجنبية وسياساتها.

وكان أول مدير لمركز الخدمة الاجتماعية وخدمة المجتمع بجامعة الإسكندرية بعد أن شارك فى إنشائه. ويبدو أن الحياة فى الثغر تخرج الجامعة من نطاق البحث النظرى إلى الممارسة العلمية حيث فضاء المكان أكثر رحابة واتساعاً

من فضاء القاهرة. فارتباط جامعة الإسكندرية بالثغر أكثر من جامعة القاهرة بالعاصمة. فى الثغر الحضور البارز فيه للجامعة. وفى العاصمة الحضور البارز فيها للدولة وأجهزة الأمن.

٤- وهو الباحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، والمشرف على أحد مشاريعه "رؤى العالم عند المصريين" التى تحدد معاييرهم فى السلوك، وكذلك مشروع بحث المجتمعات الصحراوية فى مصر(١). وبالإضافة إلى البحوث النظرية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية هناك عديد من البحوث الميدانية التى عليها يقوم التحليل النظرى جمعاً بين الكم والكيف، التقرير والوصف، والتفسير والفهم، وبتعبير الظاهريات الواقع والماهية. والأنثروبولوجيا ليست فقط أنثربولوجيا اجتماعية أو ثقافية بل هى أيضاً حضارية وتاريخية من أجل بلورة الوعى التاريخى وإحكام الرؤية الحضارية. فالحضارة كما هو الحال عند ابن خلدون هو

---

(١) الذات وما عداها، ومدخل ودراسة رؤى العالم، المجلة الاجتماعية القومية جـ٢٧/عـ١ يناير ١٩٩٠. رؤى العالم فى المجتمع المصرى المعاصر، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، رؤى العالم، تمهيدات نظرية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٩٣.

التحول من البداوة. ويظهر الوعى التاريخى فى السير والملاحم باعتبارها تاريخاً وثقافة. وهى أنثروبولوجيا التاريخ أى فهم تاريخ الإنسان ليس كما يدرسه علماء الآثار، تاريخاً ميتاً، بل التاريخ الحى. الماضى وأصوات الماضى مازال صداها فى وجدان المعاصرين(١).

والأنثروبولوجيا أولاً وقبل كل شىء هى دراسة الإنسان طبقاً للمعنى الاشتقاقى للفظ، أعماره، وعلاقته بالكون والآلة والجريمة والحقوق والبيئة، بل دراسة الشخصية، والمرأة الإنسان الفرد والإنسان الجماعة مثل السكان والإنسان، الحضارة أو التاريخ فى الثقافة(٢).

---

(١) قابل وهابيل أو قصة الصراع بين البداوة والحضارة، مجلة معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، حضارة اللغة، عالم الفكر جـ٢/ع١. الطاقة والحضارة جـ٥/ع٢. المرأة والحضارة جـ٧/ع. الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا جـ٥/ع٤. مشكلات الحضارة جـ٢/ع٣. أصوات من الماضى جـ٧/ع١. الملاحم كتاريخ وثقافة، جـ١٦/ع. السير والملاحم، فاجنر وداروين جـ٦/ع١.

(٢) الشيخوخة جـ٦/ع٣. الطفولة والمراهقة جـ٧/ع١. الطفولة جـ١٠/ع٣. الإنسان والبيئة جـ٧/ع٤. نظام طبقات العمر، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية. الشيخوخة فى عالم متغير، عالم الفكر جـ٧/ع٣. الإنسان والكون جـ١/ع٤. حقوق الإنسان جـ١/ع٤.

٥- وهو رئيس لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة. فهو فيلسوف الأنثروبولوجيين، وأنثروبولوجى الفلاسفة كما كان اجتماعى الأنثروبولوجيين، وأنثروبولجى الاجتماعيين. فالعلم واحد، منهجاً وموضوعاً. فقد تخرج من قسم الفلسفة والاجتماع عندما كان قسماً واحداً. ومازال يحمل وحدة العلمين بعيداً عن تجريد الفلاسفة، ووضعية الاجتماعيين. وقبل انفصال الفلسفة والاجتماع فى لجنتين مستقليين كان قد عزم الأمر على عقد ندوة عن مدرسة فرانكفورت التى يتجلى فيها اللقاء بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

كان قادراً بعقله الموضوعى، وهدوئه وتواضعه، واتزان رؤيته ضبط انفعالات المفكرين وأهواء الفلاسفة، وما أكثرها. لذلك كتب معظمهم مقالات فى الانفعالات. العقل أمره سهل، أما الانفعال فهو العقبة أمام العقل. يعمل الاجتماعيون فى فريق أسهل مما يعمل الفلاسفة. بالرغم من المجتمع الذى يوحد الاجتماعيين، والحكمة التى توحد

الإنسان والآلة جـ٢/ع٤. الإنسان والجريمة جـ٥/ع٣. المرأة جـ٧/ع١/١٩٧٦، دراسات فى الشخصية جـ١٣/ع٢/١٩٨٢.

الفلاسفة طبيعة البحوث الاجتماعية العمل الجماعى فى حين أن الفلسفة بحث فردى. لذلك قلت الذات عند الاجتمـاعيين، وتضخمت عند الفلاسفة. أشرف بالتعاون مع مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية على عقـد مـؤتمر الحالـة الراهنة للعلوم الاجتماعية فى الشرق الأوسط. وشارك فيـه قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسـكندرية ومركـز البحـوث الأمريكية بالجامعة الأمريكية عام ١٩٧٤ وبالاشـتراك مـع ممثلين من الأقطار العربية وتركيا وإيران. وكانـت أبحاثـه الجماعية نموذجاً لبحث الفريق الذى يضم عدة أجيال.

وهو فى نفس الوقت عضو بالمجمع العلمى المصـرى بعد انتخابه منذ ١٩٨٨ وعضو بمجلس العلـوم الاجتماعيـة بأكاديمية البحث العلمى، وعضـو بمجلـس إدارة المركـز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية منذ ١٩٨٧، وعضو فى المجلس القومى للخـدمات والتنميـة والمجـالس القوميـة المتخصصة. وعمل اللجـان والإشـراف علـى الأبحـاث الجماعية موهبة لا يقدر عليها إلا العلماء المتواضعون. وفى كلتا الحالتين، الاجتماع والفلسفة، الهدف واحد وهـو العلـم، وتأسيس المجتمـع العلمـى. الفلسـفة للـذهن، والاجتمـاع

للمؤسسات العلمية هو تطبيقاته فى التقنية. ولا فـرق بـين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ولا فرق بين لغـة العلـم ولغة الحياة. والعلم ليس ظاهرة غربية يحتكرها الغرب. هو ظاهرة فى كل الحضارات، الصينية والهندية والبابلية ومصر القديمة. وقد ساهم العرب فى تطور العلوم وكما يبـدو فـى معاهد تاريخ العلم العربى أو تاريخ العلم بوجه عام(١).

٦- وهو المترجم الرصين عرفـت مصـر بفضـله "الغصن الذهبى" لفريزر، الكتاب العمدة فى الأنثروبولوجيـا الثقافية عام ١٩٧١، و"الأنثربولوجيا الاجتماعيـة" لايفـانز برتشارد عام ١٩٥٨، "وما وراء التاريخ" لوليامز هاولز(٢).

وواضح من الاختيـار الرغبـة فـى التحـول مـن الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثربولوجيـا الثقافيـة مـع

---

(١) الظاهرة التكنولوجية عالم الفكر جـ٣/ع٢. التقدم فى العلوم. عالم الفكر جـ٣/ع١٩٧٢/٢. الرياضيات لغة العلم جـ٤/ع١٩٧٤/٤ لغـة العلـم والحياة جـ٧/ع٣. العلـم عنـد العـرب جـ٩/ع١٩٧٨/١. العلم والتكنولوجيا جـ٩/ع١٩٧٨/٢.

(٢) طبع كتاب "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" ثمان مرات ونشـرت" مـا وراء التاريخ"، مكتبة نهضة مصر ومؤسسة فرانكين وأشرف علـى ترجمـة "الغصن الذهبى" وترجمة بعض الفصول مع المقدمة والتعليقات، البيئـة العامة للكتاب ١٩٧١م.

رصيد من التاريخ وتحليل الوعى كما هو الحال عند دلتاى، وكلها نصوص تكوينية تأسيسية للعلوم الاجتماعية. تغرز فى النفس وتتفرع منها النصوص الشارحة ثم النصوص الإبداعية الخالصة.

ولم يتم الاكتفاء بالترجمة بل بالعرض والتأليف فى أهم النظريات الاجتماعية وعلماء الاجتماع مثل تايلور، وعديد من المقالات للتعريف بأعلام المجتمع والأنثروبولوجيا وذلك فى مجلتى "عالم الفكر" بالكويت، ومجلة "الهلال" بالقاهرة. فالعرض خطوة تالية على الترجمة وسابقة على التأليف الإبداعى[1].

---

(١) وذلك مثل "تايلور" فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨، سير هنرى مين والقانون القديم، المجلة الجنائية القومية بعالم الفكر، لويس مورجان والمجتمع القديم تراث إنسانية جـ٩، العدد الأول. الوسائل والرسائل مارشال ماكلوهان ووسائل الاتصال جـ١٢/ع١. ماكس فيبر والظاهرة الدينية جـ١٣/ع٣. فردينان تونيز: الجماعة المحلية والمجتمع ١/ج٢/ع٣. أندريه مالرو ١/ج٨/ع١. ١٩٧٢. جان بول سارتر، دراسة تمهيدية جـ١٢/ع٢/١٩٨٠، وبمجلة الهلال: زيجموند فرويد اليهودى، أبريل ١٩٨٧. مارجريت ميد، نهاية الأسطورة، مايو ١٩٨٧، بنات كارل ماركس، يونيو ١٩٨٧. عندما يعشق الفيلسوف، برتراند رسل، يوليو ١٩٨٧. الفتاة والفيلسوف

٧- وهو المثقف المفكر صاحب المواقف والشـــهادات على أحوال الوطن فى رئاسته تحرير عالم الفكـــر بالكويـــت ١٩٧٠-١٩٨٦، وربما كان أطول رئـــيس تحريـــر لمجلـــة عرفه العالم العربى. يجمع بـــين العلـــم والثقافـــة "وتـــراث الإنسانية" فى مصر ١٩٧٠-١٩٧٧ حتـــى إغـــلاق جميـــع مجلات وزارة الثقافة بعد اتفاقية يناير ١٩٧٧ مثـــل "الفكـــر المعاصر"، و"الكاتب"، و"المجلـــة" والتـــى كانـــت منـــارات الستينيات بالإضافة إلى "الطليعة" بعد فالفكر ليس فقط عمـــل الباحثين والنخب الثقافية والعلمية ولكنه أيضاً رسالة وقضية وبلورة لوعى الجمهور العريض. وفى نفس الوقت هو فكـــر بعيد عن الأقوال لخطابية والجدلية. يقوم على البرهان حتـــى يتأسس الوعى الثقافى العام على أسس علمية. ويمحى الفرق بين العلماء والخطباء، بين المفكرين والوعاظ. لـــذلك كـــان المقال هو الشكل الغالب على أعماله. فالمقالات مدافع سريعة الطلقات من أجل التغيير الاجتماعى فى حـــين أن الأعمـــال

فريدريش نيتشه. أكتوبر ١٩٨٧. حتى العلماء يزورون النتائج، ســـيريل، بيروت، ديسمبر ١٩٨٧.

التكوينية الكبرى بولدوزرات تجرف ما أمامها من مخلفات، وتهدم ما يصادفها من عقبات.

ويستعمل الأنثروبولوجيا لتوضيح الأخطاء الشائعة فى المفاهيم السائدة مثل أن الصهيونية حركة إحيائية أو إصلاحية أسوة بحركات الإصلاح الحديثة. ويبين أنها حركة عنصرية توسعية، تستعمل الدين أداة للسيطرة.ويبحث مثل طه حسين عن مستقبل الثقافة فى مصر(١)، ويحلل أسطورة الغزو الثقافى لمزيد من التفاعل بين الثقافات. فالثقافة بطبيعتها حركة تنويرية فى المجتمع ضد الأخطاء الشائعة والأحكام المسبقة التى تمنع من الرؤية الصائبة والسلوك السليم.

وإذا كان جيلنا فى النصف الثانى من القرن العشرين هو جيل الثورة، ومنذ كانت أهم ثورة حديثة فى الغرب هى الثورة الفرنسية التى أثارت خيال الفلاسفة والشعراء والأدباء والفنانين فقد كتب المثقف الوطنى أيضاً ثورة الثورة الفرنسية

---

(١) الصهيونية كحركة إحيائية، عالم الفكر جـ١٤/ع١/١٩٨٣. مستقبل الثقافة فى مصر، الهلال، فبراير ١٩٨٨، أسطورة الغزو الثقافى، مارس ١٩٨٨.

ونقد أعداء الثورة الفرنسية من المحـــافظين البريطـــانيين[١]. فغاية الثقافة فى النهاية تنوير المجتمع وتغيير نظـــم الحكـــم. بحيث تكون مواكبة لتطور المجتمع وحاجاته المتجددة.

٨- وهو المثقف الوطنى التقدمى الملتـــزم، صــــاحب المواقف الوطنية التى تتجاوز الأيديولوجيات السياسية والفرق الحزبية. ولد بعد ثورة ١٩١٩ بعـــامين[٢]. وتخـــرج عـــام

---

(١) ثورة الثورة الفرنسية، الهلال، يونيو ١٩٨٩. أعداء الثـــورة الفرنســـية، المحافظون البريطانيون، الثورة والتطور، أغسطس ١٩٨٩م

(٢) وقد خرج من الإطار القطرى والعربى الأفريقى إلى المســـتوى الـــدولى خبيراً بمنظمة العمل الدولية بجينيف ١٩٦٠-١٩٦٣، وأســـتاذاً ورئيســـاً لقسم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية ١٩٧٢-١٩٧٤ انتداباً دون أن يترك مكانه فى جامعة الإسكندرية، وأستاذاً بجامعة اسكس ١٩٦٧ ثم يوتا ١٩٧٦ لمدة شهر. وعقد اتفاقية التعاون بين كليـــة الآداب بجامعة الإسكندرية ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة يوتـــا عام ١٩٧٦ لتبادل الأساتذة والطلاب لقسمى الأنثروبولوجيا والحضـــارة. كما قام بعقد دورة اتفاقيات ثقافية أخرى بين كليـــة الآداب وعـــدد مـــن الجامعات الأمريكية لا يفاد الطلاب الأمريكيين الذين يدرســـون الشـــرق الأوسط لاستيفاء معلوماتهم عن الحضارة المصـــرية القديمـــة والثقافـــة الإسلامية لمدة فصل أو فصلين وأداء الامتحان بجامعة الإسكندرية. كمـــا قـــام بعقـــد اتفاقيـــات مـــع معهـــد البوليتكنيـــك فـــى وســـط لنـــدن لنفس الغاية بالإضافة إلى تدريس اللغة العربية. وقد دفع ذلك إلى إنشـــاء

١٩٤٤، والحرب العالمية الثانيـــة توشــك علـــى الانتهـــاء. وحصل على الماجستير عام ١٩٥٣ بعد ثورة يوليو بعام من أكسفورد، وعلى الدكتوراه منها أيضاً عـــام التـــأميم ١٩٥٦. فحياته مرتبطة بتاريخ الحركة الوطنية فى مصر. لذلك كانت الأنثروبولوجيا لديه من العلوم الاجتماعية الوطنية.

وهو المثقف العربى الذى امتدت أعماله واتسع نشاطه إلى أرجاء الوطن العربى منذ تأسيس مجلـــة "عـــالم الفكـــر" بالكويت، ورئاسة تحريرها منذ وفاة عبد الناصر فى ١٩٧٠، وأثناء تحول مصر من القومية إلى القطريـــة بعـــد حـــرب ١٩٧٣ حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيســـها، وأول خمس سنوات من الجمهورية الثالثة. ونشر عدة بحوث له فى المجلات العربية مثل مجلة معهد الدراسات العربية العاليـــة، القاهرة، وبغداد، مجلة المأثورات الشعبية، الدوحـــة، قطـــر.

مركز لتدريس اللغة العربية للأجانب بكلية الآداب بجامعة الإســـكندرية. وألقى المحاضرة السنوية من محاضرات كاريراس بجامعة أسكس عـــام ١٩٦٧ بعنوان "الثورة الحضرية الجديدة فى العالم العربى"، عربياً بـــين ثقافتين، وسراً للربط بين الشعوب والحضارات. ونظراً لحضوره الدولى منذ كان رئيس الشعبة القومية لليونسكو بالقاهرة. وهو زميـــل بالمعهـــد الملكى للأنثروبولوجيا، وعضو بالمعهد الأفريقى الدولى ببريطانيا.

وكان مدرساً لعلم الاجتماع بالجامعة الليبية بنغازى منذ ١٩٥٨ وأستاذاً للأنثروبولوجيا بجامعة الكويت ١٩٦٦-١٩٧٠. ونشر دراسات عن المجتمع الليبى[١]. وله عديد من المقالات حول أفريقيا[٢]. وكما هو الحال فى الدوائر الثلاث لتحرك مصر منذ فلسفة الثورة، الدائرة العربية والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية فقد تم التحول من الدائرة العربية إلى الدائرة الأفريقية، بتمثيل جامعة الإسكندرية فى مجلس اتحاد الجامعات الأفريقية بعضاً من الوقت. كما انتقل من المستوى القطرى إلى المستوى العربى ومن المستوى العربى إلى المستوى الأفريقى انتقل أيضاً إلى المستوى الدولى.

وقد تم تخصيص جانب من البحوث الميدانية للوطن العربى وأفريقيا إما فى بحوث مستقلة مثل الدراسة الأنثروبولوجية الاستطلاعية للعلويين فى سوريا أو فى

---

(١) دراسات فى المجتمع الليبى، دار الثقافة، الإسكندرية ١٩٦٣.

(٢) مثل: التصنيع والتغير الاجتماعى فى أفريقيا، جامعة الإسكندرية ١٩٦٩، التنمية الاجتماعية والتغير الاجتماعى فى أفريقيا، مثال من السودان، مشروع الأزاندى، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث، المجلد الأول. أفريقيا ومشكلة البحث عن هوية، عالم الفكر جـ١٨/ع٤. مصر والثقافة الأفريقية، الهلال، فبراير ١٩٨١م.

مقارنة مثل المقارنة بين جماعات البدو الرحل وشبه الرحل فى الصحراء الغربية بمصر والصحراء السورية. كما قام بعديد من الدراسات الميدانية فى صحارى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، المغرب والجزائر وليبيا والأردن والعراق والمملكة العربية السعودية وإيران[١]. كما قام بالعديد من الدراسات الميدانية فى عدد من قبائل شرق أفريقيا وغربها (أوغندا، تنجانيقا، كينيا، نيجيريا، سيراليون، جنوب السودان)[٢].

وله عشرات البحوث والمقالات باللغة الإنجليزية ألقاها فى المؤتمرات والمجلات العلمية الدولية حول اتساق الأعمار فى أفريقيا وسكان القبائل فى صحراء مصر الغربية، وهجرة العمالة فى الواحة الخارجة، والشرف والثأر عند بدو مصر،

---

(١) دراسة أنثروبولوجية استطلاعية للعلويين فى سوريا من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، صيف، ١٩٦٠. جماعات البدو الرحل وشبه الرحل فى الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية صيف ١٩٥٩، بتكليف من مكتب العمل الدولى بجنيف.

(٢) وتم ذلك أيضاً بتكليف من مكتب العمل الدولى عام ١٩٦٢، وصدرت النتائج فى عديد من المقالات بالعربية والإنكليزية فى المجلة الاجتماعية الغربية والأهرام الاقتصادى فى الستينيات.

ودراسات عديدة عن البدو والحضر. ومن ثم أصبح ذا ثقافة موسوعية، ولوعاً بكتاب معاجم الأعلام فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع مع شرح نظرياتهم وتأثيرهم.

٩- وهو صاحب مدرسة البنيوية الوظيفية، يجمع بين البنية والوظيفة، بين الثبات والحركة، بين الوصف الكيفى والتحليل الكمى، بين العقل والمجتمع أسوة بمدرسة فرانكفورت. والوظيفة بديل عن الماركسية، أقرب إلى الوضعية الاجتماعية التى تحرسها البنيوية. ومن ثم أمكن الجمع بين ماكس فيبر وأوجست كومت. أحياناً يتغلب الوصف الكيفى، والتحليل البنيوى. وأحياناً يتغلب التحليل الكمى خاصة فى الدراسات الميدانية حول الشعوب البدائية. وفى ذلك ألف كتابه العمدة "البناء الاجتماعى، مدخل لدراسة المجتمع" فى جزأين، الأول عن المفهومات، والثانى عن الأنساق(١). ولم تخل مقالاته العديدة من عرض نظرى لقضية

---

(١) البناء الاجتماعى، مدخل لدراسة المجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وقد أعيد طباعة الجزء الأول تسع مرات، والثانى سبع مرات بالإضافة إلى عدة مقالات مثل: البناء والبنائية، دراسة فى المفهومات، المجلة، الاجتماعية القومية جـ٢٧/ع٢. مايو ١٩٩٠. الرمز والرمزية، دراسة فى المفهومات جـ٢٧/ع٢ مايو ١٩٩١. التفكيك، دراسة فى

المنهج فى "الأنثروبولوجيا النظرية". فالأنثربولوجيا نفسها منهج لدراسة المجتمع والفلكلور. بل هى شكل أدبى مثل أدب الرحلات[1]. كما تشمل تطبيق الأنثروبولوجيا فى باقى العلوم الإنسانية مثل القانون[2]. ومع ذلك هناك إحساس بأزمة العلوم الإنسانية ومن ضمنها الأنثروبولوجيا، أزمة المنهج، وأزمة الأيديولوجيا[3].

١٠- وهو الإنسان الاجتماعى الصديق الوفى، طويل القامة رفيع الهامة، المشارك فى المنتديات العامة فى رفقة

المفهومات جـ٢٩/١٩٩٢، المدخل إلى البنائية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٩٥، بنائية الفن، عالم الفكر جـ١٥/ع٢. الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعى جـ١٦/ع٢.

(١) الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المدخل الأنثربولوجى لدراسة الفلكلور، مجلة المأثورات الشعبية، العدد الثانى، السنة الأولى، الدوحة قطر، ١٩٨٦. رسائل أنثروبولوجية المجلد ١٤، العدد الثانى.

(٢) الأنثروبولوجيا والقانون، مقدمة لدراسة القانون الجنائى فى المجتمعات البيئية، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة، القانون والمجتمع، عالم الفكر، العدد ٣، ١٩٧٣.

(٣) أزمة العلوم الإنسانية، حالة الفكر جـ١/ع١. العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجى جـ٢/ع٢. ماذا يحدث فى علوم الإنسان والمجتمع جـ٢/ع٢.

الأصدقاء، فى يوم معلوم من الأسبوع، حلو الحديث، سريع النكتة، ولماح الرؤية[١]. يجعله ذلك الشاب الدائم والصبى العاقل الذى لا يترك ندوة أو مؤتمراً إلا وظهر فيه متحدثاً أو سامعاً، معقباً أو مناقشاً. فهو حاضر علمياً وثقافياً، علامة من العلامات الثقافية فى مصر والوطن العربى. الابتسامة لا تفارق الوجه، والتحية تسرع على اللسان.

وهو الأديب الناقد الفنان المبدع الذى جعل الأدب جزءاً من الأنثروبولوجيا فى أنثروبولوجيا النقد الأدبى الواقع والأسطورة فى القصص الشعبى، الهجرة وأسطورة العودة، ما قبل المسرح والموسيقى، والإبداع الموسيقى، والهوية الثقافية، والشعر، والدراما، والثقافة، والسينما، والأدب المقارن، وأدب الرحلات، والفكاهة والضحك فى النكات الشعبية[٢]. وهو الإنسان الذى يهتم بتراثه وفكره

---

(١) ومن أشهر اللقاءات لقاء أتنسيوس بالإسكندرية الأسبوعى مع د. عبد اللطيف خليف.

(٢) الظاهرة الإبداعية، عالم الفكر جـ١٥/ع٤. الواقع والأسطورة فى القصص الشعبى جـ١٧/ع١. الهجرة وأسطورة العودة جـ٣/ع٢. واقع المسرح جـ١٧/ع٤. الموسيقى جـ٦/ع١/١٩٧٥. النقد الأدبى جـ٩/ع٢/١٩٧٨. الأدب المقارن جـ١١/ع١/١٩٨١. أدب الرحلات

وثقافته الموروثة خاصة وأن شبهة الأنثروبولوجيا أنها تحول كل شيء إلى فلكلور وممارسات اجتماعية، وتضحى بما ينبغى أن يكون، العقيدة والشريعة لصالح ما هو كائن، السحر والخرافة والشعوذة والأولياء والقدسيين والمعجزات والإلهامات. إذ يمكن دراسة الفكر الإسلامى والتراث أنثروبولوجيا. ويمكن وصفه كتجربة تاريخية، وأثره على العمران. يدافع عن التراث ضمن رؤى المستشرقين ومناهجهم كما فعل ابن خلدون والحضارة والتاريخ بل والأصول نفسها مثل القرآن والسيرة، وتتناول الأنثروبولوجيا قضايا علم الاجتماع الدينى ولاهوت التحرير. بل أنه يستعمل مصطلحات الصوفية مثل "الإشارات" فى عناوين بعض مقالاته[1].

جـ١٣/ع١٩٨٣/٤. الفكاهة والضحك جـ١٣/ع١٩٨٢/٣. الشعر والدراما جـ١٥/ع١٩٨٤/٤. الإبداع الموسيقى والهوية الثقافية، الهلال، يوليو ١٩٨٨، الثقافة السينمائية. سبتمبر ١٩٨٨.

(١) الاستشراق والمستشرقون، عالم الفكر جـ١٠/ع٢. الإسلام المناضل جـ١١/ع٢. النصوص والإشارات جـ١١/ع٢ فى الفكر الإسلامى، جـ٦/ع٣، ١٩٧٥. التراث جـ٨/ع١٩٧٧/١. التجربة الإسلامية جـ١٠/ع١٩٧٩/٢. المدينة الإسلامية، جـ١١/ع١٩٨٥/١. حضارة الأندلس جـ١٢/ع١٩٨١/١. القرآن والسيرة النبوية،

١١- حصل على جائزة الدولة التشجيعية للعلوم الاجتماعية ثم على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية. فحامل هموم الفكر الوطنى يكرمه الوطن المهموم الذى مازال يقدر العلم والعلماء وهو فى غمرة الأحزان. ليس له أعداء أو خصوم. وليس له شلة يصل من خلالها. ومع ذلك أتته الجوائز طوعاً.

ونال وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى. فلم تكرمه فقط المؤسسات العلمية بل أيضاً المؤسسات الرئاسية بعد أن أصبح العالم جزءاً من تاريخ الوطن. واعتراف الوطن بعلمائه وتكريمه يجعلهم راضيين مستبشرين غير حانقين ولا غاضبين. لا يحتاج إلى الهجرة خارج الأوطان. والهجرة مؤقتة وليست دائمة لنبت زرع فى مكان آخر. وكل بلاد العرب أوطان. وقد كانت الهجرة من مكة إلى المدينة مؤقتة قبل فتح مكة والعودة إليها.

إن أبلغ آيات التكريم هو الاعتراف بالفضل حتى ينشأ التراكم المعرفى الضرورى لتطور المجتمعات ونهضة الأمم.

جـ١٢/ع١٩٨٢/٤. الاستشراق واستعلاء الغرب، الهلال، يونيو ١٩٨٨، موقفنا من التراث، الهلال، مايو ١٩٨٨.

١٢- وإن من شيم الكبار قبول النقد والتطـــوير ولمـــا كان يهوذا من ضمن الحواريين الاثنى عشر، فربما الإكثـــار من دراسة البدائيين يقوى الإحساس بالتمايز الحضارى بـــين الدارس والمدروس. فالغرب هو الدارس، والشعوب البدائيـــة خاصة الإفريقية هى المدروس، علاقة الـــذات بالموضـــوع الرائى بالمرئى، الأعلى بالأدنى، السيد بالعبد[١]. فمتى تنقلب الآية وتتحول الأنثروبولوجيا من علم دراسة الإنسان "البدائى" إلى علم دراسة الإنسان "المتحضر" الـــذى يدرســـه البـــدائى لتبادل الأدوار بين الذات والموضوع. فذات اليوم، الباحـــث الغربى، يصبح موضوع الغد. وموضوع اليـــوم، الإنســـان البدائى يصبح ذات الغد. وهو ما يحاوله علم الاستغراب الذى يجعل الدارس مدروساً والمدروس دارساً[٢].

وأحياناً يخلو العرض من الموقف مثل بحث "رؤى العالم"، تمهيدات نظرية. وهو عرض لنظريات دلتاى ورد فيلد. وقد يكون عرضه للجديد فى حد ذاته إثارة للأذهان. وهـــو موقـــف غيـــر

---

(١) العقوبة فى المجتمع البدائى، المجلة الجنائية القوميـــة، نـــوفمبر ١٩٦٧، نظرة البدائيين إلى الكون، جـــ١، العدد الثالث.

(٢) وكان قد أشرف على ندوة مناقشة كتاب "مقدمة فـــى علـــم الاســـتغراب" بالمجلس الأعلى للثقافة أثناء رئاسته لها.

مباشر، فلا يعنى الموقف بالضرورة النقد. وكثير من المقــالات تبدأ بالأدبيات الغربية عرضاً وتطويراً. الاعتماد على النقل أكثر من الاعتماد على الإبداع البداية بالآخر ثم تقــوم الأنــا بإعــادة البناء[١].

ويبدو أن الاختيار المنهجى كان هو الاختيــار، عرضــاً وتأليفاً وممارسة وتطبيقاً ربما لأنه أكثر تنظيراً، وربما كرد فعل على الدراسات الاجتماعية التى تتعاطف مع الماركســية منهجــاً وموضوعاً. فالبنيوية عند فيبر كانت رد فعل على الماركسية. وقد قام جيل آخر من البنيويين يأخذون موقفاً من البنيوية نقداً لها من الداخل أو من الخارج[٢]. وبدلاً من أن يشق طريقــاً ثالثــاً بــين الوظيفية والبنيوية، بين الوضعية والوصفية اقترب من البنيويــة أكثر، وجاورها مع الوظيفية بــدلاً مــن وحــدة عضــوية بــين المدرستين. وانتهى يهوذا بفعل الزمن شــانقاً نفســه، وانتصــر الحواريون مبشرين برسالة المسيح عبر الزمان.

---

(١) مثال الرياضيات، لغة العلم، تبدأ بأوجست كوت، وقصة الصحراء تبــدأ بتيودور مونو، والظاهرة الإبداعية، تبدأ بتعليق أرثر كوسلر، حتى القرآن والسنة النبوية، تبدأ بالكاتب الروائى نيبيون. "والصهيونية هل هى حركة إحيائية" تبدأ بالمؤرخ اليهودى سيمون دوبوف.

(٢) وقد وضح هذا فى النقاش الذى دار بين د. جــابر عصفور ممثل البنيوية يوم ما ود. عبد العزيز حمودة حول الحداثة وما بعد الحداثة.

"نقـــد العقــل العربـــى"
فى مـــرآة "التراث والتجديـد"

١- علم القراءة.

ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب ويحاول الخليج الآن اللحاق. كانت مصر والشـــام منبع النهضة العربية الحديثة فى القـــرن التاســـع، وازدهـــر المفكرون والكتاب والأدباء والمصلحون الشوام فى مصـــر. وعاش رواد النهضة العربية بتياراتها الثلاثة فـــى مصـــر، الأفغانى رائد الإصلاح الدينى، والطهطـــاوى رائـــد الفكـــر الليبرالى، وشبلى شميل رائد الفكر العلمى العلمانى. فكان من الطبيعى أن تتولد بعض المشاريع العربية المعاصـــرة فـــى مصر بعد العصر الليبرالى فى النصف الأول مـــن القـــرن العشرين، وبعد الفترة القومية فى النصف الثانى منه، وتتبلور بعد هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧. كان نصارى الشام على دراية بالتيارات والمذاهب الفكرية والعلمية والسياســـية فـــى الغرب كما كان القدماء على علم بثقافـــة اليونـــان. وكانـــت مصر أيضا بفضل عصر الترجمة الثانى فى عصر محمـــد

على نموذجا لبناء الدولة الحديثة.

وازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى المغرب لتأثرهم بالمشرق وبمشاريعهم الفكرية. فقد كانت مصر مصدرا للثقافة العربية المعاصرة. وكان كتابها وروادها يشعون خارج مصر، ومجلاتها الثقافية منتشرة خارج الحدود. وكان المغرب ينهل من الثقافة الغربية خاصة الفرنسية. يعرف مثقفوه اللغة الفرنسية، وعلى دراية بثقافة الحى اللاتينى وتياراته ومصطلحاته وأساليبه. وكان هناك هامش من الحرية الفكرية للنخبة طالما أنها لا تتحدث إلى الناس مباشرة ولا تتعامل مع ثقافتهم الوطنية لتثويرها وإدخالها عاملا فى حركات التغير الاجتماعى وفى مسار التاريخ. لم يشأ المغاربة أن يفوتهم قطار المشارقة فى مصر والشام لتجديد الفكر العربى. وتوالت الأجيال متلاحقة ومتسارعة، كل جيل لاحق يريد أن يزحزح الجيل السابق كى يبقى فى الميدان وحده، مع أن السماء البهيم يتحمل أكثر من نجم ساطع[١]. فالعلاقة بين الأجيال فى المغرب على

---

(١) كان الرائد الأول محمد عزيز لحبابى، أول حاصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى المغرب العربى ومؤسس الجمعية الفلسفية المغربية. تلاه عبد الله العروى ليحل محله، ثم محمد عابد الجابرى ليحل محل العروى.

التبادل وليست على التكامل.

وطالما تساءل الناس: لماذا بقت المشاريع العربية المعاصرة التى كانت رد فعل طبيعى على المستوى الفكرى على هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧، كل منها بمفرده كالنجوم الزاهرة، يسطع كل منها وحده، دون أن تتلاقى أنوارها حتى يقوى بعضها بالبعض الآخر، تتجاور فيما بينها من أجل أن تتكامل، أو تتقاطع فى تعددية خلاقة؟

بل إن العادة قد جرت من البعض الذين يودون اللحاق بهذه المشاريع ويتعلقون عليها بحثا عن شهرة أو مزايدة فى علم أو زحزحة لموقع أن يقصوا كل غصن أينع بدعوى قصره، ويقطعوا كل شجرة نبتت بدعوى ميلها، وينزعوا كل زهرة تفتحت بدعوى احتمال الذبول. يبدو أننا فى فكرنا الحديث لم نعرف كيف نتكامل بل نتقاطع. وإذا مالت شجرة عند أحدنا فلا يقطعها آخر بل يقيمها، وإذا نقصت ساق منضدة عند واحد فليكملها آخر حتى لا تقع. فالعمل الجماعى، عمل الفريق، أولى من البطولات الفردية بين

والآن يريد طه عبد الرحمن متسارعا أن يحل محل الجابرى. أما عبد الكبير الخطيبى فآثر أن يخاطب الجمهور الفرنسى.

الخصوم، كل خصم يريد تسجيل هدف فى مرمى الآخــر[1]. وهناك فرق بين الحوار والهدم، بين التساؤل والتقويض، بين إكمال الناقص والقضاء عليه، بين التقدم خطوة والرجوع إلى الوراء خطوتين، بين التسامح والعدوان، بين المحبة والعقاب، بين المسيحى واليهودى.

وربما يتساءل البعض الآخر: لماذا لا يذكر أصحاب المشاريع العربية المعاصرة بعضهم بعضا، ولا يحيل بعضهم إلى بعض حتى ينشأ حوار، ويعرف الناس أوجــه الاتفــاق والاختلاف بينها؟ بل ولمــاذا لا يخاصــم بعضـــهم بعضـــا ويتناطحون فيما بينهم كما تفعل إحــدى القنـــوات الفضـــائية الذائعة الصيت التى تصدر فى قطر صغير الحجــم، وكـــأن الفكر لا يكون إلا إقصاء متبادلا كما يفعل الحكام حفاظا على كرسى الحكم؟

وقد يلاحظ البعض إخفاء بعض المصادر المعاصـــرة فى "نقد العقل العربى" وليس فقط عدم الإحالة إلى الأقـــران.

---

(١) وذلك مثل محاولات جورج طرابيشى أولا وطه عبد الرحمن ثانيا لدراسة "نقد العقل العربى" بمعنى تجريحه وإزاحة صاحبه من "عرشه" فى الفكر العربى المعاصر.

فالتفرقة بين الإنشاء والخبر معروفة منذ أوائل السبعينات[1]. قد يذكر "نقد العقل العربى" ما لا يأخذ منه. وقد يصمت عما يأخذ عنه. بل إن بعض التعبيرات نالت من الشهرة بحيث أصبحت لاصقة بصاحبها مثل "المعقول واللامعقول". حتى ولو بصياغات أخرى مثل "المعقول الدينى واللامعقول العقلى"[2].

وقد تكون الإجابة أن العادة لم تجر على دراسة الأقران وهم مازالوا فى قمة العطاء وهو تقليد جامعى أصيل. فالمفكر مازال يدرس ويعطى. وربما اختزن شيئا لم يصدر بعد. كما أن الاحترام الواجب للمفكرين يلزم عمليا بهذا الموقف، ليس تجاهلا ولا تناسيا بل تقديرا واحتراما يصل إلى حد الإجلال فى بيئة ثقافية خلطت بين النقد والتشهير، والحوار والإقصاء، والتكامل والأحادية. ومع ذلك لكل قاعدة استثناء. وما فائدة الحوار بين الأقران إذا كان حوارا لم يعد أحد الطرفين فيه حاضرا إلا من خلال أعماله؟

---

(١) زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٠٥-٢٥٦.

(٢) زكى نجيب محمود، المعقول واللامعقول فى الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة (د.ت)، تكوين العقل العربى، ص١٣٤-١٦١.

الحوار بين الأحياء وحضور الطرفين ربما يكون أنفع للاثنين وللناس من الحوار بين حاضر وغائب قد يشوبه ظلم غير مقصود على الغائب[1]. فالتحية للأقران فى الدنيا والإجلال لهم أفضل من نعيهم فى الدنيا، تخليدا لذكراهم فى الآخرة.

ليس الهدف من تحية الإكبار والإجلال للعقد السابع هو التقريظ والمدح والتفخيم والتعظيم الذى يشوبه التقليد فى أحسن الأحوال والنفاق فى أسوء الأحوال ﴿**قتل الخراصون**﴾. بل المقصود هو إعادة بناء الموضوع فى إطار الذات من منظور آخر، ومن موقع مخالف، وربما فى زمن آخر. والمتن والشرح واجهتان لعملة واحدة، والمقروء والقراءة فعلان متكاملان. فلولا نقد أرسطو لأفلاطون ما كان أرسطو ولا أفلاطون. ولولا نقد الكانطيين لكانط لمات كانط ولما ظهر الكانطيون. ولولا نقد اليسار الهيجلى لهيجل لما كان الهيجليون الشبان ولمات هيجل. ولولا تطبيق فلاسفة الوجود المنهج الظاهرياتى لهوسرل ورفع القوسين وإصدار الأحكام

---

(١) حدث هذا الاستثناء من قبل فى دراستين سابقتين: "التأويل بين الخاصة والعامة، دراسة فى بعض أعمال نصر حامد أبو زيد"، ص٤٣٣-٥١٢. "قاسم أحمد بين نقد القدماء وإدعاء المحدثين"، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥١٣-٥٢٧.

على الوجود لمات هوسرل ولما ازدهر فلاسفة الوجـــود[1].
وهذا هو منهج القراءة الذى استعمله التوسير فى "قراءة رأس المال"، قراءة على قراءة ماركس للاقتصاد التقليـــدى عنـــد ريكاردو وآدم سميث من أجل اكتشاف بنية حاول النصـــان الأول والثانى العثور عليها.

"القراءة" هى رؤية مشروع فى مرآة مشروع آخر. لا خطأ فيها ولا صواب بل انعكـــاس صـــورتين فـــى مـــرآة مزدوجة، مرة يقوم مشروع "التراث والتجديد" فيهـــا بـــدور المرآة ومشروع "نقد العقل العربى" بدور الموضـــوع الـــذى يعكس صورته فى المرآة، ومرة أخرى يقوم مشروع "نقـــد العقل العربى" بدور المرآة، ومشروع "التراث والتجديد" بدور الموضوع الذى ينعكس فيها. والصورة تعكـــس الموضـــوع طبقا لطبيعة المرآة فى كلتا الحالتين. وبالتالى يصعب معرفة مدى مطابقة الصورة للموضوع. الغرض من الصورة لـــيس معرفـــــة الحقيقـــــة الخارجيـــــة، الموضـــــوع نفســـــه، بل مجرد تعدد الصور بتعدد المرايا من أجل إثـــارة الـــذهن والحث على التأمل والتفكير.

---

(١) انظر: السابق ص٥-٩.

لا يوجد فى القراءة خطأ وصواب بل تتعـدد الـرؤى والمواقف التى من خلالها تتم القراءة. ولا توجد قراءة واحدة مطلقة تجّب غيرها من القراءات بل هنـاك عـدة قـراءات متساوية فيما بينها بتعدد المرايا والزوايـا. ولا يوجـد فهـم مطلق لنص ولا شرح واحد لمتن حتى عند صاحب النص أو المتن، عند المقروء أو القارئ بل تتعدد قراءات النص عنـد صاحب النص لنصه، وعند صاحب الشرح لشرحه. القراءة إكمال مشترك وعمل جماعى للطرفين المتحاورين أو أكثـر حتى تتعدد الصور فى عدة مرايا متعددة الأشـكال للتسـاؤل والمراجعة الجماعية، والعودة إلى البداية، المشاريع العربيـة المعاصرة باعتبارها مقاصد حضارية. وهذا ما يقـره "نقـد العقل العربى" فى إحدى أجزائه. إذ يصرح بأنـه لا يوجـد خطأ كبير أو صغير، كبير فى العقـل السياسـى العربـى، وصغير عند من يراجعه ويقـرؤه ويصـححه، بـل هنـاك مقاربات متعددة وقراءات مختلفة[1].

---

(١) "هل نحتاج إلى القول أن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنفه حتما مـا يكتنف كل عمل مماثل من قصور وتقصير وأخطاء. عسـى أن تكـون أخطاؤنا الكبيرة سبيلا لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقـل وأصـغر"،

القراءة نوع من نقل الموضوع إلى الذات. فالموضوع لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الذات. وكل ذات إنما تحول العالم إلى صورة فيها. فكل شعور هو شعور بشيء. لذلك يصعب فى علم القراءة الحديث عن الموضوع دون تحليل الذات أو الحديث عن الذات دون تحليل الموضوع.

وما يهم فى القراءة هو البنية والقصد. البنية لمعرفة البناء والقصد لمعرفة الغاية منه. أما التفاصيل فهى مواد البناء. وهى أقل أهمية من الرسم الهندسى ومن القصد فى الاستخدام.

ليست القراءة عرضا "موضوعيا" للرباعية. فكل عرض تشويه عن قصد أو عن غير قصد. والأفضل قراءة الأصل دون التلخيص. والعرض لا يفيد. يميت النص ويموت العرض بعد حين. لا غاية منه ولا هدف إلا مجرد استعراض قدرات العارض على الفهم والتعبير.

ليست القراءة نقدا أى بيان المثالب والعيوب وأوجه النقص. النقد بهذا المعنى استبعاد للنص، وكتابة نص بديل.

العقل السياسى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص٥٣.

فى هذا النوع من النقد يضع الناقد نفسه بديلا عن المؤلــف، ويكتب النص بدلا عنه. يزيح المؤلف ونصه ويكتب هو نصا جديدا. والنص الأول ما هو إلا مناسبة لإظهار النص الجديد. تنقلب الوسيلة غاية، والغاية وسيلة.

ليست القراءة مقارنة على التجاور بــين مشــروعين فكريين، أحدهما بجوار الآخر وكأنهما كرتان متلاصــقتان. مقارنة خارجية دون أن تدخل فى بنية كل مشروع وتكوينه، وأهدافه ومقاصده، وأسلوبه ومصطلحاته، كبضــاعتين فــى سوق المنافسة لاجتذاب أكبر عدد ممكن من الشارين.

القراءة هى رؤية كل مشروع من منظور المشــروع الآخر على التوالى، المرآة المزدوجة التى تكشف صورة كل مشروع فى ذهن المشروع الآخر، مجرد جدل للصور وتعدد للمرايا من أجل الإثراء المتبادل. تكشّف أبعــاد الموضــوع، وتعدد الرؤى. هى رسم صورة للأخ فى صدر أخيه، فــنحن نعيش فى عالم من الصور الذهنية وليس الوقائع المرئية.

وكل قراءة تأويل أى وضع للموضوع فى رؤية للذات من أجل اكتشاف أبعاد جديدة من خلال الحوار بين الــذوات وتطوير المشروعين معا، المقروء والقــارئ، دون إصــدار

حكم إيجابى أو سلبى، للاتفاق أو للاختلاف، للتصويب أو للتخطئة، للاستحسان أو للاستهجان.

وتتجاوز القراءة المماحكات اللفظية والمعلومات التاريخية وتفاصيل النصوص والتعالم المزدوج إلى المقاصد الكلية والأهداف العامة والمواقف الفكرية. هى قراءة الأستاذ وليس تصحيح التلميذ، قراءة المفكر المسئول وليست قراءة المراهق المبتدئ.

٢- المرآة المزدوجة.

ولن يتم الحديث عن مشروع "التراث والتجديد" حديثا مباشرا. بل يظل كمرآة تعكس مشروع "نقد العقل العربى". البنية الثنائية فى مشروع "التراث والتجديد" تكشف البنية الثلاثية فى مشروع "نقد العقل العربى". والبنية الثابتة الوصفية فى مشروع "نقد العقل العربى" سواء فى التكوين، أو فى البنية، البيان والعرفان والبرهان، إنما تنعكس فى المسار التاريخى المتحرك فى مشروع "التراث والتجديد"، "من العقيدة إلى الثورة"، "من النقل إلى الإبداع"، "من النص إلى الواقع"، "من الفناء إلى البقاء"، "من النقل إلى العقل"،

اللفظ الأول يشير إلى القدماء واللحظة التاريخية الماضـــية، واللفظ الثانى يشير إلى المحدثين، واللحظة التاريخية الثانية.

ويبدأ مشروع "نقد العقل العربى" من العقل، فى حـــين يبدأ مشروع "التراث والتجديد" من التـــراث الـــذى عرضــه صاحب مشروع "نقد العقل العربى" مـــن قبـــل فـــى "نحـــن والتراث" وفى نفس الفترة تقريبا التى ظهر فيهـــا "التـــراث والتجديد" عام ١٩٨٠. التراث هو مجموعة العلـــوم النقليـــة العقلية الأربعة، والعلوم النقلية، والعلوم العقليـــة الخالصـــة. والتجديد هو إعادة بناء هذه العلوم طبقا لتحـــديات العصـــر الحاضر.

وإذا كان مشروع "نقد العقل العربى" يبـــدأ بالنقـــد أى بيان المعوقات فإن مشروع "التراث والتجديد" يهـــدف إلـــى إعادة بناء العلوم القديمة بعد أن تحولت إلى مخزون نفســـى ثابت بناء على توهم أن الحضارة الإسلامية هى لحظة واحدة فى تاريخها هى اللحظة اليونانيـــة الرومانيـــة، والفارســـية والهندية القديمة وليست لحظات متجددة فى كل مرحلة تجاور فيه الحضارة الإسلامية حضارات أخـــرى مثـــل الحضـــارة الغربية الآن منذ أكثر من مائتى عام.

وإذا وصف مشروع "نقد العقل العربى" العقل بأنه عربى فإن مشروع "التراث والتجديد" لا يصف هوية بل يستعمل ضمير المتكلم الجمع "تراثنا القديم" فى "الموقف من التراث القديم" كعنوان فرعى. ويترك لكل باحث تحديد مضمون هذه الهوية الجمعية. فالباحث منا يولد فى مصر من الأمصار، لغته العربية أو غير العربية، وثقافته إسلامية، من المحيط إلى الخليج إلى الصين. بل إن اللفظ الأثير فى "التراث والتجديد" هو الموروث وأحيانا الموروث القديم فى مقابل الوافد وأحيانا الوافد الجديد.

الصفة الغالبة فى "نقد العقل العربى" هى العربى أو الجمع بين الصفتين العربية والإسلامية، ففى خاتمة "تكوين العقل العربى" يستعمل لفظ "عربى" فى "العقل العربى"، "الزمن الثقافى العربى"، "الفكر العربى"، "الثقافة العربية"، "العالم العربى"[١]. والثقافة العربية تظهر فى العنوان الفرعى فى "العقل الأخلاقى العربى" وهو "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية". ويعقد لها قسم خاص بعنوان "نظم

---

(١) تكون العقل العربى، ص١١-٣٦/٣٧-٥٥/٥٦-٧٤/٧٥-٩٥/٣٣٢-٢٥١.

القيم فى الثقافة العربية". وأحيانا يظهر "الموروث العربـــى". وأحيانا يظهر لفظ "الموروث الإســلامى" دون العربـــى[1]. ويظهر مرة واحدة تعبير "الموروث القديم"[2]. وأحيانا تضــم صفة "إسلامى" مثل الثقافة العربية الإسلامية[3]. والموضوع مازال موضع شد وجذب بين الباحثين بناء على انتمــاءاتهم الأيديولوجية وولاءاتهم الوطنية وممارساتهم العملية.

قام "التراث والتجديــد" علـــى قســمة التــراث إلـــى مجموعات من العلوم طبقا للقسمة الثلاثية التقليدية: العلــوم العقلية النقلية الأربعة: علم أصول الدين، علم أصول الفقـــه، علوم الحكمة، علوم النصــف، والعلــوم النقليـــة الخالصـــة الخمسة: القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقـــه، والعلــوم العقلية الخالصة، الرياضـــية كالحســـاب والهندســـة والفلــك والموسيقى، والطبيعية كالطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة، والنبات والحيوان والمعادن. وقد دخلت الجغرافيا والتـــاريخ ضمن علوم الحكمة، وربما أيضا اللغة والأدب.

فى حين قام "نقد العقل العربى" على قسمة العقول إلى

---

(١) العقل الأخلاقى العربى ص٣/١٣١-٢٥٤/٤٩١-٥٣٢/٥٣٥-٦٢٠.

(٢) تكوين العقل العربى ص٩٨/١٣١.

(٣) السابق ص١٨٦-٢١٩.

سياسى وأخلاقى وهما أفضل فى الفلسفة العملية مع تغيير الترتيب، الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل أى الاقتصاد. وتكون الفلسفة النظرية، المنطق والطبيعيات والإلهيات، قد حضرت فى "تكوين العقل العربى"، و"بنية العقل العربى" ولو جزئيا. وتكون قسمة العلوم الثلاثية إلى عقلية نقلية ونقلية خالصة وعقلية خالصة قد تشعبت فى الرباعية النقدية، تنتقل من علم إلى آخر، فالمهم ليس العلم بل العقل اختراقا للعلوم عرضيا وليس إعادة بنائها طوليا، ومزجها فى مادة واحدة دون التمييز بينها فى عدة مقاصد. فقد قام كل علم لتحقيق مقصد خاص ووظيفة معينة، علم أصول الدين لتنظير العقيدة، وعلم أصول الفقه لتقعيد الشريعة بداية بالمصلحة، وعلوم الحكمة لحوار الحضارات والتعبير عن ثقافة الأنا بلغة الآخر، وعلوم التصوف لتحويل الثقافة إلى تجارب حية ومناهج شعورية ذوقية وجدانية.

وإذا كان التراث والتجديد" قد وضع بيانه الأول الذى يحدد رؤية المشروع وجوانبه المتعددة أشبه بالمانفستو المعروف فى تاريخ الفلسفة كما وضع الطيب تيزينى بيانه فى "من التراث إلى الثورة" فإن "نقد العقل العربى" خلا من

بيان تنظيرى أول، مانفستو المشــروع. قــد يعتبــر "نحــن والتراث" هو البيان النظرى وهو فى الحقيقة دراسات تطبيقية عن الفارابى وابن سينا وابن رشد أكثر مــن بيــان نظــرى لمشروع "نقد العقل العربى" فى بنيته الرباعيــة، ومراحلــه المختلفة[١].

"التراث والتجديد" واضح فى أهدافه ومقاصده، غيــر مباشر فى أساليبه وآلياته. ما فى القلب على اللسان بحيطــة وحذر وباستعمال بعض آليات التخفى من الســلطات ونظــم الحكم. فى حين أن "نقد العقل العربى" قد يكشف غيــر مــا يستر، ويعلن غير ما يبطن. يحتاج إلى تأويل وإلى قراءة ما بين السطور. ويشارك فى ذلك أيضا مشروع "نقــد العقــل الإسلامى" لأركون. ويكشف عن ذلــك بصــراحة "العقــل السياسى العربى" الذى يحركه الــدين أو القبيلــة والعشــيرة والأسرة أو الغنيمة والمال والسلطان وكان "العقل السياســى العربى" غير قادر على الفكر السياسى المنزه. فعند العــرب

---

(١) يحيل "العقل الأخلاقى العربى" إلى "نحن والتــراث"، العقــل الأخلاقــى العربى ص٢٣. ويحيل "تكوين العقل العربى" إلى "نحن والتــراث" تســع مــرات، تكــوين العقــل العربــى ص١٦١/١٨٤/٢١٥-٢١٦/٢٥١-٢٥٢/٢٩١-٢٩٢/٣٣٠.

تكمن الشعوبية فى السياسة، واللامعقول فـــى بنيـــة الثقافـــة والوجدان، والردة والكبوة فى التاريخ.

"نقد العقل العربى" مشروع معرفى خـــالص أو بلغـــة الأخوة الأثيرة فى المغرب والألفاظ المعربة "ايســـتمولوجى". وحدة التحليل لديه هى "الابستيمة" بلغة فوكو. وهو الطـــابع العام للمفكر المغربى حتى وهو فى ذروة نضاله الوطنى. فى حين أن "التراث والتجديد" مشروع عملى "خالص" يهدف إلى التغيير وليس إلى التنظير، وإلى الحركة وليس إلى الفهم. هو مشروع "تحريضى" فى نظر "نقد العقل العربى".

ويميز بين "المعرفى" و"الأيديولوجى" بعـــد أن خلـــط العقل العربى بينهما. المعرفى هو النظر الخـــالص دون أى توجه أيديولوجى وهو ما يصعب تحقيقـــه. فالمعرفـــة الأداة والأيديولوجيا الغاية والهدف. بل إن التمييز بـــين المعرفـــى والأيديولوجى هو نفسه موقف أيديولوجى، يخبِّئ المعرفى فيه "أيديولوجيا ضمنية" مثل الذى يميز بين الدين والسياسة بهدف نزع سلاح الدين كأيديولوجيا سياسية من أيـــدى الخصـــوم، ويأخذ موقفا أيديولوجيا مضادا باسم لا سياسة فى الدين، ولا

دين فى السياسة[1].

ونظرا لأهمية الموضوع فإن القسم الثانى من "تكوين العقل العربى" كله وهو الأكبر والأضخم وضع تحت هذا العنوان "تكوين العقل العربى: المعرفى والأيديولوجى فى الثقافة العربية"[2]. والتفرقة بين الابستمولوجى والمعرفى من الأدبيات الماركسية الفرنسية[3].

ولا يوجد تفضيل لأحد الموقفين على الآخر. إنما هى اختيارات حياة وقدرات ذهنية. فالوعى العملى ليس له قدرة على البحث النظرى المجرد. والوعى النظرى ربما يستنكف من الوعى العملى المباشر. وإذا عمل الكل بالبحث النظرى فمن الذى يطفئ النار والمنزل يحترق؟ لقد خرج "التراث والتجديد" من المشرق، من أتون النار وصرخات الشوارع،

---

(١) انظر حوار: "النظر والعمل"، حسن حنفى–أبو يعرب المرزوقى، دار فكر، دمشق ٢٠٠٣. وأيضا دراستنا: علوم الوسائل وعلوم الغايات، دراسة فى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية، هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٦٧–١٧٨.

(٢) تكوين العقل العربى ص٧٥–٣٢٨.

(٣) السابق ص٧.

فى فلسطين وكشمير، وبعد ذلك فى الشيشان وأفغانستان والعراق. وخرج "نقد العقل العربى" فى ربوع المغرب الفتان، بجباله ووديانه وسواحله وصحرائه. وقد يحترق "التراث والتجديد" بنار احتلال سبته ومليلية قدر احتراقه بفلسطين. فالوعى العربى ليس محددا بمناطق جغرافية. وإذا صحت مقولة "نقد العقل العربى" "لقد تمشرق المغرب، وتمغرب المشرق" فقد تصح مقولة "التراث والتجديد" "ليت المغرب يتمشرق قدر تمغرب المشرق".

"نقد العقل العربى" يبدأ من الماضى وتحليل الأعمال الثقافية، وهم الحاضر مسكون فيه. ومن ثم يبدأ بإعادة ترتيب الأحداث على نحو تراجعى على ما يبدو فى "الزمن الثقافى العربى ومشكلة التقدم"(١). فى حين أن "التراث والتجديد" يبدأ من هم الحاضر، ويجد الماضى كمخزون نفسى حالا فيه.

ويظهر الحاضر على استحياء فى "تكوين الفكر العربى" فى الخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربية" إجابة على سؤال "المعرفى والأيديولوجى فى الثقافة العربية"(٢).

---

(١) السابق ص٣٧-٥٤.

(٢) السابق ص٣٣٢-٣٥١.

كما يبدو فى "بنية العقل العربى" أيضا فى الخاتمة العامة "من أجل عصر تدوين جديد"[١].

وكذلك يظهر الحاضر على استحياء فى "العقل السياسى العربى" القسم الثانى "تجليات". العناوين معاصرة والمادة قديمة "دولة الملك السياسى" تعنى الدولة الأموية الأشعرية، و"ميثولوجيا الإمامة" تعنى دولة الشيعة، و"حركة تنويرية" تشير إلى الاعتزال، و"الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة " تشير إلى التراث الفقهى السياسى من الماوردى والفراء حتى ابن الأزرق، والخاتمة "من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق" تشير إلى المؤرخين، وأيضا كيفية استعمال المروءة العربية كقيمة أرستقراطية فى مشروع النهضة[٢].

ويتضح ذلك تماما فى "العقل الأخلاقى العربى". فبعد عرض أمهات المتون الأخلاقية الوافدة من فارس أو اليونان أو الموروثة من التصوف أو الأصول أو الأخلاق العربية قبل الإسلام يبدأ السؤال فى الخاتمة خلاصات وآفاق: "لم

(١) بنية العقل العربى، ص٥٥٥-٥٧٤.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص٦٢١-٦٣٤.

يدفنوا بعد أباهم أردشير" لطرح الماضى فى الحاضر، وإجابة الماضى على سؤال الحاضر. ويظهر الحاضر صراحة فى المقدمة "الفكر الأخلاقى العربى: الوضع الراهن"[١].

كان يمكن تثوير الماضى من أجل فك الحصار عن الحاضر، وإعادة بناء الموروث الأخلاقى القديم حتى يصب فى الوعى الأخلاقى المعاصر خاصة وأن المقدمة فى "العقل الأخلاقى العربى" حول "الفكر الأخلاقى العربى: الوضع الراهن"، والخاتمة خلاصات وآفاق: "لم يدفنوا بعد أباهم أردشير" أى أخلاق الطاعة[٢]. فالهم كيفية الانطلاق من أزمة الحاضر إلى حاضر المستقبل. وهو يقتضى فك إزار الماضى وعدم الاكتفاء بتحليله.

فى خاتمة "العقل الأخلاقى العربى" هناك نعى العرب لأنفسهم، لغياب نظام واحد للقيم، بعد الانقلاب من الشورى إلى الملك العضود بسبب مبدأ "طاعة السلطان من طاعة الله" و"الدين والملك توأمان". فقد حمل العرب ليس فقط وزر آدم

---

(١) السابق ص١٩-٢٨/٥٣١-٥٣٢.

(٢) السابق ص٧-١٨/٦٢١-٦٣٠.

بل وزر الفتنة وعلى "وحدانية التسلط" وهو تعبير ابن رشد وإلى "مدينة الجبارين"، وتأتى العبارة الأخيرة "لم ينهض العرب والمسلمون بعد ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة. والسبب عندى أنهم لم يدفنوا بعد فى أنفسهم أباهم أردشير"(١).

يستعمل "نقد العقل العربى" أحيانا أسلوب المتكلم، الضمير الأول وفعل القول "أقول" وهو أسلوب شفاهى. فى حين يستعمل "التراث والتجديد" الأسلوب الموضوعى تاركا الموضوع يكشف عن نفسه دون أن يعلن عنه المؤلف بصيغة القول. والأول أكثر موضوعية وتنظيرا إلا فى الأسلوب الأدبى والصياغة القولية. والثانى أكثر أدبية فى الصياغة واستعمالا للمجاز والصور الأدبية، ولكنه حريص على موضوعية الخطاب فى الشخص الثالث بداية بالأشياء ذاتها خارج نطاق القول(٢). بل وأحيانا يخاطب القارئ ويحول

---

(١) السابق ص٦٣٠.

(٢) "عندما ما قدمت خطاطة مشروع هذا الكتاب فى محاضرة ألقيتها قبل نحو أربع سنوات (عام ١٩٩٧) لم أكن مستوفيا لجميع المراجع الممكن الحصول عليها..."، نقد العقل الأخلاقى، ص٥٩٣.

الكاتب إلى محاضر يستمع إلى القارئ[1].

وإذا لاحظ البعض أن المنهج المستعمل فى "التراث والتجديد" هو المنهج الظاهرياتى "الفينومينولوجى" ومصطلحاته مثل الشعور فقد يلاحظ البعض الآخر أن المنهج المستعمل فى "نقد العقل العربى" هو المنهج البنيوى ومصطلحاته مثل البنية أو "الابستيمة" أو "نظام المعرفة". وفى "العقل الأخلاقى العربى" يصرح بأن المنهج المتبع هو "المعالجة البنيوية والتحليل التاريخى والطرح الأيديولوجى"[2].

وتتعدد المناهج وتتكامل فيما بينها ولا تتضارب، يقصى بعضها البعض. المنهج التاريخى يستقصى وينقّب ويحفر حتى يستخرج البنية من أعماق التاريخ والمنهج البنيوى يسيطر على التاريخ ويتحكم فى فهمه حتى لا يتحول إلى شظايا متناثرة لا رابط بينها. وهى نفس الوظيفة التى يقوم بها "القانون التاريخى" أو "روح التاريخ".

ويستعمل مفهوم "اللاشعور السياسى" و"اللاشعور

---

(١) "نحن ندرك جيدا أن القارئ سيتساءل وبإلحاح..."، تكوين العقل العربى، ص١٩١.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص١٣١.

الجمعى" من الأدبيات الغربية من دوبرى Dubray[1]. كما تستعمل مفاهيم أخرى مثل "المخيال الاجتماعى". فالغرب هو الذى يعطى المناهج والأدوات والمفاهيم اعتزازا بدوره المنهجى. والسؤال هو: ألا يمكن دراسة التراث القديم بمناهج ومفاهيم أكثر ملائمة مستمدة منه حتى يتطابق المنهج مع الموضوع؟ وهو سؤال مازالت الإجابة عنه بعيدة المنال تتراءى فى الأفق البعيد.

وإذا كان "التراث والتجديد" قد ميّز تماما بين الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" والجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، فإن "نقد العقل العربى" قد جمع بين الميدانين. درس "العقل العربى" ربما بآليات ومصطلحات ومناهج الثقافة الغربية من أجل التحديث. فتكثر أسماء المؤلفين الغربيين منذ القسم الأول فى "تكوين العقل العربى" بعنوان "العقل العربى... بأى معنى؟" أسماء فوكو وباشلار ولالاند وبياجيه وكوندرسيه، مع تعبيرات مثل "نظام معرفى". وتتضح فى فهرس الأعلام كثرة الأسماء الغربية مستشرقين وفلاسفة مدثين فى العقل الخلاقى العربى بصرف النظر عن

---

(١) العقل السياسى العربى، ص١٣.

الوافد اليونانى الفارسى القديم[١]. وبالرغم مــن أن "العقــل الأخلاقى العربى" أراد التخلص مــن هــاجس الــرد علــى الغربيين، وهاجس اكتشاف قيم عصرنا فى إســلامنا إلا أن عدم التمايز بين الجبهتين جعل الإحالة إلى كليهما بغيــر ذى دلالة[٢]. وتتعدى استعمال الثقافة الغربية من الأصول الأولى إلى الدراسات الثانوية فى الاستشراق أو تستعمل ألفاظه مثل "المحمدية" إشارة إلى الإسلام أسوة بالمسيحية المشــتقة مــن اسم المسيح. والإسلام ليس مشتقا من اسم محمد[٣].

كان يمكن استغلال الهامش لوضــع المقارنــات مــع التراث الغربى مثل معانى لفظ Valeur واشتقاقه ومصطلح "سلم القيم" والاستشهاد بنص مــن بورديــو[٤]. ومــع ذلــك تستعمل المصطلحات الغربية بمعانى مستقلة عن اســتعمالها فى الغرب بل بمعانى متسعة دون تشويه لها حتــى تســمح

---

(١) من الفلاسفة الغربيين: كانط، بورديو، روسو، ديكارت، ســارتر. ومــن المستشرقين جولدزيهر، نللينو.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص٢٨.

(٣) العقل السياسى العربى، ص٥٧-٦٣.

(٤) تكوين العقل الأخلاقى العربى، ص٥٥.

بإدخال معانى جديدةمن ثقافات أخرى[١]. ومن ذلك مفهـوم "اللاشعور الجمعى" و"الشعور السياسى" المستعار من دوبرى Dubray أى المخزون النفسى مـن المـوروث السياسـى القديم[٢]. وكذلك استعارة مفهوم المخيال الاجتماعى من علم الاجتماع المعاصر[٣]. وأهميته فى الدراسـات الاجتماعيـة والأدبية والسيميائية لوصف الإمامة عند الشيعة[٤]. وتستعمل بعض الألفاظ المعربـة مثـل "ميثولوجيـا" و"الانتلجنسـيا" و"الأيديولوجيا". كما يعتمد على كتاب برتراند بـادى أحـد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين وهو "الـدولتان: السلطة والمجتمع فى الغرب وفى بلاد الإسلام"[٥].

وتوضع الحضارة الإسلامية فى طورهـا الأول فـى حقبة العصور الوسطى الغربية مع أن لكل حضارة تحقيبهـا الخاص نظرا لتعدد مسارات التاريخ. فالوسيط فى الغرب هو العصر الذهبى عندنا. والحديث فى الغرب هو الوسيط عندنا،

---

(١) السابق ص٨.

(٢) السابق ص١١.

(٣) السابق ص٢٦٣/٣٢٨-٣٢٩.

(٤) السابق ص٩.

(٥) العقل السياسىالعربى، ص١٧/٦٣.

وما بعد الحداثة فى الغرب هو الحداثة عندنا[1].

ويبدو الغرب إطارا مرجعيا لدراسة بلاد الإسلام مثل تلازم الحداثة له للنظام الرأسمالى فى الغرب، وهى مماثلة مستحيلة، لتفاوت المرحلتين التاريخيتين[2].

والمنهج العلمى هو المنهج السائد فى الغرب فى الطبيعة (نيوتن لابلاس)، وفى الفيلولوجيا (فقه اللغة)، وفى الأنثولوجيا (مورغان وأصل العائلة)، وفى علم المستحاثات (كوفييه)، وفى البيولوجيا (داروين ونظرية التطور)، وفى فلسفة التاريخ (هيغل...)، والتحليل المادى (ماركس) ولوكاتش والماركسية الجديدة وموريس غودلييه. كما يشير إلى بعض الدراسات الاستشراقية على الشرق القديم مثل دراسات أيون باتو. والمنهج العلمى موجود فى كل حضارة، فى الصين والهند وفارس، وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة والحضارة الإسلامية دون تميز آخرها على أوائلها، وإيثار الثمار على الجذور والجذوع، والفروع والأوراق.

---

(١) L'Imaginaire Sociale.

(٢) العقل السياسى العربى، ص١٩-٣٩.

وكلا المشروعين يساهمان فى حركة التقدم العربـــى، وصاحباهما ينتسبان إلى الحركة التقدمية العربية والنضـــال الحزبى التقدمى فى كل من مصر والمغرب. تولى الحـــزب الذى ينتمى إليه صاحب "نقد العقل العربى" مرة الحكم. ولـــم يتول أى حزب أو تنظيم ينتمـــى إليـــه صـــاحب "التـــراث والتجديد" الحكم ولا مرة باستثناء إيران. وظل فى المعارضة وربما سيظل إلى أن يفارق. يحظى "نقـــد العقـــل العربـــى" بحظوة فائقة عند القوميين لأنه يســـتعمل "العربـــى" ولـــيس الإسلامى، ويتحدث عن الثقافة العربيـــة. والحـــزب الـــذى يناضل فيه. صاحب المشروع ذو توجه قومى عربى. لـــذلك تقبله النظم التقدمية العربية خاصة القومية منها بصدر رحب وعن طيب خاطر[١]. ومع ذلـــك تقبلـــه الـــنظم الإســـلامية المحافظة مثل السعودية ونظم الخليج لأنه معرفى خـــالص لا يمثل خطورة على النظام، ولا يؤثر فى الجماهير العريضة. وإن تحادث المثقفون فيما بينهم حوله ســـواء مـــن النخبـــة الحاكمة أو من النخب المعارضة. فى حين يلقـــى "التـــراث

---

(١) لذلك يأخذ المشروع وصاحبه مكانة بارزة فى "مركز دراســـات الوحـــدة العربية" ذى التوجه القومى.

والتجديد" عند المحافظين والتقدميين معا معارضـــة شـــديدة تصل إلى حد الرقابة والمنع. فهو تقـدمى ماركســـى عـــن المحافظين (السعودية) وأصـــولى ســـلفى عنـــد التقـــدميين (سوريا).

والمشروعان يتكاملان ولا يتضـــادان، يتفـــاعلان ولا يتجاوران، يتداخلان ولا يتوازيان، يتماهيان ولا يتطابقان.

وإذا كان "التراث والتجديد" قد تأثر بأســـاتذة ســـابقين خاصة بعثمان أمين الذى كان يجمع فـــى "الجوانيـــة" التـــى أصبحت الشـــعور بـــين الحركـــة الإصـــلاحية والمثاليـــة الترتسندنتالية، لا فرق بين الأفغانى ومحمد عبـــده ومحمـــد إقبال من ناحية، وديكارت وكانط وفشته من ناحية أخـــرى، فإن "نقد العقل العربى" ربما ليس له أساتذة داخل المغرب أو خارجه بالرغم من تتلمذه على يـــد علـــى ســـامى النشـــار الأشعرى القح والذى لا يكاد يشار إليه[١].

و"نقد العقل العربى" أكثر الموضوعات ازدهـــارا فـــى

---

(١) انظر دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتمـــاعى، قـــراءة فـــى الجوانية، دراســـات إســـلامية، الأنجلـــو المصـــرية، القـــاهرة ١٩٨٢، ص٣٤٧-٣٩٢، حـــوار الأجيـــال، دار قبـــاء، القـــاهرة ١٩٩٨، ص٧٧-١١٤.

مصر. أثـــــرّ فى عديد من الشبان والأجيال الجديـــدة[1]. وصاحب المشروع نجم من نجوم الفكر فى مصر يُدعى إلى الندوات، ويحاضر فى مراكز الأبحاث والدراسات العربيـــة. يلتف حوله الجميع، اليمين واليسار، منظمات حقوق الإنسان والمرأة والأقليات. يكتب عنه الدارسون لبيان أهميته وكثـــرة الإشادة به[2]. ولا يكاد يصبح الشاب الجديد مفكرا إلا بعد أن يقرأ "نقد العقل العربى" ويحاوره. و"التراث والتجديد" أكثـــر المشروعات انتشارا فى المغرب، وأشد أثرا علـــى أجيـــال جديدة. كثرة من اليسار وقلة من الإسلاميين الذين يعتبرونـــه "ماركسية مقنعة". ولا يعادله فى شهرته سوى مشروع مشابه فى الدراسات الصهيونية[3].

هذه بعض تساؤلات الناس عن "نقد العقل العربى" أهم مشروع فى الفكر العربى المعاصر وأكثر المشاريع العربيـــة المعاصرة شهرة وحضورا وجدلا. وربما لا توجد إجابـــات

---

(١) وذلك مثل د. على مبروك مدرس الفلسفة بآداب القاهرة.

(٢) وذلك مثل السيد يس، ومحمود أمين العـــالم، والســـيد نفـــادى، وأحمـــد سالم...الخ.

(٣) وهى دراسات عبد الوهاب المسيرى بين الترجمة والتجميـــع والعـــرض ووضع ذلك كله فى ألفاظ ومفاهيم حديثة.

عليها. فالسؤال له جواب. أما التساؤل فيبقى حيا بلا جواب، دافعا على التأمل والنظر. والعودة إلى هذه التساؤلات وإعادة طرحها وبيان إلى أى حد كان المشروعان إجابات عنها.

وهذا البحث "نقد العقل العربى" قراءة فى مرآة "التراث والتجديد" استئناف لعمل مشترك قديم "حوار المشرق والمغرب" من خمسة عشر عاما الذى حاز إعجاب المفكرين والقراء العرب، وترجم إلى عدة لغات أجنبية، وأقيمت حوله عديد من الرسائل الجامعية، وكان نموذجا للحوار بين المفكرين العرب تحقيقا لوحدة فكرية فى الوطن العربى، ولم يستأنف حتى الآن بين المشارقة والمغاربة إلا فى صور جديدة كما هو الحال فى سلسلة الحواريات التى تقوم بها دار فكر فى دمشق بين المفكرين فى الوطن العربى داخل القطر الواحد أو بين الأقطار العربية سواء فى المشرق أو فى المغرب[١]. الحوار هنا من خلال الأعمال وليس من خلال الأشخاص، بين المشاريع الفكرية وليس مع أصحابها.

أرجو من الأخ الصديق الذى شاركنى نفس العمر

---

(١) وقد تجاوزت الآن الخمسين حوار، منها حوارى مع صادق جلال العظم من سوريا "ما العولمة؟"، ومع أبى يعرب المرزوقى من تونس "النظر والعمل".

ونفس الجيل أن يقبل هذه الدراسة بصدر رحب، وقبول حسن، تقديرا له، وعرفانا بفضله، واعترافا بأثره على الثقافة العربية، وبدوره فى الفكر العربى المعاصر. "نقد العقل العربى"، باعتراف جميع المنصفين هو أهم مشروع عربى معاصر(١). ولا يأتى "التراث والتجديد" إلا فى الدرجة الثانية بعده وربما الثالثة بعد "نقد العقل الإسلامى" لثالثنا محمد أركون، وربما "من التراث إلى الثورة" لرابعنا الطيب تيزينى. وإذا أنسأ الله فى العمر فمن واجبى أيضا نحو الأقران القيام بقراءات مماثلة لمشاريعهم فى حياتهم، تحية لهم فى العقد السابع.

ورجاء أن يبادلوننى بالمثل. بداية بقراءة "التراث والتجديد" فى مرآة "نقد العقل العربى". صحيح أن أجزاء "التراث والتجديد" مسهبة، ولم تكتمل بعد، ومع ذلك فما صدر منها يكفى لتناول المشروع فى بيانه النظرى التأسيسى الأول "التراث والتجديد" أو فيما صدر من الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" مثل "من العقيدة إلى الثورة"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين (خمسة أجزاء)، و"من النقل إلى

---

(١) العقل الأخلاقى العربى، ص٧.

الإبداع"، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة (تسعة أجـــزاء)، و"من النص إلى الواقع"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (جزءان)[١]. ومن الجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربـــى "مقدمة فى علم الاستغراب"[٢]. أما الجبهة الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير فمازالت فى طور الكمون وفى حالة التخمر.

٣- نقد العقل العربى.

"نقد العقل العربى" ظهر فى أوائل الثمانينـــات بدايـــة بالبيان النظرى "نحن والتراث" الذى يعادل "التراث والتجديد" وقد ظهرا معا فى نفس العام ١٩٨٠. ظهر بعد ما يزيد على عقد من الزمان بعد رسالة الدكتوراه "العصبية والدولة، معالم

---

(١) بقت أجزاء "من الفناء إلى البقاء" لإعادة بناء علوم التصوف، "من النقـــل إلى العقل" لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة (القرآن والحديث والتفســـير والسيرة والفقه).

(٢) بالإضافة إلى ترجماتنا الأربع ومقدماتها وشروحها من الفلسفة الغربيـــة أوغسطين، أنسيلم، توما الإكوينى، اسبينوزا، لسنج، سارتر، ودراســـاتنا عن كانط وفولتير وهيجل وياسبرز وأورتيجا، وفيكو، وفيورباخ...الـــخ. وأخيرا كتابنا عن "فشته فيلسوف المقاومة"، المجلس الأعلـــى للثقافـــة، القاهرة ٢٠٠٣.

نظرية خلدونية فى التاريخ العربى الإسلامى" عام ١٩٧٠ والتى صدرت عام ١٩٧١. وتوالت الدراسات بعد ذلك والمشروع مازال فى مراحله الجنينية الأولى فى محورين، التربية وفلسفة العلوم، التربية فى "أضواء على مشكل التعليم فى المغرب" فى ١٩٧٣ أثناء تولى الإشراف على التعليم الفلسفى الثانوى فى المغرب، و"من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" فى ١٩٧٧. وفلسفة العلوم فى "مدخل إلى فلسفة العلوم"، جزءان، الأول الرياضيات والعقلانية المعاصرة، والثانى، المنهاج التجريبى وتطور الفكر العلمى فى ١٩٧٦. ولم يظهر الجزء الأول من الرباعية مباشرة بل سبقه "الخطاب العربى المعاصر" فى ١٩٨٢ تمهيدا للإطار الفلسفى العربى المعاصر وتجهيزا الميدان. وهو ميدان أثير فى المغرب يعمل فيه معظم المفكرين المغاربة، انطلاقا من الحاضر قبل تأصيله فى الماضى[1]. ثم ظهر المانفستو "نحن والتراث" عام ١٩٨٠، وبين الثانى "بنية العقل العربى" ١٩٨٦ والثالث "العقل

(١) وقد قام بذلك من قبل عبد الله العروى فى "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٧. وهى رسالته للماجستير التى كتبت أولا بالفرنسية L'Ideologie Arabe Contemporaine.

السياسى العربى" ١٩٩٠ ظهر "السياسات التعليمية فى المغرب العربى" ١٩٨٧ و"إشكاليات الفكر العربى المعاصر" ١٩٨٨،

و"المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية" ١٩٨٨. وبين الثالث "العقل السياسى العربى" ١٩٩٠ والرابع "العقل الأخلاقى العربى" ٢٠٠١ ظهر "حوار المشرق والمغرب" ١٩٩٠، "التراث والحداثة، دراسة ومناقشات" ١٩٩١، "المسألة الثقافية" ١٩٩٤، "المثقفون فى الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" ١٩٩٥، "مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب" ١٩٩٥، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" ١٩٩٦، "الديموقراطية وحقوق الإنسان" ١٩٩٧، "وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربى المعاصر" ١٩٩٧، "حفريات فى الذاكرة، من بعيد" ١٩٩٧، "الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصلية مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح... الخ" ١٩٩٧-١٩٩٨، "ابن رشد: سيرة وفكر" ١٩٩٨.

"نقد العقل العربى" رباعية يتم تحليلها وحدها باعتبارها أعمالا متكاملة، سيمفونيات أو قصائد أو ملاحم أربع بصرف

النظر عن مساندتها بالأعمال الأخرى فى الثقافة العربيـــة أو حتى بالسيرة الذاتية حتى يظـــل للعمـــل وحدتـــه العضـــوية واستقلاله الذاتى دون رده إلى غيره فى تفصيلات خارجيـــة حتى لا يتحلل العمل، أو سيرة ذاتية حتى لا يتبخر العمـــل فى التحليل النفسى[١]. وبالرغم من أن الرباعية قد اكتملت إلا أن هاجس "العقل العلمى العربـــى" ربمـــا مـــازال يتحســـس الخروج من الشرنقة[٢].

وتتم الإحالة إلى الأجزاء فيما بينها. يحيل الرابع إلـــى الأول أى "العقل الأخلاقى العربـــى" إلـــى "تكـــوين العقـــل العربى"[٣].

ويقوم على مفاهيم ثلاثية كما تبدو من الألفاظ الثلاثـــة التى تكون اسم المشروع "نقد"، "العقل"، "العربى". وقد توالت هذه البنية فى أجزاء المشروع مع تكرار مصـــطلح "العقـــل

---

(١) لذلك اشترط برجسون فى وصيته عدم نشر أى من مقالاته أو تصريحاته خارج أعماله التكوينية الرئيسية الستة، ومع ذلك تم عصـــيان الوصـــية ونشرت هذه الأعمال الجزئية فى ثلاثة أجزاء بعنوان "كتابات وأقـــوال" بمناسبة المئوية الأولى لميلاده عام ١٩٥٩.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص٧.

(٣) تكوين العقل الأخلاقى العربى، ص٢٢٨/٤٩٢/٤٩٦.

العربى" فى جزأين، "تكوين العقل العربى" و"بنية العقل العربى" مع تغيير لفظ النقد إلى "تكوين" و"بنية". فالنقد يتضمن وصف "التكوين" أى النشأة والتطور والاكتمال، وتحليل "البنية" التى هى حصيلة التكوين وذروته. فالعقل "تكون" أولا حتى أصبح له "بنية" ثانيا. ليس عقلا ماهويا جوهريا منذ البداية كما هو الحال عند ديكارت أو كانط أو الفارابى وابن رشد. ويختفى لفظ "نقد" فى الجزأين الثالث والرابع، "العقل السياسى العربى" و"العقل الأخلاقى العربى"، ويظل تعبير " العقل العربى" وبينهما مرة "السياسى"، ومرة أخرى "الأخلاقى".

ونظرا لاختفاء لفظ "النقد" من الجزأين الثالث والرابع، فربما تكون البنية فى مشروع "نقد العقل العربى" قسمين: نظرية، وعملية، نظرية فى الجزأين الأولين "تكوين العقل العربى" و"بنية العقل العربى" ثم تطبيق ذلك فى ميدان السياسة فى "العقل السياسى العربى" ثم فى ميدان الأخلاق "العقل الأخلاقى العربى" وربما تأتى ميادين أخرى للتطبيق مثل العلم فى "العقل العلم العربى" وفى التاريخ "العقل التاريخى العربى"... الخ. ويأتى التطبيق فى السياسة أى

الوعى الجماعى قبل التطبيق فى الأخلاق أى الوعى الفردى، وعادة ما يسبق الوعى الفردى الوعى الجماعى[1].

ماذا يعنى "نقد"؟ هل هو بيان الإمكانيات كما هو الحال عند كانط؟ ربما المقصود هو بيان حدود العقل العربى، ومعوقات انطلاقه خارج هذه الحدود، والبحث عن مقومات جديدة للتحرر من العقال كما هو الحال فى المعنى الاشتقاقى لفعل "عَقَلَ". يعنى "نقد" هو إعادة وصف مكونات العقل العربى من خلال الأعمال التكوينية فيه فى شتى جوانب المعرفة الثقافية. يعنى "نقد" عرض وتحليل وكما هو واضح فى العناوين الفرعية للجزء الثانى "بنية العقل العربى" وهو "دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية"، وفى الجزء الرابع "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية". النقد إذن هو التحليل النقدى التاريخى لنظم المعرفة فى الثقافة العربية[2].

وماذا يعنى "العقل"؟ هل هو ملكة للتفكير، قدرة فى الذات العارفة، قوة من قوى النفس كما هو الحال عند

---

(١) العقل الأخلاقى العربى، ص٢٠-٢٣.

(٢) وهو ما يستكمله الآن نصر حامد أبو زيد وسيد القمنى وما قام به باقتدار المرحوم الشيخ خليل عبد الكريم.

القدماء؟ هل هو نور فطرى وحس بديهى كما يراه المحدثون ابتداء من ديكارت فى "الكوجيتو" أو "الأنا أفكر" عند كانط؟

"العقل" فى مشروع "نقد العقل العربى" هو المنتج الثقافى، ما أبدعه العقلاء، متكلمين وحكماء وأصوليين وإشراقيين بل وفقهاء ونحاة ومفسرين ومحدّثين ومؤرخين. العقل هو إنتاجه. العقل كملكة هو المعقول كإنتاج. العقل كذات هو العمل كموضوع. العقل ليس معطى سابقا على نتاج التفكير بل هو حصيلة هذا التفكير نفسه.

لذلك يكون لفظ "الفكر" أو "الثقافة" أفضل من العقل. لأن العقل أداة ومنهج فى حين أن الفكر أو الثقافة نتاج وأعمال. ولما كان هذا النتاج فى عديد من العلوم لزم تصنيف العلوم أولا كما صنفها القدماء، العلوم النقلية العقلية الأربعة، الكلام والحكمة والتصوف والأصول، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة، القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعية كالطب والكيمياء والصيدلة والنبات والحيوان والجغرافيا. وقد فصل كل فيلسوف بالإضافة إلى المؤرخين تصنيفا خاصا للعلوم مثل

الكندى والفارابى وابن سينا[١]. وهو نفس التساؤل فى "تكوين العقل العربى" فى المقاربات الأولية، عقل أم ثقافة؟ والألفاظ كثيرة التراث، الموروث، الفكر، الثقافة، الحضارة التى شارك فيها العرب وغير العرب والتى كتبت بالعربية. وبغير العربية لدرجة قول البعض "حمل العرب الإسلام وبغيرهم ينتصر بعد المنافسة بين الإسلام "العربى" والإسلام "الأفريقى"، والإسلام "الأسيوى"، والإسلام "الأوروبى"، والإسلام "الأمريكى". كما يظهر لفظ "الموروث" الثقافى[٢].

وماذا يعنى "العربى"؟ هل هو وصف لغوى يشير إلى كل الناطقين بالعربية، فليست العروبة بأب أو أم إنما العروبة هى اللسان؟ ومن هنا يكون مسكويه وسيبويه والفارابى وابن سينا والخوارزمى وأبو على الفارسى عرب.

هل العرب جنس أو عرق مثل الفرس والصينيون والهنود والبربر والأكراد والترك ومن ثم يخرج معظم العلماء المسلمين من دائرة العرب كجنس ولا يبقى للعرب إلا بعض الشعراء والعلماء؟ ويظل سؤال المثقف الإسلامى

---

(١) تكوين العقل العربى، ص١١-٣٦.

(٢) السابق ص٢٥-٢٨.

قائما: وماذا عن غير العرب جنسا الذين ساهموا فى الحضارة الإسلامية علما وثقافة؟ ألا يتفق ذلك مع النظرة الشعوبية للحضارة الإسلامية التى طالما دافع عنها بعض المستشرقين، قدماء ومحدثين، لضرب العرب بالفرس، والفرس بالعرب، والعرب بالترك، والترك بالعرب، والعرب بالبربر، والبربر بالعرب، والعرب بالكرد، والكرد بالعرب... الخ.

وهل يوصف العقل بالجنس والعرق أم انه مجرد ملكة ذهنية، وقوة فى النفس، وقدرة على التفكير تعبر عن نفسها فى أعمال أدبية وثقافية وعلمية بلغة محددة وفى بيئة معينة. العربى وصف للمنتج الثقافى وليس للعقل البشرى. وقد روّجت النظريات العنصرية فى الغرب فى القرن التاسع عشر لهذا المفهوم العرقى للعقل. وتحدثوا عن العقل العربى، والعقل اليهودى، والعقل الغربى، والعقل الأمريكى، والعقل اليابانى، والعقل الصينى. ومايّز بين هذه العقول فى تراتبية تقوم على التفضيل بين الأعلى والأدنى. وأحيانا يكون التمييز بين مجموعة من العقول مثل العقل السامى، ويضم العرب واليهود والأحباش وكل الشعوب السامية فى مقابل العقل

الآرى الذى يضم العقول الغربية، وطبقا للتمايز فى تـــاريخ اللغات، بين مجموعة اللغات السامية ومجموعة اللغات الآرية أو الهندية الأوروبية. وأحيانا يتم تجاوز ذلك إلى تعميم آخر بالحديث عن الشخصيات القومية للشعوب التى يتمتع كل منها بخصائص قومية تتجاوز الفروقات الفردية. ويصل التعمـــيم إلى أقصى مدى بالتمييز بين الشرق والغـــرب، فـــى العقـــل والشخصية والمزاج والثقافة والحضارة.

ويوحى وصف "العربى" بالتغاير بين الأنـــا والآخـــر. فالعربى لا يصف موضوعا مغايرا بأنه عربـــى. فالـــذات لا تجعل نفسها موضوعا. الأنا العربى يحلـــل ذاتـــه ويصـــف مشاعره، ويدخل فى أعماق ذاكرته الجماعيـــة. ولا يكـــون وصفا لآخر متمايز عنه. أما غير العربى فهو الذى "يشـــىء" العربى، ويعتبره موضوعا. يســـتطيع المفكـــر العربـــى أن يتحدث عن العقل "الأوروبى" أو "الأمريكى" أو "الهنـــدى" أو "اليابانى" أو "الصينى" ولكنه لا يستطيع الحديث عـــن العقـــل "العربى" لأن الذات لا تنقسم فى نفـــس اللحظـــة إلـــى ذات وموضوع. وبالاستبطان تستطيع أن تكتشـــف عروبتهـــا إذا كانت عربية. ويستطيع المفكر غير العربى أن يشىء العقـــل

"العربى" لأنه يصف موضوعا مغايرا له لا يعيشـــه، ولـــيس جزءا منه. وببعض التهكم يوصف، الأعرابى بأنـــه صـــانع العالم العربى. فرؤية العربى الثقافية هى رؤيـــة الأعرابـــى البدوى، وجمعها الأعراب الذين يصفهم القرآن بـــأنهم أشـــد كفرا ونفاقا(١).

ولما كان العقل هو المنتج الثقافى يبـــدو "نقـــد العقـــل العربى" أحيانا، وبغير قصد من المؤلف أنـــه تجميـــع لعـــدة مؤلفات، واحداً تلو الآخر وتصنيفها فى أبـــواب وفصـــول. فيبدو التفكير غير مترابط بين مجموعات من القـــراءات، أو "ساعات بين الكتب" بتعبير العقاد. وبهذه الطريقة يمكن وضع كل شىء مع كل شىء، وفى كل شىء، وحول كـــل شـــىء. وتكون النتيجة أن يأخذ بعض القراء الانطباع بأنه يقرأ أشياء معروفة بالرغم من الهالة الجديدة من التنظير حولها.

وأحيانا يعبر "نقد العقل العربى" عـــن أشـــياء ســـهلة وبسيطة وواضـــحة بطريقـــة المغاربـــة، التنظيـــر الشـــديد والمصطلحات المغلقة وبأساليب "الحـــى اللاتينـــى" وآلياتـــه والأمواج الفلسفية السائدة فيه، وإن كان ذلك فى مشروع "نقد

---

(١) تكوين العقل العربى، ص٧٥-٩٥.

العقل الإسلامى" لمحمد أركون أظهر. وقد يجمعهم ذلك مع الشوام مما يجعل المصرى يتساءل عن هذه الخاصية المشتركة فى الشام والمغرب بالرغم من التباعد فى المكان(١). الموضوعات بسيطة، والمادة العلمية سهلة وميسورة ولكن الغطاء النظرى براق، والأسلوب أخاذ، والنور ساطع بل ويبهر الأنظار. وهى قدرة مغربية على التنظير، ووضع أقل القليل فى أكثر الكثير، وقليل من السكر فى كثير من الماء مما يستحيل بعدها إيجاد سكر "بلور" إذا ما تم تعليق قطعة من السكر فى كوب الماء.

ويتم الانتقال بين الأعمال كما ينتقل المتنزه بين الأزهار دون حاجة إلى التعرف على منبتها. فيخرج النص عن وظيفته فى بيئته التى نشأ فيها. وتؤول النصوص أكثر مما تتحمل حتى تتفق مع البنية العامة. وقد لا يرى البعض الخيط الرفيع الرابط لهذه الأعمال المعروضة، ويرى فيها محاضرات فى الفلسفة والكلام والتصوف والأصول تحت عناوين براقة.

ومن ثم تبدو الرباعية وكأنها تاريخ أكثر منها فلسفة،

---

(١) وذلك فى المثل الشعبى المصرى "إيه اللى لم الشامى على المغربى؟"

تنقل علما أكثر منها تطوير علـــم، تصـــنف معلومـــات ولا تخترقها نوعيا كى ينتقل الفكر من النقل إلى الإبداع. وعيب هذا العرض المتتالى من الأعمال إعطاء البعض منها أكثـــر مما يستحق مثل أعمال السكاكى، وإعطاء البعض الآخر أقل مما يستحق مثل "المستصفى" للغزالى.

لقد اتبع "التراث والتجديد" هذه الطريقة فى "من النقـــل إلى الإبداع" لأنه دراسة نصية للكشف عن الأنواع الأدبية فى علوم الحكمة وتطورها من الترجمة والتعليق إلـــى الشـــرح والتلخيص والجوامع إلى العرض والتأليف. فهى دراسة فـــى الشكل وليس فى المضمون إلا فـــى المجلـــد الثالـــث عـــن "الإبداع، نشأته وأنواعه فـــى الحكمـــة النظريـــة والحكمـــة العملية[١].

---

(١) من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠٢:

- المجلد الأول : النقل

الجزء الأول: التدوين.

الجزء الثانى: النص.

الجزء الثالث: الشرح.

- المجلد الثانى: التحول

الجزء الأول: العرض.

الجزء الثانى: التأليف.

وتعرض النصوص الرئيسية من الأعمال فى صلب التحليلات كاقتباسات تدعمها وكما يفعل كتاب الرسائل العلمية دون وضع النصوص فى الهوامش حتى يستقل التحليل بنفسه ولا يحتاج إلى "عكاز" خارجى يستند عليه، وإلى برهان خارجى يدعمه. فالتحليل له برهانه فى داخله، وصدقه فى مراجعته. وعيب النصوص الانتقاء، ونزعها من سياقاتها، وتأويلها. ويستطيع المعارض أن ينتقى نصوصا أخرى من سياقات أخرى ويؤولها تأويلات مغايرة[١]. ويتزايد هذا المنهج فى الرباعية من "التكوين" حتى "العقل الأخلاقى" الذى هو فى مجموعه مجموعة من النصوص منتقاة من مجموعة من الأعمال. ويتضح ذلك بصورة خاصة أيضا فى "بنية العقل العربى".

فى حين يحافظ "التراث والتجديد" على الوحدة

الجزء الثالث: التراكم.

- المجلد الثالث: الإبداع

الجزء الأول: تكوين الحكمة.

الجزء الثانى: الحكمة النظرية.

الجزء الثالث: الحكمة العملية.

(١) وهو المنهج الذى يسمى فى الرسائل الجامعية "القص واللزق".

العضوية للنص الأصلى الجديد فى صلب الصفحة ولا يقطعه بتوسط أسماء أعلام أو أعمال أو مناطق جغرافية أو حوادث تاريخية، وترك كل ذلك فى الهوامش المسهبة أحيانا. فالمطلوب هو الزهرة التى يراها الجميع وليس الجذور المتشعبة فى التربة، البيئة والتاريخ.

ويبرر "العقل السياسى العربى" منهج استعمال النصوص ووضعها فى صلب الصفحة حتى لا يلقى الكلام على عواهنه دون شواهد، ولا تصدر أحكام عامة دون توثيق[1]. وفى نهاية القسم الأول "المحددات" فى "العقل

---

(١) "أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التى اعتمدناها. لقد فضلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى: أولا لأن النص التاريخى نص سياسى، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة) أو كان خطابا أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك فى نظرنا ما هو أفضل من استثمار النص السياسى عند دراسة العقل السياسى. ثانيا لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص فى المرحلة الراهنة من تطورنا الفكرى. فهى وحدها التى تكبح جماح الرغبة وتضع حدا للاستهتار فى الكتابة. إن الكتابة "على بياض" بدون استشهادات ولا إحالات – لا تكون كافية ولا فى مأمن من "إطلاق الكلام على عواهنه" إلا إذا كانت النصوص معروفة ومتداولة. وهذا ليس متوافرا لدينا بعد. لنضف أخيرا الهاجس التربوى الحاضر فى مختلف كتاباتنا. عن هذا الكتاب يتجه

السياسى العربى" يُعترف بالانفصال وعــدم التــرابط بــين الفقرات ويبذل جهداً لإيجاد الخيط بينها(١).

لذلك يبدو التحليل أحيانا كأنه غاية فــى ذاتــه، غيــر موجه توجيها مباشرا خاصة إذا كان "ميكروسكوبى" الطــابع للعثور على المتناهى فى الصغر الــذى قــد لا يكــون لــه

بالخطاب مثله مثل كتبنا الأخرى إلى قطاع واسع من القــراء معظمهــم طلاب أو فى حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنــا إلــى كيفيــة استثمار النصوص استثمارا منهجيا لا تقل عن حاجتهم إلى التحليل الذى يفتح أمامهم آفاقا جديدة. ولذلك حاولنا الجمع بينهما"، العقــل السياســى العربى ص٥٣.

(١) "وبعد، لعل القارئ يلاحظ نوعا من الانفصال أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وأن المعطيات التى قدمناها سواء منها تلك التى ربطناهــا بظاهرة إدعاء النبوة زمن الردة أو تلك التى أدرجناها فى إطار الفتنة لا تكشف عن دور واضح ومحدد للعقيدة فى هذين الحــدثين التــاريخيين الهامين. وهذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن العصر الذى نتحــدث عنــه عصر الخلفاء الراشدين كان عصر انتقال: الانتقال مــن الوثنيــة إلــى التوحيد، من التنزيل إلى التأويل، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح... فكل شيء كان مفتوحا. لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية. إذ كــان أكثــر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوى "أنتم أدرى بشئون دنياكم" مع استلهام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية. وفى هــذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل"، السابق ص٢٢٨.

وجود[١]. ومن ثم تغيب الرسالة، ويهرب الهدف، ويصعب التصويب. هو عرض لتاريخ الفلسفة من خلال تحليل النصوص والقضية غامضة والمسار غير موجه نحو هدف محدد.

ومع ذلك يكشف "نقد العقل العربى" عن عدة مميزات أهمها القدرة على التجميع والتصنيف والتبويب للأعمال التكوينية الرئيسية، وهضم المادة العلمية وتحليلها ثم إثارتها بالهم المعاصر. وهى مادة سهلة وميسورة يعرفها أهل التخصص وأساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية على درجات متفاوتة. وبالرغم من أهمية ذلك، فالتصنيف أحد مراحل العلم وبدايات التأليف، وكما قام العرب بذلك فى محاولات تصنيف العلوم أو "إحصاء العلوم" كما يقول الفارابى. والقسمة أيضا عند القدماء بدايات الحد والتعريف.

٤- تكوين العقل العربى.

ويعنى "التكوين" التشكل التاريخى، النشأة والتطور والاكتمال وربما الانهيار. فالعقل يتكون فى التاريخ وليس له

---

(١) وهو نفس الطابع الذى يبدو أيضا فى كثير من تحليلات بول ريكير.

بنية فى ذاته. البنية نفسها حصيلة التكوين وهو ما يسمى فى المنطق بالمغالطة التكوينية Genetic Fallacy الذى يفهم ماهية الشيء بوصف مراحل تكوينه. وهو الجزء الوحيد من الرباعية الذى لا يتضمن عنوانا فرعيا بالإضافة إلى العنوان الرئيسى "تكوين العقل العربى".

والحقيقة أن ما تم هو "التقعيد" للعقل العربى وليس التكوين، تقعيد الشافعى لعلم الأصول فى "الرسالة"، وتقنين الخليل لعلم العروض، وتنظير سيبويه لعلم النحو، وتقعيد الأشعرى لعلم العقائد، ووضع المعتزلة الأصول الخمسة. التكوين وصف للمسار والتشكل. وما تم هو إيقاف المسار ووضع بنية. التكوين هنا هو تثبيت البنية أكثر من تكونها.

ويكتشف التكوين التاريخى للعقل العربى أنماط التفكير فيه، البيان فى القرنين الأول والثانى، والعرفان فى القرنين الثالث والرابع، والبرهان فى القرنين الخامس والسادس. البيان هو الموروث العربى الإسلامى الخالص (اللغة والدين)، والعرفان هو اللامعقول أو العقل المستقيل (الهرمسية)، والبرهان (الأرسطية) فى مجموع العلوم

العقلية[١].

كان يجب أن يظهر المشروع منذ أكثر من قرن. فنقد العقل شرط أولى لكل مشروع نهضة. وكان السبب القراءات الاستشراقية والسلفية والقومية (القوموية) واليسارية (اليسراوية). والمشروع يتكون من جزأين منفصلين ولكن متكاملين، تكوين العقل العربى، عن طريق التحليل التكوينى، والثانى "بنية العقل العربى" عن طريق التحليل البنيوى[٢]. واستبعدت الثقافة الشعبية والأمثال العامة والسير والملاحم إبقاء على الثقافة العالمة[٣]. وهو مشروع هادف بالرغم مما قد يبدو فيه من مدرسية وأستاذية عن طريق تحليل الأعمال

---

(١) "إن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافى العام على ثلاث نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالى: النظام المعرفى البيانى الذى يؤسس الموروث العربى الإسلامى "الخالص" (اللغة والدين كنصوص)، والنظام المعرفى العرفانى الذى يؤسس قطاع اللامعقول أو "العقل المستقيل" فى الموروث القديم (الهرمسية أصلا)، وأخيرا النظام المعرفى البرهانى الذى يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة)..."، تكوين العقل العربى ص٢٥٤.

(٢) السابق، ص٥.

(٣) السابق ص٧.

الفلسفية[١].

وينقسم "تكوين العقل العربى" إلى قسمين غير متساويين: الأول، "العقل العربى بأى معنى؟"، والثانى، "تكوين العقل العربى، المعرفى والأيديولوجى فى الثقافة العربية"[٢]. والثانى أربعة أضعاف الأول. ومن ثم كان القسم الأول أشبه بالمقدمة التى تحدد العنوان خاصة "العقل العربى". وبالرغم من أن القسمين متمايزان، الأول من ثلاثة فصول والثانى من تسعة إلا أن الفصول تذكر على التوالى من الأول حتى الثانى عشر دون أن يبدأ القسم الثانى بترقيم جديد ابتداء من الفصل الأول حتى التاسع. والفصلان الخامس والسادس لهما عنوان واحد "التشريع للمشرع". وفى كل منهما نقطة واحدة، فى الخامس تقنين الرأى والتشريع للماضى. وفى السادس نقطة واحدة القياس على مثل سابق.

---

(١) "مشروعنا هادف إذن. فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب فى كياننا العقلى وإرثنا الثقافى. والهدف فسح المجال كى تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها ولعلها تفعل ذلك قريبا"، السابق ص٧-٨.

(٢) تكوين العقل العربى، القسم الأول (٦٤ص)، والثانى (٢٧٧). الأول ثلاثة فصول، والثانى تسعة فصول.

وتأخذ رقم (٢) مما يدل على أن الفصلين فصــل واحــد[١]. والفصلان الثامن والتاسع عنوان واحد "العقل المستقيل"، وفى كل منهما نقطة واحدة أيضا. فى الثامن فى الموروث القديم، وفى التاسع فى الثقافة العربية الإسلامية. وتأخــذ رقــم (٢) أيضا مما يدل على وحدة الفصلين فى فصل واحد[٢].

وفى بعض العناوين إغراء فكرى وإثارة ذهنية مثــل عنوان الفصل الحــادى عشــر "أزمــة الأســس وتأســيس الأزمة"[٣]. وفى عناوين أخرى اســتدراكات تبعــث علــى التساؤل عن المستقبل مغلق أم مفتوح مثل "بداية جديــدة... ولكن"[٤]. والخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربية" عــود إلى المعرفى والأيديولوجى للإجابة على سؤال القسم الثــانى كله[٥]. فبنية الكتاب على هذا النحو تغيب عنه البنية المتسقة المتوازنة مما تم استدراكه بعد ذلك فى "بنية العقل العربى".

ويطرح منذ البداية "عقل أم ثقافة"؟ فضل "نقــد العقــل

---

(١) السابق ص٩٦-١٣٣.

(٢) السابق ص١٦٢-٢١٩.

(٣) السابق ص٢٥٣-٢٩٤.

(٤) السابق ص٢٩٥-٣٣١.

(٥) السابق ص٣٣١-٣٥١.

العربى" عقل. وفضّل "التراث والتجديد ما يعادل الثقافــة أو الفكر وهو الموروث القديم. قد يوقع العقل فــى النظريــات العنصرية القديمة فى القرن التاسع عشر فــى الغــرب لــدى أصحاب التمييز بين العقلية السامية والعقلية الآرية. واستبعد لفظ فكر لأنه يدل على المضمون أكثر مما يكشف عن البنية التى تنتج الأفكار. العقل ابستمولوجيا، والفكــر أيــديولوجيا، وكأنه يمكن الفصل بين الاثنين. بل إن هذا الموقــف نفســه أيديولوجيا مستترة، والبحث عن وهم هى المعرفة الخالصــة التى لا وجود لها حتى عند أكثر الفلاسفة تجريدا. كل فلسفة هى بطريقة ما أيديولوجيا. وهو ما يتفق مع تمييز لالاند بين العقل المكوِّن La raison constituante والعقل المكــوَّن La raison constituée.

وهذا كله تفكير على تفكير، ومراجعات على قــراءات وليس تفكيرا مبدئيا يبحث عن نقطة يقينية أولى كمــا فعــل سقراط فى "اعرف نفسك بنفسك" أو ديكارت "أنا أفكر فأنــا إذن موجود" أو هوسرل فى بحثه عن بداية جذرية "أنا أفكــر وأنا موضوع التفكير". والعرب واليونــان وأوروبــا ثلاثــة أطراف فى منظومة واحدة، العرب واليونان قديما، والعرب

وأوروبا حديثا. فهل يتكرر النمـوذج بـالرغم مـن تغيـر الظروف؟ وهو التساؤل الشائع لدى أساتذة الفلسفة والباحثين المحدثون[١].

ويتم الانتقال بين الثقافتين العربية والغربيـة بسـهولة ويسر. الأولى تقدم الموضوع، والثانية المنهج. ويبدو العلـم الفياض بالثقافتين لدرجة الإبهار الذى قد يرى الـبعض فيـه بعض التعالم والحديث عـن الـنفس عـن طريـق الآخـر والوصول إلى الهدف من أبعد الطرق. فالغرب حاضر فـى اسبينوزا وهيجل أكثر من حضور العقل العربـى، وألفـاظ الغرب وآلياته ومناهجه طاغية علـى موضـوع الدراسـة. ويكثـر اسـتعمال ألفـاظ الابسـتمولوجى والأيـديولوجى والإكسيولوجى، وتستمر المقارنات بين الأنا والآخر. فالآخر إطار مرجعى للأنا وكأن الأنا لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الآخر. والملاذ للأنا هو البداية باللغة والمعانى الاشتقاقية والقواميس والمعاجم.

والثقافة العربية مجموعة من العلوم مثل النحو والفقـه والكلام والبلاغة والتصوف والفلسفة دون تصـنيف دقيـق

---

(١) السابق ص١١-٣٤.

للعلوم إلى علوم نقلية عقلية، وعلوم نقلية خالصة، وعلوم عقلية خالصة[١].

ويجيب "الزمن الثقافى العربى ومشكلة التقدم" على سؤال التجديد، ويعبر عن الهم المعاصر، ويدرأ شبهة المدرسية والتعالم. ويبدأ بمقولة فوكو النظام المعرفى ترجمة للمصطلح اليونانى επιδτεμή وهى بنية لاشعورية. وهو ما يعادل "اللاشعور المعرفى" عند بياجيه. المدخل النظرى كله يعتمد على الوافد والموضوع موروث. وهذا ما يعارض محاولات التاريخ للثقافة العربية بالقرون أو الأسرة الحاكمة أو الدول[٢].

ويفرض هذا التحليل قضية التحقيب فى التاريخ والوعى التاريخى للشعوب، وتعدد مسارات التاريخ أو وحدته. فيكتب تاريخ الثقافة العربية فى عصرها الذهبى الأول بالهجرى وفجأة يتحول فى آخر عصر الشروح والملخصات وانتهاء بفجر النهضة العربية الحديثة بالميلادى. ويدل ذلك على أن التاريخ العربى لم يكتب بعد. يختلط فيه

---

(١) السابق ص٦.

(٢) السابق ص٣٧-٥٤.

المعرفى بالأيديولوجى، "السانكروتى بالدياكرونى". تتداخل الأزمنة فى وعينا الثقافى تجعل كتابة التاريخ العربى أمرا صعبا خاصة وأن التاريخ الثقافى العربى الراهن زمن راكد. ويتداخل الزمان والمكان فيه، بين التواصل والانقطاع، بين التفسير والتغيير. والحل هو دراسة ما هو حى فينا[١].

ونظرا لأن العقل هو المنتج الثقافى والعمل الفكرى فقد اعتنى بظاهرة التدوين، خاصة فى مجتمع أمى كان تعلم القراءة والكتابة فيه يهب الحرية. ويبدو ذلك فى "عصر التدوين، الإطار المرجعى للفكر العربى"[٢]. ولا يعنى التدوين مجرد الكتابة بل التأصيل الأولى مثل "الرسالة" للشافعى التى وضع فيها علم الأصول، و"الإبانة" و"اللمع" اللذان وضع فيهما الأشعرى علم أصول الدين ونسّق العقائد فيما سمى بعد ذلك "علم الكلام". ودوّن الخليل بن أحمد علم العروض، وسيبويه علم النحو. ودوّن الكندى رسالته إلى المعتصم بالله

---

(١) "لقد فضلنا أن تحدد وتعرف العقل العربى من خلال ما هو حى فيه"، السابق ص٥٤.

(٢) تكوين الفكر العربى، ص٥٦-٧١. ويعادل هذا الفصل، فصل "التاريخ" فى "من النقل إلى الإبداع"، المجلد الأول النقل، الجزء الأول "التدوين"، الفصل الأول "التاريخ".

"فى الفلسفة الأولى"... الخ.

وقد تم التدوين بناء على عدة معايير: علـوم الأوائـل وعلوم الأواخر، علوم المتقدمين وعلوم المتـأخرين، علـوم العرب وعلوم العجم.

وتستعمل بعض الألفاظ الحديثة فى وصف التدوين مثل "العلمانى" و"العلمانيين" لوصف اتجاهات المؤرخين. وكـان من وجهة نظر السلطة. يبدأ المدون الخبر بلفظ "قال" إذا كان صاحب القول من كتاب السلطة وفقهاء السـلطان، الفرقـة الناجية. وبلفظ "زعم" إذا كان من المعارضة، الفرق الهالكة. ولم تشارك الشيعة فى التدوين إلا بعد تدوين أهـل السـنة. ويبدو هذا التحليل خارج الموضوع. تم التطرق إليه من قبل فى الدراسات العربية المعاصرة بالرغم من أهميـة بعـض التحليلات الخاصة بالزمن العربى واستعادة العصر الجاهلى وتدوينه من منظور الحقبة الإسلامية.

والخلاصة أن العقل العربى ليس مفهوما أيـديولوجيا، موضوعا للمدح أو الذم بل هو جملة المفـاهيم والفعاليـات الذهنية التى تتحكم فى رؤية الإنسان العربى. والثقافة العربية هى الإطار المرجعى له والتى تفتحت على الثقافات المغايرة

حولها عن طريق الترجمة.

والأعرابى صانع العالم العربى. واللفظ "الأعرابى" يتضمن تهكما وسخرية من البدوى الصحراوى المتنقل الرحل الأمى الذى لم يتمدن والذى مازال يتصور العالم كما عرفه قبل الإسلام وبعده أو ما يسمى بلغة العصر "العربى القبيح فى لندن". وجمعه "الأعراب لفظ قرآنى" يستعمل سلبا ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم**﴾. فالأعرابى هنا منافق أو على الأقل يفصل بين القول والعمل أو بين اللسان والقلب. العربى "حيوان فصيح"، والعربية جزء من ماهيته. فالعروبة ليست بأب أو أم إنما هى اللسان. وكل من تحدث العربية فهو عربى. فاللغة هى المكون الرئيسى للفكر كما لاحظ هردر الذى ربط بين خصائص اللغة وخصائص الأمة[١]. فاللغة التى تحدد القدرة على الكلام هى نفسها التى تحدد القدرة على التفكير. ومن ثم فإن مأساة العرب المحدثين، الحديث بالعامية ومحاولة التفكير بالفصحى أو الحديث بلغة أجنبية ومحاولة التفكير باللغة العربية. اللغة معجزة العرب. لذلك جاء القرآن

---

(١) السابق ص٧٥-٩٣.

معجزة بلغتهم وعلى طريقتهم. وتحلل أعمال الخليل لإثبات هوية اللغة العربية شفاهة أولا ثم كتابة. ثم صب النحاة واللغويين كلام العرب فى قوالب منطقية تعكس صورا حية صوتية. فالأذن تستسيغ وليس العقل مما جعل بعض المستشرقين الحكم بأن "العرب ظاهرة صوتية". وهذا ما جعل العربى يميل إلى اللغة وليس إلى الفكر، إلى القديم وليس إلى الجديد[1].

والتشريع للمشرع أى سن القانون للتحكم فى عمل العقل. العقل حاكم ومحكوم. لقد تم تقنين الرأى فلم يعد حرا. والتشريع للماضى وترك الحاضر مما جعل الحضارة الإسلامية كلها حضارة فقه. فالفقه هو "أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو الذى يعبر عن أصالة المسلمين"[2]. ويعنى أصول الفقه للتمييز بين الفقه العملى (الفقه) والفقه النظرى

---

(١) "نعم، الجديد يشم... ويرمى فى المزبلة. والقديم مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا. ذلك هو القانون الذى حكم ويحكم تطور الأدب العربى بل والفكر العربى كله منذ عصر التدوين حتى اليوم"، السابق ص٩٢-٩٣، "الحكم على الجديد بما يراه القديم"، السابق ص٩٣.

(٢) وهذه هى الدعوى الرئيسية لمصطفى عبد الرازق فى "التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الإسلام" وليس بالضرورة هملتون، السابق ص٩٧.

(أصول الفقه) حتى يترك لليونان ميزة الفكر وحرية الـــرأى. الفقه الافتراضى فقط هو الذى أصبح رياضة ذهنية وليس فقه "النوازل" بتعبير المغاربة. وكان الدافع عمليا وذلك من أجـــل معرفة قدر المواريث وأوقات الصلاة وأصول المعـــاملات. وعظمة "الرسالة " للشافعى وضع قواعد علم الأصول التـــى تعادل قواعد المنهج عند ديكارت. ومع ذلك تصارع تيـــاران الفكر الإسلامى كله، تيار يتمسك بالأصول أى النقل وتيـــار آخر يتمسك بالرأى أى العقل. وهو الصراع الشهير بين أهل الأثر وأهل الرأى، بين أهل الحجاز وأهل العراق. وهذا مـــا يسمى أزمة الأسس. لقد عاصر الشافعى الخليـــل وســـيبويه. والثلاثة وضعوا القواعد، قواعد الفقـــه، وقواعـــد الشـــعر، وقواعد النحو، وهو ما يعادل أرسطو فى المنطق كما لاحظ الرازى. والسلطة هى الأصل. سلطة الشـــافعى الـــنص(١). ويعنى به البيان. ومن هنا نشأت مسألة علاقة اللفظ بالمعنى. وجه الشافعى العقل العربى إلى ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل فى القياس أفقيا، وعموديا أى رأسيا بـــربط اللفـــظ

---

(١) وهو ما عرضه حامد نصر أبو زيد بعد ذلك فـــى "الشـــافعى وتأســـيس الأيديولوجية الوسطية"، دار سيناء، القاهرة ١٩٩٢.

الواحد بأنواع من المعانى، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ كما هو الحال فى علوم اللغة والكلام. والحقيقة أن الشـــافعى ربط الجزء بالكل ورد الفرع إلى الأصـــل ولـــيس الجـــزء بالجزء فهذا هو التمثيل. وليس الاتجاه أفقيا لأن الأصل ليس فى الماضى بل هو فى الذهن، القاعدة الأصولية المســـتقراة جزئيا أو المنصوص عليها كليا. كما أن ربط اللفظ بـــالمعنى يدخل ضمن قواعد اللغة التى استعارها الكلام فـــى أشـــكال المجاز: الحقيقـــة والمجـــاز، الظـــاهر والمـــؤول، المحكـــم والمتشابه، المطلق والمقيد، المجمل والمبين... الـــخ. وهـــو منطق الاشتباه فى كل لغة بناء على طبيعة اللغـــة وتفـــاوت الإفهام، لا رأسيا ولا أفقيا. صحيح أن الشـــافعى كـــان هـــو المشرع الأكبر للعقل العربى. وكان العقل هو المشرِّع لـــه. فى حين أن عند أبى حنيفة وأهل الرأى عامة كان المشـــرع هو العقل. أبو حنيفة فى الشريعة كالمعتزلـــة فـــى العقيـــدة. وصحيح أيضا أن الواقع الاجتماعى والسياسى دفع إلى ذلـــك لاتساع رقعة البلاد المفتوحة وظهور مسائل جديدة تبـــدو لا أصول لها بالإضافة إلى الصراعات السياسية بـــين الســـلطة ومعارضيها، كل يريد التشريع لصالحه. وشرَّع ابن قديبة فى

"الإمامة والسياسة" نفس الشئ عندما جعل الإمامة الكبرى سابقة يجب اتخاذها كنص. وعلى هذا الأساس قام الأشعرى أيضا بتقنين العقيدة معطيا الأولوية للنص. وكان النص مدعوما بقوة السلطان.

ويتجلى التشريع للمشرع أيضا فى القياس على مثال سبق. وهو ليس القياس بل التمثيل. فالقياس رد الفرع إلى الأصل فى حين أن التمثيل رد الجزء إلى الجزء. صحيح أنه يمكن المقارنة بين علمى الأصول، أصول الفقه وأصول الدين، و"الرسالة" للشافعى و"الإبانة" للأشعرى، ولكنهما علمان متمايزان، أصول الفقه لوضع أصول العمل، وأصول الدين لوضع أصول النظر. وهو ما أكمله المعتزلة أيضا بوضعهم "الأصول الخمسة" فى مقابل نظرية "الذات والصفات والأفعال" عند الأشاعرة. وقد قام بذلك باسم الاعتزال الإمام الرسى فى رسائله فى التوحيد والعدل، ورد الفرع إلى الأصل، والاستدلال بالشاهد على الغائب فى "جليل المكلام" عند الأشاعرة، و"دقيق الكلام" عند المعتزلة[1].

واستمر فى نفس الطريق الحضرمى (ت ١١٧هـ)

---

(١) تكوين العقل العربى ص١١٥-١٣١.

الذى كان أول من بعّج النحو، ومد القياس، وشـــرح العلـــل. وكان شديد التجريد كما فعل الخليل (١٧٥هـــــ) وســـيبويه (١٨٠هــ) قبل الشافعى. واستمر ذلـــك عنـــد بقطـــرب (ت ٢٠٦هــ) تلميذ سيبويه فى "العلل فى النحو". وبلـــغ الـــذروة عند ابن الانبارى (٥٧٧هــ) فى "أصول النحو" و"الاغـــراب فى جدل الاعراب" و"الإنصاف فى مسائل الخـــلاف". وكمـــا قال الكسائى "إنما النحو قياس يتبع". فالتعليل هو الجامع بين كل هذه المحاولات للتقنين والتقعيد والتنظير. كان النحو هو الأساس طبقا لقاعدة "تنزيل الفروع الفقهيـــة علـــى القواعـــد النحوية"، أو الأصول "تنزيل القواعد النحوية على الأصـــول الفقهية"، أو الكلام "تنزيل المفاهيم النحويـــة علـــى المبـــادئ الكلامية" ثم تدور الدائرة "تنزيل المبـــادئ الكلاميـــة علـــى القواعد النحوية" مما يدل على عقلية واحدة ورؤية واحـــدة. ومن أتقن علما أتقن باقى العلوم كما صرح السكاكى.

قام النحو منذ البداية على القياس. وكان ذلك كله قبـــل معرفة المسلمين بالقياس الأرسطى وسابقا لعصر الترجمـــة. فالقياس كان من الموروث وليس من الوافد " قـــس الأشـــباه بالأشباه والنظائر بالنظائر".

إن القياس على مثال سبق طبقا لتعريف القياس، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة سواء لا يعنى ذلك استقالة العقل أو تقليد الماضى بل رد الفرع إلى الأصل، والجزء إلى الكل، والقضية الصغرى إلى القضية الكبرى كما هو الحال فى القياس التقليدى(١). إنما الفرق أن الأصل فى القياس الشرع كل من كليات الشريعة، مستقرى من الجزئيات كنوع من الاستقراء المعنوى كما يقول الشاطبى أو الاستقراء الناقص فى المنطق الاستقرائى الحديث. فى حين أن الكبرى فى القياس التقليدى مجرد افتراض عقلى لم يتحقق من صحته فى الواقع المادى. والفرع فى القياس الشرع واقعة جديدة ليس لها أصل فى حين أن الصغرى فى القياس التقليدى جزء من كل، تندرج تحت الكبرى. والعلة فى القياس الشرعى لا تعرف من الأصل إلا بقواعد اللغة وفى الفرع إلا بالتجريب. أما الحد الأوسط فى القياس الصورى فمشترك بين الكبرى والصغرى فى الصياغة اللغوية وفى الذهن. لذلك فإن الحكم فى القياس الشرعى جديد فى حين ان القياس الأرسطى عقيم لتضمن

---

(١) السابق ص١١٥-١٣١.

الحكم فى الكبرى.

ويشير "المعقول الديني واللامعقول العقلى" إلى الجوانب الإشراقية والصوفية فى التراث القديم ومصادره فى فارس وعند اليونان[1]. ويشمل جانبين. المعقول الدينى العربى والموروث القديم. ففى الخطاب القرآنى هناك المعقول واللامعقول. ويتمثل اللامعقول فى قصص الأنبياء وبداية الزمان والتاريخ مع كل دورة. وكانت الديانات قبل الإسلام اليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة وبها عناصر لامعقولة ولازمانية. كانت المرجعية فى حوار الإسلام مع الديانات الأخرى الكون ونظامه، والقرآن وبيانه.

ويتضمن المعقول الدينى العربى، معرفة الله ووحدانيته والنبوة. يتحد بها اللامعقول الفعلى بالرغم من غموض التعبير وفقدان البساطة فيه. فهمها الأعرابى بجاهلية. والمفاهيم أجنبية مستقاة من "اليونان واللامعقول" لدودس. والمادة التاريخية من الشهرستانى وتسرب الإسرائيليات والمانوية وتاريخها والصابئة التى تقول بنفس المكونات اللاعقلية فى المعقول الدينى، وجود إله صانع حكيم، يتقرب

(١) السابق ص١٣٤-١٥٩.

إليه بالمتوسطات، والقول بالتطهير، وإنكار النبوات. ويضم إليها المصدر اليونانى، الكتابات المنسوبة إلى هرمس بالإضافة إلى حكماء اليونان السبعة والشعراء ومتأخريهم مثل الشيخ اليونانى (أفلوطين) خاصة انباذوقليس بالتركيز على الألوهية ذاتا وصفاتا.

ويتم وصف العقل المستقيل فى الموروث العربى القديم إشارة إلى الهرمسية بعيدا عن وضعها فى المركزية الأوروبية. فلم تمت الثقافات العربية قبل الإسلام بل أصبحت إحدى مكوناتها مثل الهرمسية والبربرية والفارسية والهندية والنبطية بالإضافة إلى اليونانية. وقد انتشرت الهرمسية فى مدارس حران لدى الدوائر السريانية ولم تكن بعيدة عن أفلوطين قبل أن تتصوره المركزية الأوروبية مجرد شارح لأفلاطون فى الأفلاطونية المحدثة. والعودة إلى نصوص الهرمسية ودراستها والنقل منها كما فعل فيستوجيير أفضل مما يقال عنها[١].

ويستمر "العقل المستقيل فى الثقافة العربية الإسلامية" إشارة إلى الأفلاطونية المحدثة وجمعها بين تيارات شرقية

---

(١) السابق ص١٦٢-١٨٥.

متعددة بالإضافة إلى الإسرائيليات وعودا إلى الهرمسية من جديد. وقد انتهى ذلك كله إلى نسق فلسفى واحد، القول بإله واحد وترابط العالم العلوى بالعالم السفلى، ووجود سلاسل أسباب غير منتظمة. وقد دخلت الهرمسية إلى الثقافة الإسلامية من باب العلم قبل دخولها من باب الفلسفة والدين. فى العلم بداية بخالد بن يزيد (ت ٨٥هـ) أول من اشتغل بالعلوم خاصة الكيمياء والتنجيم والطب، ثم جابر بن حيان ونظريته فى النفس وتصنيفه العلوم إلى علم الدين وعلم الدنيا، وعلم الدين ظاهر وباطن وعلم عقلى هو علم الحروف وتحته العلم الطبيعى والعلم الروحانى وعلم المعانى، الفلسفى والإلهى، وبالتالى السماح لعلم النجوم وكل علوم السحر والخرافة والطلسمات بالدخول فى المنظومة المعرفية. كما حضرت الهرمسية فى بعض مقالات الإسلاميين خاصة عند الغلاة من الخوارج والشيعة. وظهرت بشكل واضح عند بعض الصوفية الأوائل مثل هاشم الكوفى (ت ١٥٠هـ)، ثم ذى النون المصرى (ت ٢٤٥هـ)، واكتملت فى "رسائل" إخوان الصفا. وبدرجة أقل عند المحاسبى

(٢٤٣هـ)، والجنيد (٢٩٧هـ)، والحلاج (٣٠٩هـ)[١].

والسؤال: كيف يستقيل العقل فى الموروث القديم وفى الثقافة العربية الإسلامية وهو أساس الاجتهاد فى أصول الفقه، والاستدلال فى علم الكلام. والدليل النقلى بمفرده لا يعطى إلا الظن ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما قال الايجى فى "المواقف"؟ وهو أول ما خلق الله فى الحديث القدسى الشهير[٢].فإذا كانت العقلانية من أرسطو، واللاعقلانية من الهرمسية، فماذا يبقى للعرب؟

ويرجع "تنصيب العقل فى الإسلام" إلى دخول أرسطو منظومة العلوم الإسلامية، وكما يبدو ذلك حتى فى "الملل والنحل" للشهرستانى، و"الفهرست" لابن النديم، ورواية حلم المأمون الشهير ونقاش مع أرسطو حول معنى الحسن والقبح. وهو حلم سياسى لإدخال علوم العجم على علوم العرب لتقوية الدولة ضد خصومها من الزنادقة والشيعة. اتجه المأمون إلى أرسطو كسلاح للمقاومة، وتم نقل العلوم

---

(١) السابق ص١٨٦-٢١٤.

(٢) "أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتى وجلالى ما خلقت إلىّ أعز منك".

اليونانية من خلال المترجمين. فنشأ فلاسفة مثل الكندى للرد على المانوية والمثنوية ونصرة المعقـول الـدينى العربـى الموروث على الغنوص المانوى والعرفان الشيعى والتأويـل الباطنى اعتمادا على المعقـول، العقلـى الوافـد. واسـتمر الفارابى فى ذلك التيار تأييدا لدولة المعتصم. شرح المنطـق الأرسطى ولخصه وعرضه. وجمع بين أفلاطون وأرسـطو لإقرار وحدة العقل، وتنصيب العقل الكـونى ضـد النظـام البيانى والأيديولوجى السنى من ناحيـة والنظـام العرفـانى الأيديولوجى الشيعى من ناحية أخرى(١).

وماذا عن الدعوى الأخرى التى يقال فيها أن أرسـطو حجّم وقنـّـن وقيّد الدافع الحيوى العربى الذى تمثله الثقافة الإسلامية؟(٢).

وتشير "أزمة الأسس... وتأسيس الأزمة" إلـى أزمـة

---

(١) السابق ص٢٢٠-٢٤٩.

(٢) هى دعوى شيدر فى كتابه "روح الحضارة العربية" والتى عرضها عبـد الرحمن بدوى فى كتاب بنفس العنوان يحمل اسمه. فلا هو ترجمـة ولا تأليف بل عرض. انظر دراستنا: مسيرة حياة وبنية عمل، عبد الـرحمن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين، قصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٧. وأيضـا مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

الفكر الإسلامى فى القرن الخامس الهجرى فى محاولات ابن سينا والغزالى والشيعة. والصدام بين البيان والبرهان ابتداء من "البرهان فى وجوه البيان" لابن وهب الكاتب قبل المناظرة الشهيرة بين النحو والمنطق للسيرافى ومتى بن يونس. كما وضع ابن سينا تعارضاً بين منطق الشرقيين ومنطق اليونانيين. ونقض الغزالى الفلسفة فى "تهافت الفلاسفة" لصالح العرفان. وانتشرت الإسماعيلية والاتجاهات الباطنية، وظهر أبو حاتم الرازى (ت ٣٣٢هـ). وانضمت مع الهرمسية لاختراق العقل العربى. فالتصوف والتشريع يشتركان فى أصل واحد. كانت الشيعة أول من تهرمس فى الإسلام. ووقع التصادم بين البيان والبرهان، والعرفان والبرهان، والبيان مع العرفان. ومثّل ذلك أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) بعد أن أوغل فى أعماق الهرمسية بالرغم من "فضائح الباطنية" باعتبارها حركة سياسية وليس نظاما معرفيا(١).

وتشير "بداية جديدة... ولكن" إلى المحاولات الفلسفية فى المغرب للخروج من نفق الهرمسية والتصوف والعرفان

---

(١) السابق ص٢٥٣-٢٩٠.

فى المشرق إلى رحابة البرهان، مع عرض اجتهادات ابن حزم وابن باجه وابن رشد. واعتمادا على مقولة "الزمن السياسى الأيديولوجى"[(١)]. فالظاهرية عند ابن حزم كانت الحصن المنيع ضد تسرب الهرمسية والعرفان وطغيانهما المطلق على العقل العربى. والعقل عند ابن رشد، المغربى الأرسطى، كان سدا آخر حافظ على التمسك بالموروث الدينى العقلى فى الثقافة العربية. واستكملها ابن خلدون آخر ما وصلت إليه العقلانية العربية من تماسك وصمود.

أما الخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربية" فهى أقرب إلى المقال السيال المتدفق الخال من مراجعة الأدبيات، واقتباس النصوص، والإحالة إلى المصادر والمراجع فى الهوامش فى آخر الفصول[(٢)]. وتتضمن دعوة إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافى من جديد دون هاجس إدعاء الجدة والأصالة والسبق التاريخى. فإذا كانت الثقافة قد انحازت إلى الأيديولوجى فإن العلم ند عن هذا الانحياز. العقل العربى يظهر فى تاريخ العلم العربى. وهى نفس النتيجة التى توصل

---

(١) السابق ص٢٩٥-٣٢٨.

(٢) السابق ص٣٣٢-٣٥١.

إليها "من النقل إلى الإبداع" فى تحليل النصوص التكوينية فى علوم الحكمة(١). ومع ذلك ظل العلم العربى عند الخوارزمى والبيرونى وابن الهيثم وابن النفيس خارج الثقافة العربية دون أن يؤثر فيها. يتقدم العرب بالعقل. ويتأخر العرب عندما يستقيل العقل. والبطروجى عالم الفلك الشهير فى الأندلس (ت ٦٠١هـ) عرفته أوروبا، وكان وراء نهضتها الحديثة فى علم الفلك. وهو ما يتفق مع التجربة الأوروبية فى بداية العصور الحديثة بالعلماء جاليليو وكبلر ونيوتن حاملين لواء عقلانية جديدة كانت أساس الرأسمالية فيما بعد. وهو موضوع آخر حتّم فى التراث والتجديد صياغة الجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، لا يكون فيه الغرب مصدرا للعلم أو نموذجا له بل موضوعا للعلم ونموذجا منه(٢).

وتظهر عناصر الربط فى آخر الفصول للتأكيد على الوحدة العضوية للكتاب حتى لا يبدو مفككا متناثرا متجزّءا.

---

(١) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى: التحول، الجزء الثالث التراكم، الفصل الثالث: الإبداع الخالص.

(٢) "وبعد فقد كدنا أن نخرج عن موضوعنا إن لم نكن قد خرجنا بالفعل"، تكوين العقل العربى ص٣٥١.

وقد يكون فى أولها أيضا أو فى وســطها[1]. كثرتهــا دالــة

---

(١) فى البداية: "إنه نفس السؤال الذى اعترضنا فى مستهل هذا الفصل والذى نجد أنفسنا من جديد مضطرين رغم التوضيحات السابقة بل بسبب منها إلى تأجيل الجواب عنه إلى أن نستكمل العناصر الضرورية لذلك. ولعل الفصل التالى ما سيمكننا من إعادة طرح نفس السؤال بصيغة أخــرى، أشمل وأعمق"، السابق ص٣٤. "لقد قررنا فى عــدة قضــايا منهجيــة. وعلينا فى ختام هذا الفصل أن نمهد لاتخاذ قرار آخر، منهجــى كــذلك"، السابق ص٥٣. "ذلك ما سنقرر فيه فى الفصل التــالى"، الســابق ص٥٤. "اللحظة الأولى خصصنا لها هذا الكتاب الأول، واللحظة الثانية ســتكون موضوع الكتاب الثانى"، السابق ص٧١. "لقد تحدثنا عن البيان والعرفان وبقى دور البرهان، دور المنطق الأرسطى و"العقل الكونى" اليونانى فى الثقافة العربية الإسلامية وأشكال حضورهما فيها والمواقع التى احتلهــا داخلها. إنه موضوع الفصل التالى"، السابق ص٢١٤. "أشرنا فى المقدمة إلى صدرنا بها الفصل الثالث من هذا الكتاب"، الســابق ص٢٥٣. "لقــد سبق أن أبدينا هذه الملاحظة.."، السابق ص٢٥٣. "وكما أكّدنا ذلك فــى الفصل السابق"، السابق ص٢٥٤. "إن خاتمة الفصل السابق ..."، السابق ص٢٥٤.

فى الوسط: "فإلى هذا الإطار المرجعى يجب أن نتجه الآن"، السابق ص٦٢. "لنفحص إذن ملابسات هذا العصر ومنجزاته"، السابق ص٦٢. "لنجمل فى خاتمة هذا الفصل خلاصات= =الفصول الثلاثة الماضــية"، السابق ص٧٠. "سؤال تتطلب الإجابة عنه تحقيق مزيد من التقدم علــى دروب بحثنا ولذلك نؤجله إلى مرحلة لاحقة. أما الآن فلنتجه باهتمامنــا

بطبيعتها. وإيراد معظمها يدل على أهميتها في مكانها

إلى ميدان آخر من ميادين الثقافة العربية الإسلامية التى اعتمدت نفس الطريق (القياس) وسيلة فى الإنتاج النظرى والبناء المعرفى"، السابق ص١٢٣-١٢٤. "وإذن فقد سكتنا فى الفصول الثلاثة الماضية عن محددين أساسيين من محددات العقل العربى، المعقول الدينى العربى من جهة، والموروث القديم من جهة أخرى. والواقع أن سكوتنا عن الجانب الأول كان بسبب اضطرارنا إلى السكوت مؤقتا عن الجانب الثانى لأنه لم يكن من الحكمة دمجهما فى خطاب واحد يشمل فى ذات الوقت منهج البحث فى العلوم العربية الإسلامية. صحيح أن هذه الجوانب الثلاثة متداخلة، يحدد بعضها بعضا مما يجعل منها كلا واحدا، ولكن الكل موضوع الخطاب يتجزأ ضرورة حين الخطاب. لنواصل إذن خطابنا عن هذا الكل على مراحل حتى إذا انتهينا من إبراز لحمة وحدته عدنا إلى الكلام عنه ككل. فحينئذ وحينئذ فقط يكون ذلك ممكنا"، السابق ص١٣٥. "ونحن نعتقد أنه لابد من إضافة علامتين أخريين سبق أن أبرزناهما فى الفصل السابق..."، السابق ص١٩٣. "ومع ذلك فنحن مضطرون أمام الحقائق التاريخية إلى التعرض للعاصفة آملين أن نتمكن من جعلها تخمد من تلقاء نفسها شيئا فشيئا مع الخطوات التى نقطعها فى هذا الفصل والفصل الذى يليه"، السابق ص٢٢١. "أوضحنا فى فصل سابق"، السابق ص٢٢٤. "كان الحديث فى الفقرات الماضية يدور حول..."، السابق ص٢٧٥. "لقد أشرنا فى الفصل الثانى.."، السابق ص٣٢٢. "لقد سبق أن تعرضنا إلى هذه المسألة"، السابق ص٣٣٦. "لقد سبق أن صنفنا"، السابق ص٣٣٨.

ووظيفتها فى إبراز الخيط القائد بعد أن تــاه وســط الركــام الضخم من تحليلات الأعمال الثقافية(١). ويستمر نفس الخيط فى أول الفصل التالى، الفصــل الســابع "المعقــول الــدينى واللامعقول العقلى" بإعادة بيان ما تم فى الفصــول الثلاثــة السابق(٢). وقد تصل فقرات الربط إلى تلخيص كامل للمسار

---

(١) فى النهاية: "عندما تعرضنا فى الفصل السابق..."، السابق ص٣٧. "ولكن الغزالى لم يكن البداية ولا النهاية. إن زمن العقل العربى زمن متمــوج. فلنقلب الصفحة لنرى صفحات أخرى"، السابق ص٢٩٠. "لنقف عند هذه النقطة ولنلق نظرة إجمالية على ما أبرزناه وما سكتنا عنه خلال رحلتنــا مع العقل العربى فى تكوينه قبل الانتقال إلى تحليل بنيته وفحص آليتــه ومقولاته ورؤاه"، السابق ص٣٢٨.

(٢) "عرضنا فى الفصول الثلاثة الأخيرة لتكوين العقل العربى داخل الــدائرة العربية الإسلامية المحض، دائرة البيان العربى كما قننته وكرسته علوم اللغة وعلوم الدين. وفى جميع تلك الفصول، وخلال جميع المراحل التى قطعناها حتى الآن، على طريق تحديد مكونات العقل العربى داخل هــذه الدائرة، انصرفنا باهتمامنا كله إلى الناحية الابيستيمولوجية المحضة أى إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظرى فى العلوم العربية الإســلامية، ساكتين هكذا عن مضمون الفكر، مضمونه العقلانى فى هــذه العلــوم، وبكيفية خاصة فى علم الكلام الذى كان بحق أهــم وأوســع المجــالات الحيوية لما دعوناه "بالعقلانية العربية الإسلامية"، وبعبارة أخرى قصيرة لقد تحدثنا فى الفصول الثلاثة السابقة عن الفعل العقلى فى البيان العربى وسكتنا تماما عن ما به تتحدد المعقولية فى هذا البيان"، السابق ص١٣٤.

للقسم أو الفصل قبل الانتقال إلى قسم أو فصل آخر. وذلك مثل نهاية الفصل السادس "التشريع للمشرع.. القياس على مثال سبق". وهو تلخيص واضح يكشف مسار الفكر والخيط القائد بعد أن طواه النسيان وسط الركام الضخم من تحليل الأعمال اللغوية والكلامية والفقهية والفلسفية والصوفية عندما ما يطغى أحيانا الأستاذ الجامعى على المفكر أو الباحث[1].

---

(١) "تناولنا فى الفصول الثلاثة الماضية دور الموروث العربى الإسلامى "الخالص" فى تكوين العقل العربى. فانتهينا فى الفصل الأول إلى إبراز الطابع الحسى اللاتاريخى للنظرة التى تحملها معها اللغة العربية عن العالم لكونها كانت ومازالت تجر معها عالم ذلك "الأعرابى" الذى كان يعيش "ما قبل التاريخ" العربى، عالم "خشونة البداوة" و"سذاجة العروبة" بتعبير ابن خلدون. أما فى هذا الفصل والفصل السابق له فلقد اتجهنا باهتمامنا إلى الأعمال الكلية العربية الأصلية والأصيلة، إلى النحو والفقه والكلام والبلاغة، باحثين فيها عن طبيعة الفعل العقلى الذى يؤسس الإنتاج المعرفى فيها. وبإمكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربى فى المجالات المعرفية المذكورة – على الأقل– يؤسسه فعل عقلى واحد أى آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين. إن هذا يعنى أن هناك قاعدة base ابستمولوجية واحدة، ولنقل نظاما معرفيا واحدا، تؤسس الإنتاج النظرى فى العلوم العربية الإسلامية. ربما أن هذا النظام المعرفى يقوم، كما

وفى آخر "تكوين العقل العربى" يعلن عن بداية "بنية العقل العربى" حتى تظهر وحدة المشروع بالرغم من تعدد أجزاءه[1].

وبتحليل للفهرس العام لأسماء الأعلام والطوائف

أوضحنا ذلك من قبل، على ربط فرع بأصل، أى على نفس الآلية التى تؤسس البيان العربى (التشبيه)، فإننا سندعوه: النظام المعرفى البيانى. أما طبيعة هذا النظام البيانى كفعل عقلى، أما طبيعة الرؤية التى يكرسها، أما علاقته مع النظم المعرفية الأخرى التى قد تكون الثقافة العربية عرفتها فذلك ما سنعالجه فى الجزء الثانى من هذا الكتاب. أما الآن وقد انتهينا من فحص طريقة الإنتاج النظرى فى الموروث العربى الإسلامى "الخالص" فلنلق نظرة على مضمون "المعقولية" فيه. وسيكون ذلك طريقنا إلى "الموروث القديم" الذى ورثته الثقافة العربية عن الحضارات السابقة لنتعرف على شكل أو أشكال حضوره فيها ونوع النظام أو النظم المعرفية التى كرسها داخلها"، السابق ص١٣١.

(١) "لنختم إذن بالتذكير بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقل العربى داخل الثقافة العربية إلى التمييز بين ثلاث نظم معرفية، يؤسس كلا منها آلية خاصة فى إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم، وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك. والخطوة التالية التى تنتظرنا هى تحليل هذه النظم المعرفية الثلاثة، وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها، وعلاقة بعضها ببعض مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربى كما تكوّن فى عصر التدوين، وكما استمر إلى اليوم. ذلك هو موضوع الجزء الثانى من هذا الكتاب"، السابق ص٣٥١.

والمصادر دون الموضوعات يظهر حضور أرسطو الطاغى، ممثل العقلانية فى تاريخ البشر، وكأن العقل وافد أكثر من موروثا. يتلوه الغزالى ممثل اللاعقلانية، ثم الفارابى ممثل الأرسطية، ثم الشافعى واضع علم الأصول، ثم ابن سينا ممثل النسق التلفيقى بين العقل والإشراق، ثم الشهرستانى مؤرخ الملل والنحل، ثم ابن خلدون أمل المغرب والمشرق، ثم ابن النديم السلفى والمؤرخ، ثم ابن حزم ممثل الظاهرية أمل العقلانية، ثم ابن رشد والكندى ممثلا العقلانية فى المغرب والمشرق[1]. ثم يتداخل الأعلام بين الفلاسفة

---

(١) أرسطو (٦١)، الغزالى (٤٥)، الفارابى (٤٢)، الشافعى (٣٩)، ابن سينا (٣٥)، الشهرستانى (٣١)، ابن خلدون (٢٩)، ابن النديم (٢٨)، ابن حزم (٢٧)، ابن رشد، الكندى (٢٦)، المأمون (٢٥)، محمد الرسول (٢٣)، الأشعرى (١٧)، الخليل بن أحمد (١٥)، متى بن يونس (١٤)، جعفر الصادق (١٣)، جابر بن حيان (١٢)، السيرافى، على (١١)، ابن تومرت، القفطى، صاعد الأندلسى (١٠)، ابن تيمية، المتوكل، أبو حنيفة، الجاحظ (٩)، ابن حنبل، ابن باجه، التوحيدى، البيرونى، الجنيد (٨)، مالك، المحاسبى (٧)، ابن الانبارى، ابن المقفع، الباقلانى، الحلاج، المهدى، المنصور، المسيح، المسعودى، المعتصم، خالد بن يزيد، نظام الملك (٦)، إبراهيم (النبى)، ابن جنى، ابن الهيثم، أبو بكر، أبو الخطاب، عبد القاهر الجرجانى، أبو بكر الرازى، سيبويه، عمر، الكرمانى، المبرد

والصوفية والنحاة والفقهاء والمتكلمين والخلفاء والأئمة. فمن المتكلمين الأشاعرة: الأشعرى، الباقلانى، الجـويني. ومـن المعتزلة: الجاحظ، واصل، عبد الجبار، الحسـن البصـرى. ومن الفلاسفة: متى بن يونس، جابر بن حيان، ابـن باجـه،

---

(٥)، ابن أبى أصيبعة، ابن الأثيـر، ابـن عربـى، حسـن الصـباح، الخوارزمى، شمس الدين، الذهبى، الكلاباذى، المبشر بن فاتك، المهـدى المنتظر، واصل، يحيى بن عدى (٤)، ابن خلكان، ابـن طفيـل، ابـن عباس، ابن مسرة، ابن وهب، أبو يعلى الحنبلى، إدريس (النبى)، اسحق بن حنين، ذو النون المصرى، الإمام الرسى، السجزى، السجستانى (أبو سليمان)، السكاكى، السيوطى، عثمان، على الرضـا، الفخـر الـرازى، القاضى، عبد الجبار، الخليفة المستنصر، معاوية، موسى النبى، النسـفى (أبو عبد الله)، النظام، الهادى (٣)، ابن اسحق، ابن برجان، هشـام بـن الحكم، ابن رشيق، ابن السراج، ابن عبد المؤمن، ابن الفرات، ابن قتيبة، ابن بونخت، أبو يوسف، أحمد بن عبد الله (الإمام)، زكى الأرسـوزى، إسماعيل بن جعفر (الإمام)، الأفغانى، الأوزاعى، البسـطامى، الحسـن البصرى، البطروجى، أبو زيد البلخى، البونى، حنين ابن اسـحق، أبـو حاتم الرازى، سفيان الثورى، سلمان الفارسى، السهروردى، الشـيبانى، نصير الدين الطوسى، عائشة، العباس، عبد الرحمن الناصر، عبد الله بن ميمون، عبد المؤمن بن على، العلاف، الكرخى، الليث، محمد المبـارك، المعتضد، المعتمد، المغيرة البجلى، المنصور بن أبى عامر، الناصر بن يعقوب، نصر بن أحمد، النيسابورى، هشام المؤيد، الواثق، يوحنـا بـن جيلان.

التوحيدى، البيرونى، الرازى، يحيى بن عدى، ابن طفيل. ومن الصوفية: الجنيد، المحاسبى، الحلاج، ابن عربى، الكلاباذى، ابن مسرة، ذو النون، البسطامى، السهروردى. ومن العلماء: خالد بن يزيد، ابن الهيثم، الخوارزمى. ومن الفقهاء: ابن تيمية، أبو حنيفة، ابن حنبل، مالك. ومن المؤرخين: القفطى، صاعد ابن أبى أصيبعة، ابن قتيبة. ومن النحاة: السيرافى، ابن جنى، عبد القاهر الجرجانى، سيبويه، السكاكى. ومن الأئمة: جعفر الصادق، ابن تومرت، الكرمانى. ومن الخلفاء: المأمون، المتوكل، المستنصر. ومن الصحابة: على، عثمان، أبو بكر، وعشرات آخرين من الأعلام يذكر كل منها مرة واحدة.

ومن الطوائف يتقدم الشيعة ممثلو اللاعقلانية، ثم المعتزلة ممثلو العقلانية ثم يتوالى أنصار اللاعقلانية عند الإسماعيلية والباطنية والمتصوفة والمانوية والصابئة وإخوان الصفا والحكماء السبعة والغنوصيون والإشراقية والعرفانيين بوجه عام. ثم يتوالى أنصار العقلانية عند الظاهرية والحنفية والأرسطية وأهل الرأى. ومن الفرق يتقدم أهل السنة ثم الأشاعرة والأشعرية وأهل الحديث والجهمية والخوارج

والماتريدية. ومن الفرق غير الإسلامية الصابئة واليهود والمجوس والبراهمة[1].

ومن أسماء المؤلفات يتقدم "الفهرست" من أجل تقسيم العلوم، ثم "نحن والتراث" البيان النظرى لمشروع "نقد العقل العربى"، ثم ابن خلدون الذى يمثل طريق الخلاص، ثم "الملل والنحل" المصدر الأول للفرق الإسلامية، ثم "تهافت الفلاسفة" لهدم العقل، ثم "الرسالة" لتقنين العقل. ثم تظهر كتب

---

(١) الشيعة (٤٨)، المعتزلة (٤٥)، الإسماعيلية (الإسماعيليون) (٣٢)، المتكلمون (٣١)، أهل السنة (٢٩)، الباطنية (٢٦)، الصوفية (٢٥)، المانوية (٢٢)، الأشاعرة، الفقهاء (٢٠)، الصابئة، المتصوفة (١٩)، النحاة، إخوان الصفا، الحكماء السبعة (١٦)، الغنوصية (الغنوصيون) (١٣)، العباسيون (١٢)، اليونان، الأشعرية، المستشرقون (١١)، الفاطميون النصارى (١٠)، الأمويون، الظاهرية، اليهود (٩)، المجوس (٧)، الحنفية، النصرانية الإشراقية، الفرس، أهل الحديث، اليهودية، الروافض (٦)، الأرسطية، الجهمية، الزنادقة (٥)، البراهمة، البويهيون، عرب الجاهلية، العلويون، المجوسية، المناطقة، المشرقيون، المشبهة، المشاؤون (٤)، أهل الرأى، الحشوية، الحموديون، الحنابلة، الحنيفية، الخلفاء الراشدون، الرواقيون، الروم، الهنود، المجسمة، قريش، الزرادشتية (٣)، الأئمة المستورون، الأتراك، البرامكة، الخوارج، السلوقيون، الشعراء الجاهليون، العرفانيون، الماتريدية، المرابطون، المغتسلة، المغربيون، المندائيون.

الأشاعرة مثل "الإبانة". ثم تكثر كتب التصوف مثل "إحيـاء علوم الدين"، "الرعاية لحقوق الله"، "التعرف لمـذهب أهـل التصوف"، "جواهر القـرآن"، "الطواسـين"، "المنقـذ مـن الضلال". ثم تظهر كتب التاريخ المساندة مثل "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" و"الإمامة والسياسة"، و"مروج الذهب"[1].

ومن اليونان تتقدم مؤلفات أرسطو علـى الإطـلاق: الأورجانون، تفسير السماع الطبيعى، السماء والعالم، الكـون والفساد، ما بعد الطبيعة، النفس. ومن أفلوطين التاسـوعات، ثم أفلاطون وهرمس وفيثاغورث ومعظم التيارات الغنوصية، ثم فيثاغوس ونومينوس الأفامى، ثم أفلوطين، ثم سقراط، ثـم انكاجوراس وأنبادقليس وبطليموس وطاليس، ثـم جـالنيوس

---

(١) الفهرست (١٤)، نحن والتراث (٩)، مقدمة ابن خلدون، الملـل والنحـل (٨)، تهافت الفلاسفة، الرسالة (٦)، الإبانة، إحياء علوم الدين، طبقـات الأمم، كتاب البرهان (٥)، إخبار العلمـاء بأخبـار الحكمـاء، الإمتـاع والمؤانسة، الرعاية لحقوق الله، الفصل فى الملل والأهواء والنحـل (٤)، إحصاء العلوم، الاغراب فى جدل الاعراب، الإمامة والسياسة، التعـرف لمذهب أهل التصوف، جواهر القرآن، الخصائص، الشفاء، الطواسـين، فضائح الباطنية، كتاب العين، لسان العرب، مروج الذهب، معيار العلم، منطق المشرقيين، المنقذ من الضلال (٣)، وعشرات أخرى من المصادر الرئيسية يذكر كل منها مرتين (٣٦)، أو مرة واحدة (١٠٥).

وديموقريطس[1]. ومن الطوائف تتقدم الهرمسية على الإطلاق، ثم الأفلاطونية المحدثة، ثم الفيثاغورية الجديدة والقديمة، ثم الأرفيوسية[2].

ومن أعلام الغرب الحديث يتقدم ديكارت، ثم جاليليو وكانط، ثم هيجل ونيوتن ولالاند، ثم اسبينوزا، ثم هردر ومالبرانش وكبلر وبيكون وليبنتز وكلود ليفي شتراوس وهيزنبرج وهيوم ويونج[3]. ومن المؤلفات الغربية: "التأملات"، "نقد العقل الخالص".

---

(١) أرسطو (٦١)، أفلاطون (٢١)، هرمس (١٥)، فيثاغورس (١٠)، نومينوس الأفامى (٩)، أفلوطين (٧)، سقراط (٥)، الإسكندر المقدونى، انكساجوراس، أنبادقليس، بطليموس، طاليس (٤)، الإسكندر الأفروديسى، عانيمون (٣)، أبولونيوس، اسطانس، أمونيوس ساكاس، طيماوس (٢)، أبقراط، أبولوبيخيس، أبولودور، السيبياد، ياميليخوس، أنتيجوس، انكسيمانس، ابيفانيوس، بروقلس، بوزيونيوس، ديموقريطس، جالينوس، هوميروس، هيروقليس (١).

(٢) الهرمسية (٨٠)، الأفلاطونية المحدثة (٢٨)، الفيثاغورية الجديدة (١٠)، الفيثاغورية (٢)، الأرفيوسية، الإمبيدوقلية المحدثة، الأيونيون (١).

(٣) ديكارت (٩)، جاليليو، كانط (٦)، هيجل، نيوتن، لالاند (٣)، اسبينوزا (٢)، فرويد، كبلر، مالبرانش، هردر، بيكون، ليبنتز، كلود ليفى شتراوس، هيزنبرج، هيوم، يونج، فوكو، فون همبولت، آدم شاف (١).

بل يعتمد "تكون العقل العربى" على الدراسات الثانوية المعاصرة التى تعتبر فى قيمتها أقل من المصادر الأصــلية، ولا يعتمد عليها إلا طلاب الدراسات العليــا بــالرغم مــن اجتهادات أصحابها[1].

كما يعتمد على كثير من دراسات المستشرقين، وهــى موضوع دراسة وليست دراسة لموضوع، تكشف عن عقلية المستشرق أكثر مما تكشف عن موضوع دراسة. ومنهم من

---

(١) مثل أحمد أمين (٨)، عبد الرحمن بدوى، كامل مصــطفى الشــيبى (٤)، محمد عبد الهادى أبو ريدة، محمد أبو زهرة (٢)، أحمد شــاكر، أحمــد الشرباصى، محمد جلال شرف، جميل صليبا، عمار طالبى، محمد أحمد عبد العزيز، عبد القادر عطا، محمد عمارة، محمد عيــ، عادل عــوا، كامل عياد، مصطفى غالب، محمد غلاب، ماجد فخرى، عبــد الحلــيم محمود، فوقية حسين، مصطفى عبد الرازق (٣)، إمــام عبــد الفتــاح، عثمان أمين (٢).

ومن الدراسات: تاريخ الفلسفة الإسلامية (٤)، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، تاريخ الفلسفة اليونانية (٢)، تاريخ الفلسفة فــى الإســلام، تاريخ الفلسفة الحديثة، تاريخ المذاهب الفقهية، دراسات فــى التصــوف الإسلامى، الفكر العلمى الحديث، فلسفة الفكــر الــدينى بــين الإســلام والمسيحية، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، القرامطة، الــوجيز فــى الحقوق الرومانية وتاريخها.

عليه علامات استفهام كبيرة مثل برنار لويس[1].

٥- بنية العقل العربى.

وينقسم الجزء الثانى "بنية العقل العربى" إلـى ثلاثـة أقسام "البيان" و"العرفان" و"البرهان"، بالإضافة إلى قسم رابع هو "تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس". أكبرها "البيـان"، الجاحظ وعبد القادر الجرجانى. وتظل عبقرية العـرب فـى الشعر. وأصغرها "البرهان". وهو أضعف جزء فـى بنيـة الثقافة العربية[2]. و"البيان" هـو أكثـر الأقسـام فصـولا، وأصغرها "البرهان"[3]. وفى البيان تتكرر عناوين الفصـلين الأول والثانى "اللفظ والمعنى"، والثالـث والرابـع "الأصـل

---

(١) مثل: جيب هاملتون، هنرى كوربان (٧)، ماسنيون (٦)، فرانسوا زبال، ستانلى لينبور، مايرهوف (٣)، فكتور شاخت، ماكسيم رودنسـون، آدم ميتز، نيكلسون (٢)، آدمز، اشتينشـنيدر، دييـور، ارنسـت رينـان، سالومون، إدوارد سابير، فرانسوا فيت، برنار لويس (١).

(٢) البنيان (عدد الصفحات) (٢٣٦)، العرفان (١٣٠)، البرهان (٧٠)، تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس (٩٠).

(٣) البيان (عدد الفصول) (٦)، العرفان (٤)، البرهـان (٢)، تفكـك الـنظم ومشروع إعادة التأسيس (٢).

والفرع"، والخامس والسادس "الجوهر والعرض". وفــى كــل فصل موضوع واحد يأخذ رقم (١)، وموضــوع واحــد فــى الفصل الثانى فى موضوع آخــر ويأخــذ رقــم (٢). هــذا بالإضافة إلى مدخل: ما البيان؟ وخاتمــة البيــان، أصــوله وفصوله. وتبدو فيها البنية الثنائية اليونانية التى اســتعارتها الثقافة العربية الإسلامية للتعبير بها عن ثنائياتها الدينية. فلا فرق فى البنية بــين الثنائيــة اليونانيــة الوافــدة: الجــوهر والعرض، العلة والمعلول، الكيف والكم، السكون والحركــة، الصورة والمادة، والثنائية الدينيــة الموروثــة: الله والعــالم، الخالق والمخلوق، النفس والبــدن، الخيــر والشــر، الحــق والباطل، الصواب والخطأ، اليقين والظن، الآخــرة والــدنيا، الجنة والنار، الثواب والعقاب، الإيمــان والكفــر، الهدايــة والضلال، الإسلام والجاهلية، الملاك والشيطان ...الخ.وهى ثنائيات معرفية ووجودية وأخلاقية واجتماعية مازالت مؤثرة حتى الآن[1].

---

(١) وهى موجودة عند أبى الأعلى المودودى وسيد قطب. انظر دراستينا: أثر أبى الأعلى المودودى على الجماعات الدينية المعاصــرة، أثــر الإمــام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة، الدين والثــورة فــى

ويحدث نفس الشيء في القسم الثاني "العرفان". الفصلان الأولان لهما نفس العنوان "الظاهر والباطن"، وفي كل منهما عنوان واحد مختلف، في الفصل الأول، الحقيقة بين التأويل والشطح وتأخذ رقم (١)، وفي الثاني "المماثلة أو القياس العرفاني" وتأخذ رقم (٢). والفصلان الثالث والرابع أيضا لهما نفس العنوان "النبوة والولاية". وفي كل منهما عنوان واحد، الثالث "العرفان الشيعي والزمن الدائري"، ويأخذ رقم (١)، والرابع "العرفان الصوفي والزمان المنكسر" ويأخذ رقم (٢). هذا بالإضافة إلى مدخل "ما العرفان؟"، وخاتمة "العرفان: المماثلة والأسطورة".

وفي القسم الثالث، وهو الأهم كيفا والأصغر حجما. تتكرر بعض ثنائيات القسمين الأوليين مثل "المعقولات والألفاظ". وهي أقرب إلى ثنائيات البيان. و"الواجب والممكن والنفس والمعاد" أقرب إلى ثنائيات العرفان. بالإضافة إلى مدخل "ما البرهان؟" وخاتمة "البرهان.. في خدمة البيان والعرفان".

مصر، جـ٥ الحركات الدينية المعاصرة، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨، ص١٢٣-٣٠٠.

وتحت العنوان الرئيسى "بنية العقل العربى" يضاف عنوان فرعى "دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية". وهو عنوان دال على منهج الجزء الثانى وموضوعه، المنهج التحليلى النقدى دون الإعلان صراحة عن المنهج البنيوى فى حين أن "نظم المعرفة" مصطلح بنيوى.

وتميل البنية إلى التكوين. فالبنية الثلاثية إنما هى اكتشاف من خلال التكوين بعد أن طال سكوت العقل عن نفسه[١].

وجعل هذا التكوين الثلاثى للعقل العربى، البيان، العرفان، البرهان هو نفسه بنية العقل العربى يوحى بأن العقل العربى نتاج تاريخى صرف. وهنا يتم التضحية بالبنية لصالح التاريخ. ويتم أسر العقل العربى فى حتمية التاريخ. ومن ثم يصعب على العقل العربى أن يتحرر من ذاته طالما أنه تاريخ، خارج نطاق الحرية. وفى حالة عدم تطابق البنية مع التاريخ فإنه يتم التعسف مع التاريخ لصالح البنية. فالبنية حكم مسبق، ثابت لا يتغير. والتاريخ هو المادة التى يمكن

---

(١) بنية العقل العربى ص٩-٤١/١٠.

انتقاء منها ما يتفق مع البنية، وتـــرك مــا لا يــدخل فيهــا. ويستطيع باحث آخر ببنية أخرى أن يجد مادة تمــلأ بنيتــه، يترك مادة أخرى لا تدخل فيها.

هذه البنية الثلاثية الشهيرة، البيان، العرفان، البرهــان التى تصف مراحل تكوين العقل العربى وبنيته فى آن واحد. بنية ثابتة جامدة قد لا تصدق على مراحل التاريخ المختلفــة التى يتداخل فيها البيان والعرفان فى وقت واحد. ففى مرحلة البيان، القرنان الأول والثانى، ظهر أوائل المعتزلة عمرو بن عبيد، والجعد بن درهم، ومعبد الجهينى وواصل بن عطــاء والحسن البصرى يمثلون البرهان أى استعمال العقــل فــى البرهان. كما ظهر العرفان عند العبــاد والزهــاد والنســاك والبكائين والصوفية الأوائــل، الحســن البصــرى ورابعــة العدوية، فى القرن الثانى.

وفى مرحلة العرفان، القرنان الثالث والرابع، ازدهــر الفكر الاعتزالى عند أبى الحســين البصــرى والجبــائيين، والجاحظ والنظام، والعلاف. كما ظهر الفلاســفة، الكنــدى والرازى والفارابى. وتأسس علم الأصول عنــد الشــافعى. وظهر الأصوليون الأوائل خاصة الأحناف عند الجصــاص

والبزدوى والدبوسى. واستمر البيان عند الشعراء العرب قبل المتنبى، وعند بعض النحاة واللغويين وأهل البيان.

وفى مرحلة البرهان، القرنـــان الخـــامس والســـادس، استمر البيان عند المتنبى والشعراء فى عصـــره. وازدهـــر العرفان وبلغ ذروته عند الغزالى وابن الفارض والسهروردى وابن عربى. وازدهرت مدرسة ابن مسرة فى الأندلس.

يبدو أن العشق العارم للبنيـــة غلـــب علـــى التحليـــل التاريخى الدقيق. وهذا ليس عيبا فى البنية، ولا ميزة للتحليل التاريخى، بل هى طبيعة المناهج التى لكل منهـــا مميزاتـــه وعيوبه. ولا يوجد منهج واحد خال من العيوب بما فى ذلـــك المنهج التكاملى.

لذلك يغيب أحيانا الفهرس التفصيلى للمواد التى تضع العناوين الجانبية تحت العناوين الرئيسية حفاظا على البنيـــة الكلية التى قد لا تتفق مع الأجزاء والتفصيلات. لذلك أتـــت البنية تركيبا مصطنعا، لا تطابق الواقع التـــاريخى. فـــالواقع أكثر ثراء وغنى وحركة من البنية الصورية المحددة الثابتة. كما يصعب تحويل التاريخ إلى بنية دائما. ويصـــعب أيضـــا تحويل المواقف على عقل، والعقل إلى نص.

وهناك علم مميز لكل مرحلة فى التاريخ، ولكل جانب فى البنية. الأدب فى البيان، والتصوف فى العرفان، والحكمة فى البرهان. وهو تطبيق صورى. فالتصوف ليس فقط عرفانا بل هو بيان. وكثير من الصوفية كابن الفارض وابن عربى شعراء. والحكماء أيضا أهل بيان مثل أبى حيان التوحيدى، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وبعض العرفان به برهان مثل "حكمة الإشراق للسهروردى"، وكثير من الصوفية المتأخرين كانوا أقرب إلى الفلسفة الإلهية مثل عبد الحق بن سبعين. ليس الدين بيانا فقط بل يجمع بين البيان والعرفان والبرهان. وليس الكلام عرفانا بل هو أقرب إلى البرهان القائم على الأدلة النقلية والعقلية.

وليس البيان النحو والفقه والكلام والبلاغة(١). فالنحو به مدرستان، مدرسة الأثر فى الكوفة، ومدرسة الرأى فى بغداد وهى أقرب إلى البرهان. والفقه ليس بيانا ولا عرفانا ولا برهانا بل هو مصالح الناس. والكلام ليس بيانا لأنه يقوم على البرهان خاصة فى الكلام الاعتزالى. واللفظ والمعنى مناقشة قديمة فى كل العلوم الموروثة يعاد إحياؤها من جديد.

---

(١) بنية العقل العربى ص١٣.

بلورها الأصوليون أخيرا فى رسم توضيحى[1].

وتحليل لفظ البيان تحليل لغوى مسهب قد يخرج عن حد المطلوب[2]. ومشتقات النحاة العرب لا شأن لها بمقولات أرسطو إلا عرضا. فى النحو مشتقة من اللغة، وعند أرسطو وصف للطبيعة[3]. "نقد العقل العربى" يميل أكثر إلى متى بن يونس فى حين يميل "التراث والتجديد" إلى السيرافى المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو[4].

ويتم التحول من نظام الخطاب إلى نظام العقل، والانتقال من وصف بنية اللغة إلى وصف بنية العقل[5]. وتعرض أعمال عبد القاهر الجرجانى وابن رشيق والتوحيدى والخوارزمى والسكاكى والباقلانى وهو واضع تعبير "نظام الخطاب".

---

(١) السابق ص٧٣-٧٤.

(٢) السابق ص١٤-٢٠.

(٣) السابق ص٥٠-٦٠.

(٤) انظر دراستنا: جدل الوافد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن، جـ٢ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٠٧-١١٨.

(٥) بنية العقل العربى ص٧٥-١٠٨.

ويمكن قراءة الشيء الواحد على وجهين. وليس على وجه واحد وهو الأقل شهرة والأكثر صعوبة في القبول. الإجماع كسلطة السلف والإجماع كتشاور جماعي(١). ليس الإجماع فقط التفكير على أصل سابق لأن إجماع العصر السابق غير ملزم للعصر اللاحق لتغير المصالح. ويتم تحليل الإجماع بهدف سلبي وهو تقويضه بحجج أشبه بحجج النظام ضد الإجماع. الإجماع ليس استبدادا بل مشورة جماعية.

والقياس أيضا ليس ردة من الفرع إلى الأصل بل هو اكتشاف العلة في الفرع تجريبيا. والتعليل أساس القياس. وهو أقرب إلى المنهج التجريبي الجزئي منه إلى المنهج الاستنباطي الكلي. ولا شأن له بالوافد في القياس الأرسطي بل له جذوره في الموروث في الحديث الشهير مع معاذ وفي رسالة عمر "قس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر". وقياس الغائب على الشاهد قياس إسلامي أصول وضعه الفقهاء والمهندسون في الإلهيات، رد اللامرئي إلى المرئي. وهو قياس علمي أصيل ضد القياس الاستنباطي الصوري المجرد. بل لقد فصّل المسلمون أنواع الأقيسة مثل قياس العلة، وقياس

---

(١) السابق ص١٠٩-١٣٥.

الدلالة، وقياس الشبه. وفصّل الشاطبى فى تحقيـق المنـاط وتنقيح المناط وتخريج المناط. وفصّل غيرهم قياس العلـة، وقياس الطرد، وقياس الشبه. وكل ذلك أقرب إلى البرهـان منه إلى البيان. والكلام ليس فقط اللفظ والمعنى بـل أيضـا الشىء الذى يحيل إليه الكلام فى العالم الخـارجى. فالقسـمة ثلاثية: اللفظ والمعنى والشىء، وليست ثنائية فقـط: اللفـظ والمعنى[1].

وثنائية الجوهر والعرض، والمكان والزمان، ومشـكلة السببية مشكلة طبيعية وليست لغويـة أى برهانيـة وليسـت بيانية. وتستخدم كدليل طبيعى لإثبات وجود الله فى الكلام[2]. وتحيل مشكلة الجوهر والعرض أيضا إلى مشكلة المعرفـة، العقل والوجود ومشكلة الكليات[3]. وهـى مشـكلة منطقيـة ميتافيزيقية برهانية لا شأن لهـا بالبيـان. وتـدخل بعـض الموضوعات الإلهية داخل البيان مثل القول بالجوهر الفـرد لإثبات قدرة الله[4].

---

(١) السابق ص١٣٧-١٧٣.

(٢) السابق ص١٧٥-٢٠٥.

(٣) السابق ص٢٠٧-٢٣٧.

(٤) السابق ص٢٤٠.

ويستعمل مفهوم "جينيالوجيا" البيان فى الترجمة العربية الشهيرة الأصل والفصل، للانتقال من اللغة إلى السحر وقيافة الأثر والكهانة والعرافة. وهى موضوعات لا تتعلق باللغة وحدها بل أيضا بالعرفان والبرهان اللاشعورى[١]. وما سمى بنية العقل مثل الظاهر والباطن هو فى الحقيقة بنية النص[٢].

ويتم تحديد العرفان لغويا أولا، تحولا من أرسطو إلى هرمس، وكأن كلاً من البيان والعرفان لهما نموذج خارجى فى الوافد وليس فى الموروث. والعرفان ترجمة للكلمة المعربة "غنوص" أو "غنوصية"، تدل على وافد خارجى، وليست كلمة عربية أصيلة تدل على موروث داخلى. وتُقدَّم ترجمة طويلة لرؤية هرمس وكل ما نشر من قبل من الترجمات العربية القديمة عن هرمس، رؤيته وصلاته[٣]. والتصوف الذى يقابل العرفان مصدره داخلى وليس خارجيا[٤].

والظاهر والباطن، والحقيقة بين التأويل والشطح

---

(١) السابق ص٢٣٩-٢٤٨.

(٢) السابق ص٢٤٨.

(٣) السابق ص٢٦٣.

(٤) السابق ص٢٥١-٢٧٠.

والتمايز بين الشريعة والحقيقة مادة من التصوف عامة والتشيع خاصة. والموضوع له ثلاثة مستويات: سياسى مباشر، وأيديولوجى مذهبى، ودينى ميتافيزيقى. والشطح ناتج عن اتساع الرؤية وضيق العبارة[1].

ويحيل الظاهر والباطن أيضا إلى المماثلة أو القياس العرفانى. وهى الصورة الفنية التى تعبر عن معنى أو بلغة التشيع الممثل والممثول. فالتشبيه قياس مجازى. ومادة التحليل من السراج الطوسىوالقشيرى وابن عربى انتقاء من باقى الأعمال الصوفية. ولا ضير من إضافة "البرهان فى علوم القرآن" للزمخشرى[2].

بل إن القياس أيضا فى الوجود، فى العرفان الشيعى، والزمان الدائرى، وكما هو واضح فى "رسائل" إخوان الصفا فى التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر وفى "علم الميزان" فى "راحة العقل" عند الكرمانى[3]. وتحلل أعمال القاضى النعمان. وربما يظهر العرفان فى قياس الولاية على النبوة. ومع ذلك يجمع الفصل بين العرفان والبرهان وليس

---

(١) السابق ص٢٧١-٢٩١.

(٢) السابق ص٢٩٣-٣١٥.

(٣) السابق ص٣١٧-٣٤٣.

عرفانا خالصا.

وفى العرفان الصوفى ينكسر الزمـــان. وهـــو تعبيـــر مجازى. وهو زمان الغيبة والحضور، الصـــحو والســـكر، زمان التقلب فى الأحوال والمقامات، الزمان النفسى أو زمان الأنفس[١]. ويتم تحليل أعمال ابن عربى الذى يجمـــع بـــين العرفان والبرهان مثل معظم الصوفية المتأخرين أصـــحاب الفلسفة الإلهية[٢].

والعرفان فى النهاية مماثلة تقترب إلى حد الأســـطورة أى الرؤية السحرية للعالم[٣]. ولا يتم تناول الوظيفة السياسية للعرفان كمؤشر على البديل على التكالب على الدنيا والتبرير العقلى.

والمعارضة السياسية ليست عرفانا فقط بل هى بيـــان وبرهان أيضا. فقد عارض أوائل المعتزلة الحكـــم الأمـــوى. وأثبتوا حرية الاختيار ضد عقيدة الجبر التى روج لها جهـــم

---

(١) السابق ص٣٥٦.

(٢) السابق ص٣٤٥-٣٦٩.

(٣) السابق ص٣٧١-٣٧٩.

بن صفوان بإيعاز من الأمويين. كما عارض الفلاسفة مثل ابن رشد الأشعرية بعد أن أصبحت هى الفرقة الناجية، والشافعية تجلياتها فى الفقه. لذلك كان ابن رشد أقرب إلى المعتزلة والمالكية، إعمالا للعقل والمصلحة.

وماذا عن موقف الفقهاء الذين رفضوا كل هذا التنظير وعارضوا الإسراف فى تعقيل النص، وآثروا العودة إلى النص الخام كعامل مطهر منذ ابن حنبل حتى ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والسلفية المعاصرة؟

والبرهان ليس لفظا مشتقا من جذر فى اللغة العربية ولا يحتاج إلى مرادف أو اشتقاق فى اللغة الفرنسية Démonstrstion[1]. وهو القضية العامة والبرهان الأرسطى أحد أشكاله. وفى كل حضارة ما يعادل البرهان. وهو لفظ قرآنى ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[2]. ولا يتجلى بالضرورة فى "الكليات الخمس" أو فى "بارى ارمنياس" أو فى "التحليلات الأولى" أو "التحليلات الثانية" فى منطق أرسطو بل هو أوسع من ذلك بكثير. فقد يكون عرفانا

---

(١) السابق ص٣٨٣.

(٢) ورد لفظ برهان فى القرآن ثمان مرات، برهان (٣)، برهانكم (٤)، برهانان (١).

﴿**فلما رأى برهان ربه**﴾. وهو متنوع الطرق، حسية وعقلية وقلبية. المهم الإقناع. والفصل كله أقرب إلى درس في المنطق، عرضا لأرسطو من أستاذ محترف دون توظيف أو قراءة أو إعادة بناء.

والمقولات والألفاظ لا تتعلق فقط بالقياس البرهانى بل تعود أيضا إلى المعنى واللفظ فى البيان[١]. والمادة من تحليل أعمال الكندى المنطقية والفارابى خاصة كتاب الحروف مع استعمال لفظ "الابستمولوجية" بغية التحديث، وباقى أعمال الفارابى المنطقية مقارنة بأرسطو، إرجاع للفرع إلى الأصل. ثم يأتى الغزالى فى مقدمة "المستصفى" لإتمام المادة المنطقية بالرغم من ثلاثيته المنطقية الأخرى الشهيرة التى حاول إعادة بناء المنطق اليونانى فيها كمنطق إسلامى: "القسطاس المستقيم"، "محك النظر"، "معيار العلم". و"المستصفى" فى أصول الفقه وليس فى المنطق. والمقدمة المنطقية مدخل لعلم الأصول[٢].

والواجب والممكن والنفس والمعاد موضوعات فلسفية

---

(١) بنية العقل العربى ص٣٨٣-٤١٣.

(٢) السابق ص٤١٥-٤٤٥.

وليست براهين منطقية، مستقلة عن أرسطو، ومعبـرة عـن رؤية إسلامية. والمادة من ابن سينا، نموذج الفيلسوف. فهـو أقرب إلى الفيلسوف الطبيعى منه إلى الفيلسـوف المنطقـى كالفارابى. وتتداخل المادة مع "العقل الأخلاقى العربى" فـى موضوع السعادة، و"الإشـارات والتنبيهـات" لابـن سـينا. والفلسفة الإشراقية كلها وحكمة الإشراق جمع بين العرفـان والبرهان. ويتحول عرض ابن سينا إلـى كتـاب مدرسـى يلخص براهينه الشهيرة فى خلود النفس[1]. فالبرهـان كـان دائما فى خدمة البيان والعرفان اعتمادا على تلخيص قد يراه البعض شبه مدرسى[2].

والأهم من الأقسام الثلاثة الأولى: البيـان، العرفـان، البرهان، القسم الرابع "تفكك الـنظم ... ومشـروع إعـادة التأسيس"[3]. قـد تتـزامن اللحظـات فـى تـوازن ذاتـى autoréglage. وقد تجتمع معا فى آن واحد assemblage فى تداخل تكوينى. ومع ذلك ظلت محاولات التوفيق بينهـا هامشية معزولة عن مركز الثقافة لأنه قائم علـى التـداخل

---

(١) السابق ص٤٤٧-٤٧٦.

(٢) السابق ص٤٧٧.

(٣) السابق ص٤٨٥-٥٧٣.

التوفيقى. وقد ظهر ذلك فى بعض مؤلفات الغزالى[١].

تفككت النظم واختلطت المفاهيم ابتداء من القرن الخامس تحت أثر ضربة الغزالى للعلوم العقلية والتعددية الفكرية والسياسية، وإيثار الفرقة الواحدة الناجية، الأشعرية، والمذهب الفقهى الواحد، الشافعية، وتكفير مذاهب المعارضة الباطنية كالإمامية، والعلنية كالمعتزلة. بعده بدأ عصر الشروح والملخصات والتجميع من كل نظام وتدوين الذاكرة مرة ثانية بعد التدوين الأول. ومعه عبد القاهر البغدادى. حاول ابن رشد الإصلاح ولكن الزمن كان متأخرا، القرن السادس، والصقع كان بعيدا، الأندلس. والحركة كانت ضعيفة نظرا لوجود الظاهرية الضمنية داخل الفكر الرشدى ومعه الرازى فى "المباحث المشرقية" و"المواقف" للأيجى. وقد دخلت الفلسفة على الكلام المتأخر من الباب الخلفى بعد تكفير الغزالى للفلاسفة. يقع كل عصر الشروح والملخصات فى "التداخل التلفيقى" نظرا لظروف العصر[٢].

---

(١) السابق ص٤٨٥–٤٨٨.

(٢) السابق ص٤٨٩–٥١١، وأيضا انظر الفصل الخامس "تثبيت البنية" عن عصر الشروح والملخصات فى "من النص إلى الواقع"، محاولة لإعادة بناء علم أصل الفقه، جـ١ تكوين النص.

و"مشروع إعادة التأسيس" يحيل إلى الظاهرية، ابن حزم الذى يعتز به المغاربة قدر اعتزازهم بابن رشد وابن خلدون دون ابن مسرة وابن عربى، مع أن أستاذ ابن حزم الذى أسس المذهب، داود الأصفهانى، كان من المشرق قبله بقرنين من الزمان. والتمييز بين العلة والسبب ليس خاصا بابن حزم بل هو وارد عند كل الأصوليين حتى الشاطبى فى "الموافقات"[١]. ونظرا لإعجاب المغاربة بأرسطو أيضا فقد خرج ابن جزم أرسطيا لأنه وظف المنهج الاستقرائى بشقيه الاستنتاج والاستقراء مع أن ابن حزم حاول فى "التقريب" ضم المنطق الأرسطى داخل المنطق الأصولى حتى يبدو المنطق نابعا من الداخل وليس وافدا من الخارج. وفى النهاية أتى الشاطبى الغرناطى وأكمل الحقيقة فى المغرب. انهيار فى المشرق عند الغزالى وإحياء فى المغرب عند ابن حزم وابن رشد والشاطبى[٢].

---

(١) بنية العقل العربى ص٥١٣-٥٥٣.

(٢) "هل نحتاج إلى خاتمة أخرى لهذا القسم؟ هل نحتاج إلى عقد مقارنة بين مضمون اللحظتين المتزامنتين اللتين عاشهما الفكر العربى بين أوائل القرن الخامس وأواخر القرن الثامن للهجرة: لحظة الغزالى والرازى والإيجى من جهة، ولحظة ابن حزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون

وتقدم الخاتمة العامة "من أجل عصر تـدوين جديـد" تلخيصا لأقسام الكتاب وفصوله. البيان كفعل معرفى ظهـور وإظهار وفهم وإفهام. والعرفان كشف وعيـان. والبرهـان كفعل معرفى استدلال واستنتاج. البيان كحقل معرفى عـالم المعرفة المستمد من علم اللغة. والعرفان كحقل معرفى خليط من هواجس وعقائد وأساطير. والبرهان كحقل معرفى فـى فلسفة علمية ناشئة من الترجمة. ثم حدث تداخل تلفيقى بينها فى المشرق تم حصاره باتجاه تجديدى فى الأندلس[١].

وذلك يكشف فى النهاية عن سـلطة اللفـظ، وسـلطة الأصل وسلطة التجويز. فكيف يتم الانتقال من الماضى إلـى الحاضر، والتمييز بـين الغطـاء الأيـديولوجى والأسـاس المعرفى، وتحقيق "الاستقلال التاريخى التام" بلغة جرامشـى بعيدا عن الماضى الإسلامى والمستقبل الأوروبى كمرجعيتين على التبادل؟ فالهروب إلى الخلف والهـروب إلـى الأمـام هروب واحد. أما التجديد والتحديث فهى ممارسة وتفاعل مع

من جهة أخرى؟ لنكتف بالقول أن اللحظة الأولى هى التى بقيت مستمرة فى تدهور وتراجع. أما اللحظة الثانية فقد ذابت وصارت نسيا منسـيا. ولذلك فهى تنتظر اليوم من يعيد الحياة فيها"، السابق ص٥٥٢-٥٥٣.

(١) السابق ص٥٥٥-٥٧٣.

الحاضر. لا يبدأ التجديد أو التحديث من الصفر بل يكمل مسار ابن حزم وابن رشد والشاطبى، مسار الأندلس، ظاهرية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وواقعية الشاطبى، اللفظ والمعنى والشيء، الماضى والحاض والمستقبل، الأنا والآخر والواقع، الوحى والعقل والطبيعة(١). الشرط إذن هو دفن الماضى وتغيير مجرى الزمن(٢). ليس المهم ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث بل كيف نفهم، ومن أين نبدأ؟(٣).

إن مخاطر هذه البنية هى فى تطبيقها على الوطن العربى، والحكم بأن المشرق العربى موطن البيان والعرفان، والمغرب الغربى موطن البرهان، وبالتالى هناك "قطعية معرفية" بين المشرق الإشراقى والمغرب العقلانى. ففى المشرق ظهر كبار العقلانيين النحاة والأصوليين فى مدارس

---

(١) "اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة (سياسة الماضى وسياسة الحاضر) تلك هى العناصر الرئيسية التى تتكون منها المرجعية الذاتية التى قلنا أنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربى وتحديثه إلا بالتحرر من سلطانها"، السابق ص٥٧٢.

(٢) "وهل دفنا الأموات، وهل غيرنا مجرى الزمن؟"، السابق ص٥٧٣.

(٣) "إن المشكل المطروح والذى يجب أن يطرح بجد ليس ماذا نأخذ وماذا نترك؟ بل كيف ينبغى أن نفهم؟ ومن أين يجب أن نبدأ؟ من أجل التغيير، من أجل النهوض"، السابق ص٥٧٣.

البصرة وبغداد. وفى المغرب ظهر كبار الصوفية كابن مسرة وابن عربى. والغزالى مشرقى حاضر فى المغرب قدر حضوره فى المشرق. والطرق الصوفية فى المغرب لا تقل نشاطا وأثرا عنها فى المشرق، فى مصر وتركيا وفارس وأواسط آسيا.

وإذا كان نموذج البرهان عند أرسطو نواة الغرب، والمغرب وثيقة الصلة بالغرب عبر مضيق جبل طارق فإن الغرب هو قمة التطور الإنسانى، والمغرب قمة التطور العربى. ومن ثم يحق للمغرب بحق أن يكون دولة أوروبية، وأن يكون أول الأقطار العربية طلبا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبى على نقيض أقطار المشرق البيانية الإشراقية. مع أن المغرب ولوع أيضا بالبيان. فمنهم الشعراء والأدباء، وولوع بالعرفان فمنهم كبار الصوفية. وبفضل الطرق الصوفية فى المغرب انتشر الإسلام جنوب الصحراء على ساحل أفريقيا الغربى فى موريتانيا والسنغال ومالى وغانا.

وإن صحت البنية الثلاثية، البيان، والعرفان، والبرهان فإنها توجد فى كل ثقافة. ظهرت فى الحضارة اليونانية، البيان عن سقراط صاحب الحكم والأمثال، ومحلل الألفاظ

والمعانى ضد السوفسطائيين. وأفلاطون يمثل العرفـــان فـــى نظرية المثل وخلود النفس وأسطورة الكهف. أما أرسطو فهو البرهان، واضع المنطق وطرق الاستدلال.

وبالرغم من وجود بنية واضحة للكتاب إلا أن عـــادة الربط الخارجى مازالت قائمة. إذ تـــرتبط أيضـــا الفصـــول ببعضها البعض بالإعلان عن ذلك فى بداياتها أو نهاياتهـــا. وأحيانا يتم التذكير بالخيط كله فى الخاتمة[1]. وقـــد تظهـــر

---

(١) "تلك هى المسألة الرئيسية التى سيدور الكلام حولها فى الفصل التـــالى"، بنية العقل العربى، ص٧٤. "هذه النتيجة ستتأكد بصورة أجل وأوضـــح فى الفصل التالى.."، السابق ص١٧٣. "واضح أننا لا نريـــد مـــن وراء طرح هذا السؤال البحث عن الأسباب التاريخية أو العوامل الأيديولوجية التى قد يكون لها دور ما فى هذا الشأن. فذلك ما بسطناه فـــى الجـــزء الأول من هذا الكتاب. وإنما يريد هنا البحث عن العوائق الابستمولوجية التى كانت تقف داخل النظام المعرفى البيانى نفسه حائلا دون ذلك. وإذن فالأمر يتعلق هنا بطرح هذا النظام ككل للنقاش"، السابق ص٢٧٣. "ذلك ما سنتعرف عليه فى القسم الثانى من هذا الكتاب، القسم الذى سننتقل إليه فورا!"، السابق ص٢٩١. "لقد حللنا البيان والعرفان فلننتقل إلى تحليـــل البرهان"، السابق ص٣٧٩. "المهمة الأولـــى تتعلـــق بـــالمنهج أساســـا. وسنخصص لها الفصل الأول. أما الثانية فتتعلق بالرؤية وسنخصص لها الفصل الثانى، السابق ص٤١٣. "كما سنرى فى الفصل القادم"، الســـابق

عبارات الربط بين الكلام فى وسط الفصل[1].

ويدل الفهرس العام الذى يضم الأعلام والفــرق دون الفصل بينهما فى فهرسين مستقلين على أولوية اسم على آخر أو فرقة على أخرى. ففى الأسماء يتصدر أرسطو مما يــدل على إحالة بنية العقل العربى كصورة والثقافة العربية كمادة إلى الوافد، أرسطو، وليس إلى الموروث، ثم الغزالى وابــن سينا ممثلى اللامعقول، ثم القاضى عبد الجبار وابــن حــزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون والشافعى، وكلها علامات على إعمال العقل فى النص والواقع والتاريخ. ومن أنصــار البيان عبــد القــاهر الجرجــانى، والســكاكى، والجــاحظ، والسيرافى، وابن جنى، وسيبويه. ويتــداخل المعتزلــة مــع

ص٤٤٥. "لننتقل إذن إلى الخاتمة العامة لهذا القسم من الكتاب"، السابق ص٤٧٦.

(١) "ذلك ما سنناقشه فى الفقرة التاليــة"، بنيــة العقــل العربــى، ص١٢٥. "نستعرض بعد هذه الملاحظة آراء الفريقين"، السابق ص١٦٤. "وذلك ما سيتضح من خلال الفقرة التالية"، الســابق ص٣٥٦. "لننتقــل إذن إلــى خاتمة الكتاب"، السابق ص٥٥٣. "لنبدأ أولا بالتذكير بــالخطوات التــى خطوناها فى بحثنا هذا"، السابق ص٥٥٥. "نعم لقد قصرنا تحليلنا علــى العقل اللغوى والعقل الفقهى والعقل النقدى والعقل المستقيل فى تراثنــا، ويبقى العقل السياسى موضوعا آخر"، السابق ص٥٧٣.

الأشاعرة، المعتزلة مثل أبو الحسن البصرى وأبو هاشم الجبائى، وأبو الهذيل العلاف، وأبو على الجبائى. والأشاعرة مثل: الباقلانى، الرازى، الجوينى، الشهرستانى، عبد القاهر البغدادى، الايجى، إمام الحرمين. ثم يتداخل الأصوليون والصوفية، الأصوليون مثل: الشافعى، أبو يعلى الجنبلى. والصوفية مثل: الهجويرى، الجنيد، السراج الطوسى، السهروردى، البسطامى، الشهرزورى، الحلاج. ثم يتداخل الفلاسفة والمتكلمون، الفلاسفة مثل: الفارابى، الكندى، ابن باجه، والمتكلمون الشيعة إمامية وإسماعيلية مثل: الكرمانى، محمد بن إسماعيل، محمد الباقر، هشام بن الحكم، أبو يعقوب السجستانى. كما يظهر الأنبياء: محمد وإبراهيم وموسى وعيسى وإسماعيل. ويتراءى الوافد الغربى عن بعد ديكارت ثم كانط وهيجل وهوسرل وغرامشى[1]. ثم تظهر عشرات

---

(١) أرسطو (٨١)، الغزالى (٤٦)، ابن سينا (٤٤)، القاضى عبد الجبار (٣٩)، الفارابى (٣٦)، ابن حزم (٣٥)، ابن رشد (٢٨)، الشاطبى (٢٧)، ابن خلدون (٢٣)، الشافعى (٢٣)، ابن العربى، القشيرى، عبد القاهر الجرجانى (٢١)، السكاكى، الجاحظ (٢٠)، على بن أبى طالب، أبو الحسن البصرى، الباقلانى (١٩)، أبو سعيد السيرافى، الجوينى (١٥)، أبو هاشم الجبائى، فخر الدين= =الرازى (١٤)، الأشعرى،

من الأسماء، كل منها مرة واحدة[1].

الهجويرى، أبو الحسين البصرى (١٢)، ابن جنى (١١)، الشهرستانى (١٠)، هرمس (٩)، الحسين بن على، الجنيد، سيبويه (٨)، ابن وهب، أفلاطون (٧)، السراج الطوسى، المهدى المنتظر، الكندى، الكرمانى، فاطمة الزهراء (٦)، محمد بن إسماعيل، ابن الانبارى، الحسن بن على، السهروردى، أبو الهذيل العلاف (٥)، محمد الباقر، عبد القاهر البغدادى، أبو يعلى الحنبلى، الزجاجى، فرفوريوس، النعمان القاضى (٤)، ابن باجه، هشام بن الحكم، ابن مسعود، ابن ميمون، الإسكندر، الايجى، البسطامى، أبو القاسم البلخى، التوحيدى، أبو يعقوب السجستانى، الشهرزورى، النيسابورى (٣)، ابن الأثير، ابن تيمية، ابن حنبل، ابن الخطاب، ابن السراج، ابن متى، ابن المثنى، أبو حنيفة، الأصمعى، إمام الحرمين، أبو على الجبائى، الحلاج، الخوارزمى، الدقاق، الزمخشرى، الفراء، الفرغانى، الكلينى، أبو طالب المكى (٢)، ومن الأنبياء: محمد (٣٣)، إبراهيم (٦)، موسى (٥)، عيسى، إسماعيل (٤)، نوح (٢). ومن الوافد الغربى: ديكارت (٢)، كانط، هيجل، هوسرل، غرامشى (١).

(١) حوالى (٨٠) اسما مثل ابن الجوزى، جابر بن حيان، حنين بن سحق، ابن سبعين، النظام، جهم بن صفوان، واصل، ابن مسرة، ابن منظور، ابن النديم، ابن النفيس، ابن الهيثم، اسقلبيوس، داود الأصبهانى، ياميليخ، بوامندريس، ثامسطيوس، الجرجانى، الدارانى، الدئولى، الزركشى، السخاوى، الشبلى، الطبرى، العسكرى، الفارسى، الفاسى، القداح، الكاظم، الكرخى، الكلاباذى، الماتريدى، المحاسبى، يحيى النحوى، النظام... الخ.

ومن الكتب يتصدر "لسان العرب"، ثم "البرهان في علوم القرآن"، ثم "البيان والتبيين". ثم تتداخل كتب الكلام مع الفلسفة والتصوف وعلوم القرآن والفقه والتاريخ جمعا بين العلوم النقلية العقلية، والعلوم النقلية دون العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعية(1). ومن مؤلفات صاحب

---

(1) لسان العرب (11)، البرهان في علوم القرآن (5)، البيان والتبيين (4)، أرجانون، أسرار البلاغة، الإشارات والتنبيهات، تهافت الفلاسفة، دلائل الإعجاز، الكتاب، المستصفى، المنقذ من الضلال، المواقف (3)، البرهان في وجوه البيان، تهافت التهافت، العبارات، الكشف عن مناهج الأدلة، ما بعد الطبيعة، المحصل، المعتمد في أصول الفقه، معيار العلم، المقولات (2)، آي القرآن (1)، أصول الدين: اختلاف أصول المذاهب، أصول الدين، أصول العدل والتوحيد، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الاقتصاد في الاعتقاد، التمهيد، الفرق بين الفرق، مصارعة الفلاسفة، المغني، مقالات الإسلاميين، نهاية الإقدام. أصول الفقه: الإحكام في أصول الأحكام، أصول الكافي، الحجة في أصول الكافي، مقاصد الشريعة، الموافقات في أصول الشريعة. الفلسفة: إحصاء العلوم، الألفاظ المستعملة في المنطق، الإنسان، التنبيه، على سبيل السعادة، الحروف، راحة العقل، القسطاس المستقيم، قوى النفس، المباحث المشرقية، مفتاح العلوم، مقاصد الفلاسفة، النفس والروح. التصوف: ختم الأولياء، الفتوحات المكية، مشكاة الأنوار، المطالب العالية، مفاتيح الغيب. اللغة: العمدة، الفروق في اللغة، المستوفي في النحو. القرآن: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، متشابه القرآن، مجاز القرآن، معاني

المشروع يحال إلى "الخطاب العربى المعاصر[1].

ومن الفرق يتقدم الصوفية والعرفانيون قبل المعتزلة والأشاعرة مما يدل على حضور اللامعقول أكثر من المعقول فى الثقافة العربية. ثم يتوالى الصوفية فى أسماء أخرى مثل الإسماعيلية والهرمسية والباطنية والسينوية وإخوان الصفا والإشراقية والأفلاطونية، والفيثاغوريين والمسيحية، والأفلاطونية المحدثة. وفى مقابل ذلك يأتى أهل السنة والأصوليون والبيانيون والفقهاء والنحاة العرب والظاهرية والفلاسفة والحنفية والعقلانية والشافعية والكوفيون والمناطقة العرب وأصحاب الرأى والمالكية لتأكيد دور العقل[2].

القرآن، نظم القرآن. الوافد اليونانى: السماء، النفس. التاريخ: تاريخ الرسل والملوك. الفقه: رسالة فى زيارة القبور.

(١) الخطاب العربى المعاصر (١).

(٢) المتصوفة، الصوفية (٨٤)، العرفانية، العرفانية الإسلامية، العرفانيون المسلمون (٧٠)، الأشاعرة، الأشعرية (٦١)، الإسماعيلية، الإسماعيليون (٥٣)، الشيعة (٤٣)، الهرمسية، السنة (٣٦)، الأصوليون، (٢٨)، البيانيون (٢٢)، الفقهاء (١٩)، الباطنية، النحاة العرب (١٧)، التلفيقية (١٥)، الصحابة (١٤)، الظاهرية، الظاهريون (١٣)، السينوية (١٠)، عرب الجاهلية (٩)، الفلاسفة (٨)، السلفية (٧)، الفلاسفة المسلمون (٦)، إخوان الصفا، الحنفية، الفرق الإسلامية (٥)، العقلانية، العقلانية

٦- العقل السياسى العربى.

وتستمر البنية الثلاثية من خلال قسمة ثنائية تتضح فى العنوان الفرعى "محدداته وتجلياته". فالعقل السياسى محددات وتجليات، والمحددات أكبر والتجليات أصغر[(١)]. الأولى ستة فصول والثانية عشرة على التوالى. المحددات تكتنفها البنيــة الثلاثية مرتين والتجليات بلا بنيــة. الأولــى "ســنكرونية"، والثانية "دياكرونية" بلغة البنيــويين. والبنيــة الثلاثيــة فــى المحددات تقوم على قسمة ثنائية: من الدعوة إلى الدولة، ومن الردة إلى الفتنة. وهى ليست البيان والبرهان والعرفان كمــا هو الحال فى "بنية العقل العربى"، بل العقيدة والقبيلة والغنيمة فى من الدعوة إلى الدولة، ومن القبيلة إلى الغنيمة إلى العقيدة

اليونانية، العلماء المســلمون، الفــاطميون، النجبــاء (٤)، الإشــراقية، الأفلاطونية، الباحثون الأوروبيون، التوفيقيــة، الشــافعية، العباســيون، الفيثاغوريون، المسيحية (٣)، الأفلاطونية المحدثة، الأمويون، العارفون، الكوفيون، المناطقة العرب، اليهودية (٢)، أصحاب الــرأى، التــابعون، التتار، الحشوية، الخلفاء الراشــدون، الروائيــة المتــأخرة، الســلفيون، السيكلوجية، الفرس، الفلاسفة الطبيعيون، الفيثاغورية الجديدة، قــريش، المالكية، المريدون، المصوبة، المؤرخون المسملون، النرجسية، الوثنية، اليونان (١).

(١) محددات (عدد الصفحات) (١٧٢)، تجليات (١٤٤).

فى من الردة إلى الفتنة. كانت العقيدة أولا هى الدافع على إنشاء الدولة ثم أصبحت القبيلة فى الردة والفتنة. وكما تتميز ألفاظ البيان والعرفان والبرهان بإيقاع صوتى يمثله حرفان "ان". كذلك تتميز ألفاظ العقيدة والقبيلة والغنيمة بإيقاع صوت آخر يمثله حرف واحد "هـ" كما هو الحال فى القافية الشعرية أو النثرية.

والتجليات تتضمن: دولة الملك السياسى، وهى دولة الأمويين وسندهم الأشاعرة، وميثولوجيا الإمامة وهى دولة الشيعة إمامية وإسماعيلية، وحركة تنويرية تمثلها المعتزلة، وأيديولوجيا السلطة وفقه السياسة وهو فكر الفقهاء من "الأحكام السلطانية" حتى "بدائع السلك". هذا بالإضافة إلى مدخل عام مقاربات فى المنهج والرؤية، وخاتمة فاتحة "من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق" اعتمادا على تحليل المؤرخين. المحددات هى البحث النظرى، والتجليات هى التطبيق العملى[١].

والعنوان "نقد العقل السياسى" له ما يشابهه فى التراث

---

(١) العقل السياسى العربى ص٥٢-٥٣.

الغربى أكثر من مرة(١).

والبنية هذه المرة متحركة وليست ثابتة. وهى حركة نكوص وردة، قائمة على رؤية تشاؤمية لمسار التاريخ. فبالرغم من أن "من الدعوة إلى الدولة" تمثلا تقدما فى التاريخ إلا أن المسار بدأ بالعقيدة وانتهى بالقبيلة والغنيمة، وكأن العقيدة لم تستبعد القبيلة بعد أن ساوت العقيدة بين القبائل والشعوب، وأصبح الباعث السياسى هو الغنيمة أى سلطان الجاه والمال. ويبدو التشاؤم واضحا فى المسار الثانى، من الردة إلى الفتنة، من الخليفة الأول الذى وقعت فى عهده الردة إلى الخليفة الرابع الذى وقعت فى عهده الفتنة. وفى هذا المسار كانت القبيلة هى الدافع الأول فى حروب الردة، رفضا لإعطاء الزكاة لقريش، واستمرت الغنيمة باعثا على الحراك السياسى، ووظفت العقيدة لتشريع الأمر الواقع، وإعطاء الشرعية للغالب. والحقيقة أن البنية الثلاثية: العقيدة، القبيلة، الغنيمة سواء فى "من العقيدة إلى الدولة" أو فى "من

---

(١) - Regis Debray: Critique de la Raison Politique, Paris, Gallimard, ١٩٨١.

- M. Foucault: Omnus et Singulatum: Vers une critique de la raison politique.

الردة إلى الفتنة" مع اختلاف الترتيب إنما تشير إلى عوامل التغير الاجتماعى والسياسى. فالعقيدة هو العامل الدينى، والقبيلة العامل الاجتماعى، والغنيمة العامل الاقتصادى. قد يراها البعض مفاهيم مشينة لقراءة التاريخ السياسى للمسلمين. فالعقيدة بنت التاريخ لسيطرة قبيلة، وفرض زعامتها على باقى القبائل. والقبيلة شعوبية مرذولة. والغنيمة طمع فى الدنيا فى عقيدة تقول ﴿**وتؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى**﴾.

والسؤال هو كيف يمكن الانتقال من التاريخ السياسى إلى العقل السياسى؟ وهل العقل حصيلة التاريخ، والبنية نتاجه؟ والحقيقة أنه من كثرة الهجوم على المشاريع العربية المعاصرة بأنها لاتاريخانية أى تغفل التاريخ لحساب الفكر لجأ "نقد العقل العربى" إلى التاريخ لاستكمال هذا النقص.

يبدأ "العقل السياسى العربى" بما يبدأ به الأزهرى، الدعوة المحمدية وانتشارها من مكة إلى المدينة، ومن المدينة إلى شبه الجزيرة العربية ثم إلى العالمين الشرقى والغربى، فارس والروم. وهو أقرب إلى التاريخ الصرف منه إلى التحليل السياسى، المهم فى ذلك هو بيان أن "العقيدة"، النمط

الأول من العقل السياسى العربى، إنما كانت فى تفاعل مع التاريخ[1]. لذلك سهل الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق القبيلة، قريش، لأن العقيدة لم تكن خارج التاريخ، والدولة نفسها من صنع التاريخ والصراعات الاجتماعية[2]. وهو ما يفسر نشأة الدولة الأموية. وأخيرا تم الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق الغنيمة. ولم يكن العامل الاقتصادى غائبا عن نشأة الدعوة فى بدايتها من خلال مكة وطرق التجارة والنشاط التجارى للصحابة بل ومن الرسول نفسه[3].

وتعود القبيلة للظهور كعامل محدد فى "من الردة إلى الفتنة". بدأت بمشكلة داخلية، فى اجتماع السقيفة اعتمادا على رواية "الأئمة من قريش". تغيب الأمة، وتتوارى العقيدة إلى عوامل اجتماعية واقتصادية. هكذا بدأت الشعوبية أيضا بتغليب القبيلة ثم الغنيمة على العقيدة. فالشعوبية أساسها العرب بتفضيل قريش على غيرها من القبائل، وبإيثار العرب على

---

(١) العقل السياسى العربى ص٥٧-٧٧.

(٢) السابق ص٧٩-٩٨.

(٣) السابق ص٩٩-١٢٨. وهو أيضا مشروع محمود إسماعيل "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى".

غيرهم من الشعوب. وبدأت ثورات المنـــاطق فـــى الـــيمن وغيرها مثل العراق والشام ضد سلطة القبيلة. وكان توزيـــع فرق الجند على أساس قبلى أيضا. وكان ولاء الجيوش للحكم القبلى، وليس للأمة أو الخلافة[١].

والغنيمة هى التى تضفى المعقولية والتاريخيـــة علـــى صراعات القبيلة[٢]. والفـــتح الســـريع والانتشـــار الأســـرع للإسلام إنما تم بفضل غير العرب، البربـــر فـــى المغـــرب العربى، والفرس فى خراسان، بقيادة عربية فضلاء الصحابة وفيهم عبق النبوة. وتأسست الدواوين اقتباسا مـــن الفـــرس، والخراج اقتباسا من الروم. وهو ما يعادل الاقتصاد الريعـــى الآن. ويتم توزيعه على التفضـــيل ولـــيس علـــى التســـوية. فتراكمت الثورة فى أيدى المسلمين الأوائل. وقد كان عمـــر ينوى تغيير ذلـــك إلـــى مبـــدأ المســـاواة. وقامـــت بعـــض الاعتراضات بل والثورات المكتومـــة مـــن الفقـــراء ضـــد الأغنياء. والكل مسلمون. كل فريق يؤول القرآن لصـــالحه. جسّد معاوية منطق القوة، وعثمان منطـــق الثـــروة، وعلـــىّ

(١) العقل السياسى العربى ص١٢٩-١٦٤.

(٢) السابق ص١٦٥-١٩٥.

منطق الثورة. وانتصر عليّ على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل، ولكنه لم يستطع السيطرة على صفوف الفقراء في جنده[1]. عارض عثمان باسم العقيدة لإبطال مفعول القبيلة والغنيمة. وهى ممارسة لاسياسية أى مثالية مبدئية. حارب الناس معه من أجل العدل بمعنى الزيادة فى العطاء، ونيل نصيب أوفر من الغنيمة. وفى هذا الصراع بين المثالية السياسية التى يمثلها عليّ والواقعية السياسية التى يمثلها معاوية كان النصر لمعاوية[2].

ثم يظهر دور العقيدة فى ظاهرة الردة عند المتنبين. وهم كثر، وليس فقط أشهرهم، مسيلمة. جاء الخطر من المراكز الوثنية الهرمسية التى كانت فى شرق الجزيرة وجنوبها، حركة مسيلمة فى الشرق، والأسود العنسى فى

---

(١) "لقد انتصر عليّ على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها، ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف الفقراء فى معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم القبيلة وعلى رأسهم معاوية الداهية"، السابق ص١٩٤.

(٢) "كان عليّ معارضا لعثمان باسم العقيدة. وعندما بُويع بالخلافة... أراد أن يبطل مفعول القبيلة والغنيمة مرة واحدة ويجعل الأمر كله للعقيدة. وكان ذلك نوعا من الممارسة اللاسياسية فى السياسة.."، السابق ص١٩٥.

الجنوب، وسجاج التميمية وطليحة الأسدى فى الشمال الشرقى من شبه الجزيرة وفى وسطها. وادعى الكل الانتساب إلى الحنفاء مثل محمد. ومع استطرادات عديدة عن تاريخ العرب قبل الإسلام يمكن تفسير تاريخ العرب بعد الإسلام ودور اليمانية والسبئية فى ذلك. وقراءة التاريخ كلها سلبية، تآمر، وصراع، ونزوات وكأن الإسلام لم يأت بقيم جديدة مثل التقوى والتضحية بالنفس والشهادة، والإيمان الخالص بالله. نشأت المعارضة اللاسياسية عند أبى ذر، والسياسة الحركية "الراديكالية" عند عمار بن ياسر، "كان عمار يقاتل على التأويل"(١).

وفى القسم الثانى "التجليات" تشير دولة الملك السياسى إلى الدولة الأموية وسندها العقائدى فى الأشعرية(٢). كما تحيل "ميثولوجيا الإمامة" إلى الدولة الشيعية المعارضة. بدأها المختار والزبير ومحمد بن الحنفية بدافع التشدد و"الطلب بدماء آل البيت". وظهرت فكرة المهدى لتقوية الزعامة السياسية(٣). ثم قامت حركة تثويرية قادها المعتزلة الأوائل،

---

(١) السابق ص١٩٧-٢٢٨.

(٢) السابق ص٢٣١-٢٦١.

(٣) السابق ص٢٦٣-٢٩٧.

معبد الجهنى وواصل بن عطاء وغيلان الدمشقى. وكان الخوارج الأوائل يستمدون من المعتزلة أصولهم فى التوحيد والعدل. لقد أفرزت الدولة الأموية عقيدة القضاء والقدر فواجهتها قوى المعارضة بعقائد أخرى. وكلاهما يستمدان الشرعية من الكتاب والسنة. وولّدت الأموية عقيدة القدرية على لسان جهم بن صفوان. وعارضه واصل[1].

وتحيل "الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة" إلى تراث الفقهاء السياسى باستعمال مفهوم "الكتلة التاريخية"، والتمييز بين المركز والأطراف، وبروز تصور الخليفة "سلطان الله فى أرضه" فى الدولة العباسية، وهو تصور منقول من الأدبيات الفارسية، ودخل فى "الآداب السلطانية". لا فرق بين ابن المقفع والماوردى، بين "رسالة الصحابة" و"الأحكام السلطانية". وهو ما عارضه الفكر السياسى المعاصر[2]. فالطريق إلى نقد العقل السياسى العربى يبدأ من نقد الميثولوجيا التى تقول بالمهدى المنتظر، ورفض الأيديولوجيا التى تعتمد على مبدأ الأمر الواقع[3].

---

(١) السابق ص٢٩٩-٣٢٨.

(٢) مثل على عبد الرازق فى "الإسلام وأصول الحكم"، السابق ص٣٥٨.

(٣) السابق ص٣٢٩-٣٦٢.

ومن أجل الربط بين النصوص والشواهد تأتى عبارات الربط أيضا(١). بل إن الخاتمة- الفاتحة كلها هى تلخيص يلم أطراف الأقسام والفصول. وتنتهى إلى ثلاث نتائج محـــددة: عدم إقرار طريقة محددة مقننة لتعيين الخليفة، عدم تحديد مدة ولاية الأمير، عدم تحديد اختصاصات الخليفة. وهـــو مـــا لا يتفق مع أساليب الديموقراطية الحديثة. فالنتيجة الأولى تسمح بالملكية وبالانقلاب، بقريش والجيش. والنتيجة الثانية تجعلـــه رئيسا مدى الحياة. والنتيجة الثالثة تجعله مطلق الســلطان لا يقف أمامه نائب أو رئيس وزراء أو وزير أو رئيس مجلـــس شعب أو مجلس الشعب نفسه أو حتى ثـــورة الشـــعب عليـــه. المطلوب اليوم هو تجديد العقل السياسى العربـــى فـــى ثلاثـــة

(١) "إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتى بعد"، العقل السياسى العربى ص١٩٤. "تناولنا فى الفصلين السابقين..."، الســـابق ص١٩٧. "وقبـــل الانتقال إلى تتبع الأيديولوجيا المضـــادة للجبـــر، أيـــديولوجيا الحركـــة التنويرية التى قام بها المتكلمون الأوائل لابد من الوقوف مع ميثولوجيـــا الإمامة، الخصم التاريخى للفكر السنى فكر "أهل السنة والجماعة" كمـــا استقطبتهم الدولة الأموية"، السابق ص٢٦١. "رأينا فى فصـــل ســـابق"، السابق ص٢٨٠. "وقد شرحنا ذلك كله فى الجزأين الأول والثانى مـــن هذا الكتاب"، السابق ص٢٩٧. "أما بعد أن انتهى بنا التحليل فـــى هـــذا الكتاب إلى العبارة التى أنهينا بها الفصل السابق.."، السابق ص٢٦٣.

اتجاهات كذلك: تحويل القبيلة فى مجتمعنا إلى لاقبيلة، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأى(1). وتلك أيضا مهمة الفكر العربى المعاصر(2).

ومن تحليل فهرس الأعلام فى "العقل السياسى العربى" يتقدم علىّ ثم معاوية نظرا للصراع بينهما، ثم عمر وعثمان وأبو بكر، وباقى الخلفاء. ومن المعتزلة الحسن البصرى والجاحظ، ثم الجعد بن درهم، واصل. ومن الأئمة: محمد بن الحنفية، الحسن بن على. ومن الفلاسفة: ابن خلدون، ثم الفارابى. هذا بالإضافة إلى كثير من الصحابة والمؤرخين مما

---

(١) "خاتمة/ فاتحة من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق"، السابق ص٣٦٣-٣٧٤.

(٢) "الفكر العربى المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع، ونقد الاقتصاد، ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسى... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة فى الوطن العربى حديث أمان وأحلام... والمحاولة التى قمنا بها فى هذا الكتاب وفى كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإذن فالموضوع سيبقى مفتوحا لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كفاتحة لقول جديد" السابق ص٣٧٤.

يدل على الطابع التاريخى العام للكتاب[1]. ومن الكتب، وهى الأقل من الرباعية النقدية، تتقدم كتب التاريخ مثل: "تاج

---

(١) على (٥٧)، معاوية (٤٨)، عمر (٣٧)، عثمان (٢١)، أبو بكر، محمد بن الحنفية، المختار (١٧)، ابن المقفع (١٦)، عمار بن ياسر (١٣)، البخارى، الحسن البصرى (١١)، الحسن بن على، عبد الرحمن بن عوف، عبد الملك بن مروان (١٠)، الزبير بن العوام، طليحة (٩)، ابن خلدون، أبو جعفر المنصور، الجاحظ، العباس بن عبد المطلب، سعد بن أبى وقاص (٨)، أبو ذر، الأسود العنسى، عبد الله بن الزبير، الوليد بن المغيرة (٧)، الطبرى، مسيلمة، الأشعث الكندى (٦)، أبو موسى الأشعرى، الشهرستانى، عمر بن عبد العزيز (٥)، أبو سفيان الهاشمى، أبو هريرة، واصل، الماوردى، الجبيلى، عبد الله بن سبا، المقداد، غيلان (٤)، ابن الأشتر النخعى، ابن العربى، ابن أبى سلول، الجعد بن درهم، أبو عبيدة بن الجراح، امرؤ القيس، البغدادى، زياد بن أبية، سجاج بنت الحارث، عمرو بن العاص، المغيرة، هشام بن عبد الملك (٣)، أبو مسلم الخراسانى، البجلى، بشير بن سعد، بلال، الثقفى (الحجاج)، جعفر الصادق، جهم، ابن سريج، الحباب بن المنذر، حجر بن عدى، خالد بن سنان، الزمخشرى، زيد بن ثابت، سعد بن عبادة، الطرطوشى، عبادة بن الصامت، عبد الله بن جعفر، عبد الله بن عمرو، عقيل بن أبى طالب، عمرو بن لحى، الفارابى، قصى بن كلاب، المثنى بن حارثة، المقريزى، النجاشى، الهمدانى (٢)، وعشرات من الأسماء ذكر كل منها مرة واحدة.

العروس" و"أخبار مكة" وغيرها[١].

ومن أعلام الغرب يتقدم ماركس ثم ريجيس دوبريه، وانجلز وموريس غودلييه، ثم فوكو، ثم دارون وغرامشي وفرويد، وفيبر، وكالفن، وكانط، ولوثر، ويونج، وهيجل من الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والمصلحين[٢]. ومن المستشرقين يظهر رينان ورودنسون[٣].

ومن الطوائف والمذاهب والفرق تأتى فى المقدمة بطبيعة الحال الدعوة المحمدية، ثم اليهودية، ثم الخوارج، ثم الرأسمالية، ثم المعتزلة، ثم الماركسية والليبرالية، ثم اليونان، ثم الاشتراكية والجاهلية والماركسيون[٤]. يختلط القدماء بالمحدثين، والفرق

---

(١) تاج العروس، أخبار مكة (٢)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الألف مسألة فى الرد على المانوية، كتاب الأصنام، معجم ياقوت الحموى. ومن الدراسات الحديثة: الدولتان، السلطة والمجتمع فى الغرب وفى بلاد الإسلام، التوراة جاءت من جزيرة العرب. ومن النصوص الغربية: ضد دورينج.

(٢) ماركس (٩)، لوكاتش (٥)، انجلز، موريس غودلييه، ريجيس دوبريه (٣)، فوكو (٢)، ايرن بانو، دارون، غرامشى، فرويد، فيبر، كالفن، كانط، لوثر، يونج، هيجل، هوميروس، لينين، فرانسوا شاتيليه.

(٣) رينان، رودنسون (١).

(٤) الدعوة المحمدية (٤٥)، اليهود (اليهودية) (١٧)، الخوارج (١٢)، الرأسمالية (١١)، المعتزلة (٦)، الليبرالية، الماركسية (٥)، اليونان (٤)،

القديمة بالمذاهب الحديثة. والسؤال: من هو الإطـــار المرجعـــى لمن؟

٧- العقل الأخلاقى العربى.

وقد تم التقسيم هذه المرة على نفس منـــوال "تكـــوين العقل العربى"، قسمان غير متســـاويين فـــى الحجـــم. الأول "المسألة الأخلاقية فى التراث العربى". والثانى "نظم القيم فى الثقافة العربية"[١]. والثانى خمسة أضعاف الأول. فإذا كـــان الأول قد تضمن فصولا أربعة فإن الثانى انقسم بدوره نظـــرا لكبر حجمه أولا إلى أبواب خمسة، كل منها عـــدة فصـــول متتالية من الخامس حتى الثالث والعشرين بصرف النظر عن الأبواب[٢]. أكبرها الباب الثانى "الموروث اليونانى، أخـــلاق السعادة"، وأصغرها الرابـــع "المـــوروث العربـــى:أخـــلاق

الاشتراكية، الجاهلية، الماركسيون (٣)، الإمامة الشيعية (٢)، الستالينية، العدنانيون، الليبرالية النسبية، المانوية، الهاشميون، الوثنية (١).

(١) الأول (عدد الصفحات) (١٠٠)، الثانى (٥٠٤).

(٢) عدد الفصول فى كل باب: الأول (٥)، الثانى (٦)، الثالث (٣)، الرابـــع (٢)، الخامس (٣).

المروءة"[1]. هذا بالإضافة إلـــى مقدمـــة "الفكـــر الأخلاقـــى العربى: الوضع البراهين"، ومدخل، قضايا المنهج والرؤيـــة: مقاربات أولية[2]. وخاتمة "خلاصات وآفاق: لم يـــدفنوا بعـــد أباهم أردشير"[3]. ينقسم العمل إذن إلى أقسام وفصـــول دون أبواب كعنصر متوسط بين الأقسام والفصول، ويبدو الكتـــاب كالقطار الذى يسير دون أن تتحدد قضبانه أو يعرف اتجـــاه سيره إلا أولا بأول.

اقتصر "العقـــل الأخلاقـــى العربـــى" علـــى عـــرض النصوص القديمة وتحليلها وأحيانا نقدها دون تطويرها مـــن أجل تثوير الثقافة الأخلاقية. فكل فصل مجموعة متشابهة من النصوص، وكل قسم لعلم أو لمصدر. فالقسم الأول "المسألة الأخلاقية فى التراث العربى" فى علم أصول الدين أى علـــم

---

(١) الباب الثانى: الموروث اليونانى: أخلاق السعادة (١٧٠)، البـــاب الأول: الموروث الفارسى: أخلاق الطاعة (١٢٦)، الباب الخامس: المـــوروث الإسلامى: من أجل أخلاق إسلامية (٨٦)، البـــاب الثالـــث: المـــوروث الصوفى:أخلاق الفناء وفناء الأخلاق (٦٤)، الباب الرابـــع: المـــوروث العربى: أخلاق المروءة (٤٤).

(٢) العقل الأخلاقى العربى ص٧-٣٠.

(٣) السابق ص٦٢١-٦٣٠.

الكلام. فموضوعاته كلامية صرفة مثل الحرية والمسئولية أى الجبر والاختيار، وأيهما أساس الأخلاق، العقل والنقل دون التعرض للإيمان والعمل، وهى قضية النظر والعمل، والأسس الخلقية للإيمان بالله، وعقيدة التوحيد، والصلة بين نظرية الذات والصفات والأفعال والإنسان الكامل[١]. ومما يدل على تجميع النصوص العنوان "الكلام فى الحرية والمسئولية" وليس موضوع أو إشكال "الحرية والمسئولية". وهى مسائل تقليدية صرفة يعرفها أساتذة علم الكلام دون تطوير أو قراءة جديدة مع استعمال طريقة القسمة التقليدية مثل قسمة الفصل[٢]. ولا يتجاوز التحديث إلا عبارة "المفكر فيه" ترجمة للتعبير الفرنسى. ولا يعنى ذلك انفصال علم الكلام عن الأخلاق لأن كل مسائل العقائد لها أسس ونتائج أخلاقية[٣].

والباب الثالث من القسم الثانى "نظم القيم فى الثقافة العربية" بعنوان "الموروث الصوفى" عن أخلاق الصوفية

(١) العقل الأخلاقى العربى ص٧٩-١٢٢.

(٢) السابق ص٩٤.

(٣) السابق ص٩٩.

"أخلاق الفناء وفناء الأخلاق"[١].

والباب الخامس "الموروث الإسلامى" أقرب إلى علـــم أصول الفقه لكون "المصلحة أساس الأخلاق والسياسة"[٢].

وهناك ثلاثة أبواب أخــرى فــى مصـــادر الأخـــلاق العربية. الباب الأول "الموروث الفارسى، أخلاق الطاعـــة". وأخلاق الطاعة لهـــا مصـــادرها الخارجيـــة فـــى فـــارس ومصادرها الداخلية فى الأموية، وفى فقه السلطان[٣]. والباب الثانى "الموروث اليونانى: أخـــلاق الســـعادة"، وهـــى أيضـــا الأخلاق فى علوم الحكمة. فالحكماء ليسوا فقط أتباع اليونـــان بل لهم مصادرهم الداخلية فى الأخلاق الإسلامية[٤]. والبـــاب الرابع "الموروث العربى: أخلاق المروءة" عـــن المصـــدر الجاهلى السابق على الإسلام والأخلاق العربية الفطرية التى جاء الإسلام مكملا لها[٥].

ومن أجل الربط بين تحليل المصـــادر، الواحـــد تلـــو

---

(١) السابق ص٤٢٧–٤٨٨.

(٢) السابق ص٥٣٥–٦٢٠.

(٣) السابق ص١٣١–٢٥٤.

(٤) السابق ص٢٥٧–٤٢٤.

(٥) السابق ص٤٩١–٥٣٢.

الآخر، يضاف خلاصة للقسم الأول "عود على بـــدء" لجمـــع الموضوع كله فى خيط واحد(١). وكـــذلك يضـــاف للفصـــل التاسع من القسم الثانى "إجمال ومناقشة"(٢). ويغفل هذا الباب كل أدبيات الخروج على الحاكم الظالم. وتتكرر هذه اللازمة فى آخر كل باب(٣).

وهناك فقرات أخرى رابطة تعلن عن نهايـــة فصـــل وبداية آخر حتى يتم ربط عرض الأعمـــال الفلســـفية فـــى مجموعات متكاملة(٤). كما يحال إلى أجزاء الكتاب الســـابقة لربطها بالأجزاء اللاحقة(٥).

---

(١) السابق ص١٢٣-١٢٦.

(٢) الســـــابق ص٢٤٦-٢٥٤/٤٢١-٤٢٤/٤٨٧-٤٨٨/٥٣١-٥٣٢/٦١٩-٦٢٠.

(٣) "كما سنبين الفصل القادم"، السابق ص٣١٤. "كما ســنبين فيمـــا بعـــد"، السابق ص٤٩٢. "سنعود إليه بالتفصيل فى الفصـــل القـــادم"، الســـابق ص٥٠٩. "لنترك هذه المسألة إلى الفصل الثـــانى"، الســـابق ص٤٦٠. "ولكن ميلاد ذلك المشروع (المحاسبى) سيحتاج إلـــى مخـــاض عســـير سنرصد أهم لحظاته فى الفصول التالية"، السابق ص٥٦٠.

(٤) "وقد توالت هذه النزعات تاريخيا على هذا الترتيب كما سنرى. حول هذه النزعات الثلاث تدور الفصول التالية"، السابق ص٢٩٠.

(٥) السابق ص٤٣٠.

وقد ذكرت المصادر الخارجية للأخلاق العربية، فارس واليونان دون المصادر الأخرى، الرومان والهند. فقد عرف العرب أخلاق الرومان خاصة الرواقية وبعد ترجمة "تاريخ العالم" لأورسيوس. كما عرفوا أخلاق الهند بعد ترجمة "كليلة ودمنة" وبعض كتابات حكماء الهند وكما عرضها البيرونى فى كتابه الشهير "تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة". ويبدو الأثر الخارجى واضحا خاصة اليونانى. وقد كتب "العقل الأخلاقى العربى" لمناقشة الحكم الشائع والمبالغ فيه عن أثر اليونان على الثقافة العربية الإسلامية(١). بدأ الأثر الفارسى فى الظهور فى التراسل أى الخطب والرسائل السياسية ثم تجلى القيم الكسروية فى الدين والدولة. فمن حسن الأدب والسياسة تأديب العامة إلى آخر ما هو معروف من الاستبداد الكسروى الذى يمثله عصر أردشير. فقد تمت أسلمة الفرس كدافع خارجى بالإضافة إلى الأموية كدافع داخلى. وقد تم التشريع لها فى كتابات ابن المقفع وآداب السلطان والأدب الكبير. ومن القيم الكسروية التى غزت الساحة "الدين طاعة رجل". وتشارك فى أخلاق

---

(١) السابق ص٨.

الطاعة بعض المؤلفات اليونانية مثل "مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر بن فاتك(١).

ويتجلى الموروث اليونانى فى ثلاث نزعات، نزعة علمية فى أخلاق الطب وهندسة الأخلاق ومرجعيتها جالينوس. وتعرض أعمال جالينوس و"الأخلاق إلى نيقوماخيا" لأرسطو وامتداداتها فى أعمال الكندى والرازى وثابت بن قرة، وهندسة الأخلاق فى أعمال ابن الهيثم وابن حزم. ونزعة فلسفية فى أخلاق المدينة الفاضلة والقيم الكسروية وتدبير المتوحد وكأن غاية السعادة هى المعرفة النظرية ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو(٢). وتُعرض أعمال الفارابى تفصيليا. كما تُعرض أعمال ابن باجه وابن رشد فى "الضرورى فى السياسة" دون تمييز بين الأنواع الأدبية عند ابن رشد، الشرح والتلخيص والجامع من ناحية والتأليف من ناحية أخرى. فالضرورى فى السياسة هى من الجوامع لجمهورية أفلاطون. وهناك نزعة تلفيقية فى السعادة

---

(١) السابق ص٢٤٥–٢٤٨.

(٢) فى الفهرس عنوان الفصل الثالث عشر "المدينة الفاضلة والقيم الكسروية"، وفى الكتاب "القيم الكسروية تغزو المدينة الفاضلة"، السابق ص٣٤٥–٣٦٤.

والاستبداد ومرجعيتها الجمع بين المرجعيـــات الســـابقة[1]. وتعرض أعمال العامرى ومسكويه. السعادة اليونانية اتصال إلى أعلى والسعادة الفارسية اتصال إلى أسفل، الأولى إلى الله والثانية إلى العالم.

ثم يأتى المصدر الداخلى قبـــل الإســـلام "المـــوروث العربى: أخلاق المروءة". وهى تتبع لنشأة الأخلاق العربيـــة الخالصة منذ الشعر العربى والأمثال العربية حتى الكتابـــات العربية التى لا أثر فيها للوافد[2]. ويضم الشعوبية ممثلة فـــى الجاحظ وكأن العرب شعب وعرق وليس قيما إنسانية عامة. وتعرض أعمال ابن عبد ربه والأحنف بن قيس وفرق الفتوة والصعلكة والملامتية. وإذا كانت المروءة قيمة أرســـتقراطية فكيف تقوم نهضة؟ وتعرض أيضا أعمال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وابن قتيبة وابن عبد ربه والأبشيهى والقلقشندى.

ويتم عرض الموروث الصوفى "أخلاق الفناء وفنـــاء الأخلاق" من خلال استعراض المقامات والأحوال الصـــوفية عند "الصوفية والمتكلمين" ويعنـــى الفلاســـفة الإلهيـــين[3].

---

(١) السابق ص٢٩٠.

(٢) السابق ص٤٩١-٥٣٢.

(٣) السابق ص٤٢٧.

وتوحى الأعمال بالمصدر الهندى للتصوف. ومع ذلك تعرض أعمال كبار الصوفية كالحسن البصرى والمحاسبى داخل التصوف السنى. ويتم تحليل علاقة الشيخ بالمريد ابتداء من أعمال الكلاباذى والسراج الطوسى والقشيرى وابن عربى. وتفصّل المقامات والأحوال، من التوبة حتى الفناء، اعتمادا على أبى طالب المكى. وتنقد أخلاق الفناء بأنها تنتهى إلى عكسها من الحرية إلى إسقاط التدبير، ومن الشريعة إلى الحقيقة، ومن الفعل إلى اللافعل.

ومع ذلك تتجلى الأخلاق الإسلامية الخالصة عند المحاسبى والكلاباذى. وتتجلى فى أعمالهم أزمة القيم فى عصرهم. فقد حاول المحاسبى أسلمة الأخلاق. وحاول الماوردى تهذيبها فى أدب الدنيا والدين. ومعهم يدخل الراغب الأصفهانى والغزالى.

وفى البحث عن أخلاق إسلامية يتم اختيار أصول الفقه والمصالح العامة فى نهاية المطاف. وتحلل أعمال العز بن عبد السلام وابن تيمية أساسا دون أعمال الشاطبى والطوفى.

ويبدو رصد الأعمال، واحدا تلو الآخر حتى فى التحديدات الأولية واختيار المفاهيم: أخلاق، أدب، نظام

القيم[1]. صحيح أن مراجعات الأدبيات المعاصرة ضــرورية فى البحث العلمى ولكنها أقرب إلى مقدمات الرسائل العلمية وليس إلى الأبحاث المعمقة والأعمال الإبداعية[2]. وربما كان ذلك بسبب منهج تحليل الأعمال، ومعرفة العقل عن طريــق منتجاته. وهى أعمال تجمع بــين الشــعبية للقــارئ العــام والتخصصية الدقيقة للنخبة المتخصصة. وكل مراجعة هــى بطبيعة الحال جزئية. تذكر أعمالا وتنسى أخــرى[3]. تبــدأ

---

(١) العقل الأخلاقى العربى ص٣١-٥٦. عرض "الذريعة إلــى مكــارم الشــريعة" للراغب الأصفهانى، "التفسير الكبير" للرازى، "الجمع بين الحكيمين" للفــارابى، "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، "تسهيل النظر وتعجيل الظفر فــى أخــلاق الملــك وسياسة الملك" للماوردى... الخ. وهو ما يُعترف به بالقول "هذه الجولة السريعة التى قمنا بها فى المراجع الأساسية..."، ص٥١.

(٢) تشمل المقدمة "الفكر الأخلاقى العربى، الوضع الراهن" مراجعات لــبعض الكتب الأخلاقية المعاصرة مثل "الأخلاق عند الغزالــى" لزكــى مبــارك، "الأخلاق" لأحمد أمين، "تاريخ الأخلاق" لمحمد يوسف موســى، "دســتور الأخلاق فى القرآن" لمحمد عبد الله دراز، "الأخلاق الإســلامية وأسســها" لعبد الرحمن حسن.

(٣) مثلا لم تدخل فى المراجعة أبحاث ودراسات ومؤلفات توفيــق الطويــل الذى يعتبر من مؤسسى هذا العلم حتى وإن كان نقلا عن الغــرب، فــى الثقافة العربية المعاصرة، ومن خلال تلاميذه فى الجامعــات العربيــة. العقل الأخلاقى العربى ص٧-١٨.

مراجع التاريخ ثم مراجع اللغة.

ويغيب بناء الشعور الأخلاقى بالرغم من تعددية أنواع الأخلاق. كما يغيب وصف الشعور الأخلاقى وراء مواده المختلفة من الكلام أو التصوف أو الأصول، ومصادره عند الفرس واليونان والعرب قبل الإسلام(١). وإذا أراد أحد أن يجيب على سؤال "ما العقل الأخلاقى العربى؟" لخرج بمادة تاريخية مجمعة عن كتب الأخلاق من خلال علوم الكلام والحكمة والتصوف والأصول ومصادرها العربية واليونانية والفارسية.

والرؤية تقليدية، "فى البدء كانت أزمة القيم"(٢). وهو موقف شائع نابع من تفسير آية﴿**لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾. وقد تصح أيضا عبارة "فى البدء كان الصراع السياسى". وهو أيضا تفسير شائع منذ اجتماع السقيفة حتى الفتنة الكبرى.

وإذا كان العرب "لم يدفنوا بعد أباهم أردشير" فكيف نمت

---

(١) وهو ما يؤكد ما لاحظه بعض المستشرقين فى القرن الماضى مثل جولتسيهر عن خلو اللغة العربية من مفهوم الضمير Conscience، السابق ص١١٩-١٢١.

(٢) العقل الأخلاقى العربى ص٥٧-٧٨.

حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار؟ وكيف قامت الثـورات والهبات الشعبية ضد خلفاء أردشير؟ كيف يمكن فهـم اسـتمرار المقاومة فى فلسطين وكشمير والشيشـان وأفغانسـتان وأخيـرا العراق؟ ألم يسقط الشهداء الذين واجهوا السلاطين لأن السـاكت عن الحق شيطان أخرس، وأن أفضل شهادة كلمة حق فى وجـه سلطان جائر؟ هل أخلاق الطاعة هى المترسبة فى أعماق الوعى وحركات التحرر الوطنى والهبات الشعبية من أجل الخبز ما هى إلا دوافع وقتية على هامش الشعور؟

ومن تحليل أسماء الأعلام فى "العقل الأخلاقـى العربـى" يتقدم ابن المقفع ممثل الثقافة الفارسية، ثم الماوردى ممثل الثقافة السلطانية، ثم المحاسبى ممثل الثقافة الصوفية، ثم مسكويه نموذج الأخلاق الفلسفية، ثم الفارابى، ثم الراغب الأصـفهانى صـاحب المواعظ، ثم الهجويرى الصوفى، ثم ابن رشد ناقد العقل الدينى. ثم يتراءى الصوفية كالقشيرى والغزالى وأبـو طالـب المكـى والسراج الطوسى وذو النون وابن عربى والبسطامى وإبراهيم بن أدهم. وواضح كثرة النصوص الصوفية. ثم يأتى الصحابة: على، معاوية، أبو بكر، أبو ذر الغفارى، أبو هريرة، ابن عبـاس. ثـم الفلاسفة: الرازى الطبيب، الكندى، ابن سينا، ابـن طفيـل. ثـم المعتزلة: الحسن البصرى، القاضى عبد الجبار، واصل، الجاحظ. ثم الفقهاء أحمد بن حنبل، ثم الأشاعرة، الأشـعرى، وعشـرات

آخرين من الأعلام ذكرت مرتين أو مرة واحدة[1].

ومن الطوائف والفرق يندر ما يذكر منها ربما لأن الفهرس

---

(١) ابن المقفع (٥٣)، الماوردى (٣٩)، المحاسبى (٣٥)، مسكويه (٣٠)، الفارابى (٢٩)، الراغب الأصفهانى (٢٦)، عبد الحميد الكاتب (٢٥)، ابن رشد، الهجويرى (٢٢)، القشيرى (٢١)، الغزالى (٢٠)، على (١٩)، الرازى الطبيب (١٨)، الحسن البصرى، معاوية (١٧)، العامرى، الكندى (١٥)، النيسابورى، عبد الجبار (١٤)، ابن الهيثم، ابن عبد ربه، هشام بن عبد الملك (١٣)، ابن باجه (١٢)، العز بن عبد السلام، ابن عربى (١١)، سالم بن عبد الرحمن، عمر بن الخطاب، واصل (١٠)، الجاحظ (٩)، عثمان، أبو طالب المكي، يحيى بن عدى (٨)، ابن حزم، السراج الطوسى (٧)، الابشيهي، ابن خلدون، ابن سنان بن ثابت بن قرة، ابن سينا، الحسن بن على (٦)، أبو جعفر المنصور، الأحنف بن قيس، إبراهيم بن أدهم، ابن حنبل، زياد بن أبيه، العلاف، مروان بن محمد، السعودى، الوليد بن زيد (٥)، أبو بكر، أبو ذر الغفارى، أبو هريرة، الأشعرى، ابن حيان البستي، ابن عباس، البخارى، التوحيدى، الحجاج، الزبير، الشافعي، الشهرستاني، طلحة، عبد الملك بن مروان، عمار بن ياسر، غيلان الدمشقي (٤)، أحمد بن يوسف، أكثم بن صيفي، محمد بن الحنفية، المبشر بن فائك، التهانوى، جابر بن حيان، حبيب العجمي، ذو النون المصرى، زهير، الطبرى، القفطي، المامون، مالك، النظام (٣)، ابن طفيل، البسطامي، بهنود بن سموان، الجنيد، الجويني، حبنكة، الحلاج، الدقاق، ربيعة بن مكرم، سرى السقطي، السموأل، الطهطاوى، عبادة بن الصامت، عبد الله بن عمر، أبو بكرة، أبو حنيفة، أبو سليمان الدارانى، أبو هاشم الصوفي، ابن تيمية، عبد الواحد بن يزيد، عبدك الصوفي، على بن الشاه، عمرو بن العاص، عيسى، الرازى (فخر الدين)، القلقشندى، الكرخي، الكلاباذى، المبرد، المختار الثقفى، معبد الجهنى، المعتصم، المنصور العباسي، نجدة بن عامر، الوارث.

للأعلام باستثناء إخوان الصفا[1]. فى حين أن الفهارس الســابقة كانت نصفها من الأعلام. ومن الوافد اليونــانى يتقــدم أرســطو بطبيعة الحال، ثم أفلاطون، ثم جالينوس، ثم أبقراط، ثم ســقراط، ثم الإسكندر المقدونى، ثم فيثاغورس، ثم ثمانية آخرون كل منهم مرة واحدة[2]. ومن الوافد الفارسى يتقدم أردشير بطبيعة الحال ثم كسرى أنوشروان ثم برزجمهر وبيــدبا وغيــرهم مــن أعــلام الفرس[3]. كما يُعتمد على بعض الدراسات المحدثة الثانوية مثــل دراسات أحمد أمين وطه حسين وأحمد يوسف موســى[4]. ومــن فلاسفة الغرب، ديكارت وروســو وكــامى وســارتر[5]. ومــن المستشرقين جولدزيهر ونللينو[6].

ولا تحتاج هذه الدراسة إلى نهاية توجد فى البداية. تحيــة

---

(١) إخوان الصفا (٣).

(٢) أرسطو (٨٩)، أفلاطون (٨٨)، جالينوس (٥١)، أبقــراط (٦)، ســقراط (٥)، الإســكندر المقــدونى (٤)، فيثــاغورس (٣)، الإســكندر، فرفوريــوس (٢)، أذرياتوس، الإسكندر الأفروديسى، أفريزون، أفلوطين، امبادوقليدس، بروسون، جلوكون (١).

(٣) أردشير (٣٩)، أنوشروان (١٦)، برزجمهر، بيدبا، (٣)، قباذ والدكســرى (٢)، كسرى أبرويز، اذريبان، أورانى، برزويه، جاماسيف، ســابور الأول، مــانى، الموبذان (١).

(٤) أحمد أمين (٦)، طه حسين (٣)، محمد يوسف موسى (٢).

(٥) بلاثيوس (٢)، أندريه بريدو، روسو، ديكارت، سارتر، كامى (١).

(٦) جولدزيهر، نللينو (١).

إلى الأخ الصديق فى عقده السابع قبل المائة.

التاريخ والتراث والسياسة

دراسة فى ثلاثية معاصرة

(على أومليل ١٩٤٠ -)

١- مقدمة: المفاهيم الثلاثة.

يبدأ بعض المفكرين العرب المعاصرين بعدة مقولات تتأسس عليها مشاريعهم الفكرية مثل "نقد العقل العربى"، "نقد العقل الإسلامى"، "من التراث الى الثورة"، "التراث والتجديد". ويفضل البعض الآخر البداية ببعض المقولات الأساسية كنقاط بداية مثل "التاريخ والتراث والسياسة". والغالب على البعض منها فى كلتا الحالتين الإيقاع الثلاثى، إما كبنية طبيعية فى الذهن كما هو الحال عند كانط أو فى الجدل مثل هيجل أو فى الموقف الحضارى مثل ثلاثية الموروث والوافد والواقع المعيش، ومنها "التاريخ والتراث والسياسة"

وقد توالت عدة أجيال من المفكرين فى المغرب

(*) الكتاب التذكارى، أوراق فلسفية، القاهرة ٢٠٠٤.

الأقصى من أصحاب المشاريع التى بدأت معظمها بعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ أو قبلها بقليل مواكبة للثورة العربية فى النصف الثانى من القرن العشرين ابتداء من الخمسينات. ويمكن التعرف على أجيال ثلاثة. الأول جيل محمد عزيز لحبابى (١٩٢٣-١٩٩٣) الذى طور مشروعه ابتداء من "الكائن إلى الشخص" انطلاقا من مونييه إلى "الشخصانية الإسلامية" لإعادة اكتشاف الشخصانية فى الموروث بدلا من نقلها من الوافد حتى "العالمية الثالثية" فى مرحلة ظهور كتلة العالم الثالث إبان الستينات وصولا إلى "الغادية" بعد ازدهار علوم المستقبليات. والثانى جيل عبد الله العروى (١٩٣٥-) الذى تطور أيضا من "تاريخ المغرب" إلى "الأيديولوجية العربية المعاصرة" إلى "العرب والفكر التاريخى" خاصة "المثقفون العرب والغرب" إلى تحليل المفاهيم مثل الأيديولوجيا والدولة والحرية والعقل والتاريخ. وينضم إليه محمد عابد الجابرى (١٩٣٦-) فى رباعية "نقد العقل العربى"، التكوين ثم البنية ثم تطبيقها فى السياسة والأخلاق[1]. والثالث على أومليل (١٩٤٠-)

---

(١) ربما تكون خماسية إذا ما صدر "نقد العقل العلمى".

انطلاقا من التاريخ والتراث والسياسة ومعه طه عبد الرحمن ابتداء من اللغة والمنطق والجدل والمناظرة أو نقيضها في الإلهامات الصوفية والإشارات الإلهية وتحت مصطلحات جديدة مع إزاحة الأجيال السابقة لإفساح المجال للجيل الجديد لفرض نفسه على الساحة الفكرية والفلسفية[١]. وفى الدول الشابة تتلاحق الأجيال ربما كل عشر سنوات وليس كل أربعين عاما كما قال قدماء اليونان وابن خلدون[٢].

---

(١) هناك جيل رابع يتشكل الآن، جيل كمال عبد اللطيف، سالم يفوت، سعيد بن سعيد، عبد السلام بن عبد العلى، محمد الوقيدى، سالم حميش، محمد مصباحى، الدواى، والمرحوم جمال الدين الطوى وغيرهم. وربما هناك جيل خامس قادم الذى يمارس هواية الكتابة فى مجلة "فكر ونقد" التى يشرف على إصدارها محمد عابد الجابرى.

(٢) فى مصر هناك أربعة أجيال على الأقل: الأول مصطفى عبد الرازق، والثانى إبراهيم بيومى مدكور وعثمان أمين، وعلى سامى النشار، وأبو العلا عفيفى، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، وتوفيق الطويل، وعبد الرحمن بدوى، وزكى نجيب محمود. والثالث فؤاد زكريا، وفتح الله خليف، وحسن حنفى والمرحوم محمود رجب، والمرحوم محمود فهمى زيدان، وأحمد صبحى، وأميرة حلمى مطر، وصلاح قنصوه، وعلى عبد المعطى، ومحمد مهران. والرابع طلبة هذا الجيل الذين لم يفرضوا وجودهم الفلسفى بعد مثل يمنى طريف الخولى.

والعنوان "التاريخ والتراث والسياسة" من تطور المؤلفات الستة الرئيسية: اثنان فى التاريخ: "الخطاب التاريخى، دراسة فى منهجية ابن خلدون ١٩٧٧"، "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ١٩٨٥". واثنان فى التراث: "فى التراث والتجاوز ١٩٩٠"، "فى شرعية الاختلاف ١٩٩١". واثنان فى السياسة: "السلطة الثقافية والسلطة السياسية ١٩٩٦"، "مواقف الفكر العربى من التغيرات الدولية، الديموقراطية والعولمة ١٩٩٨".

وهى أيضا مقولات أولية فى رسالة "الخطاب التاريخى"[١]. فمن التاريخ المقولة الأولى تنبثق منذ البداية

---

(١) مثلا: الفصل الأول: التاريخ والبحث عن خطابه.

١- أصول التاريخ والتراث.

أ- التاريخ والتراث.

ب- التاريخ والسياسة.

جـ- التراث المكتوب والسلطان السياسى.

٣- التراث ومنهجه.

٤- التاريخ ومفهومه.

الفصل الثانى: المشروع التاريخى.

الفصل الثالث: النسخة الشرقية لتاريخ ابن خلدون.

الفصل الرابع: الحقل التاريخى لابن خلدون.

المقولتان الأخريتـــان التـــراث والسياســـة. فالتـــاريخ هـــو بالضرورة تاريخ التراث وتاريخ سياســـى فـــى آن واحـــد. والتراث من وضع التاريخ، ويعكس الصراعات السياســـية. والسياسة هو التاريخ فى تفاعلاته التـــى تنـــتج تراثـــا بعـــد التدوين. التاريخ يحفظ التراث، والتـــراث يـــدون التـــاريخ. والتراث من تدوين السلطان السياســـى وهـــو الفاعـــل فـــى التاريخ. كما يُدرس التراث بمنهج تاريخى. والتـــاريخ هـــو تاريخ التراث. فالتاريخ منهج وموضوع. وفى التاريخ تقـــع النزعات اللاتاريخية مثل التصوف الذى يريد الخـــروج مـــن التاريخ ثم اللحاق به والعودة إليه بصورة أخرى.

٢- التاريخ.

أ- ويبدأ التفكير فى التاريخ منذ رسالة الدكتوراه "الخطاب التاريخى، دراسة لمنهجية ابن خلدون" ١٩٨٥[١]. وهى ثانى أكبر

الفصل الخامس: التصوف والتاريخ.

(١) L'histoire et son discourse, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldun, ١٩٧٧. (٢٢٢ p.)

المؤلفات[١]. يظهر فيها العقل فى التاريخ بتعبير هيجل ولكن على أساس نقدى، والعقل فى الجغرافيا أى النظرية الجغرافية المعروفة عند مونتسكيو وهردر. كما يصف أغلاط المؤرخين السابقين، ويبين ضرورة نقد الروايات قبل استعمالها كمصادر للتاريخ، تحولا من النص إلى الواقع، ونقد منهج الإسناد كما فعل القدماء. فصحة المتن مشروطة بصحة الإسناد[٢]. وابن خلدون جزء من الثقافة العربية فى المغرب وأحد مكوناته لما فيه من منهجية وعقلانية يتسم بها الفكر المغربى[٣].

وتتجاوز الدراسة عرض المقدمة كما يفعل المشارقة

---

(١) أكبرها "السلطة السياسية والسلطة الثقافية" (٢٥٧ص).

(٢) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣.

(٣) اتجه الفكر العربى المعاصر لدراسة ابن خلدون فى المغرب والمشرق وأهمها:

أ- طه حسين: الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون.

ب- عبد العزيز عزت: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.

جـ- ناصيف نصار: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (بالفرنسية)، باريس ١٩٧٧.

د- محمد عابد الجابرى: العصبية والدولة عند ابن خلدون، ١٩٧١.

هـ- زينب الخضيرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة ١٩٨٧.

وتكرارها بل يبين نموذج انبثاق السياسة من التاريخ، والتحول من القبيلة إلى الدولة مع دقة المغاربة فى التحليل والتنظير كما هو الحال عند ابن خلدون، مما دفع البعض إلى التمييز بين المغاربة نموذج ابن رشد وابن خلدون، والمشارقة نموذج ابن سينا والغزالى. وفى نهاية كل فصل "استخلاص"، بالإضافة إلى "الاستخلاص العام" فى نهاية الدراسة حتى يعى القارئ النتائج الجزئية والكلية.

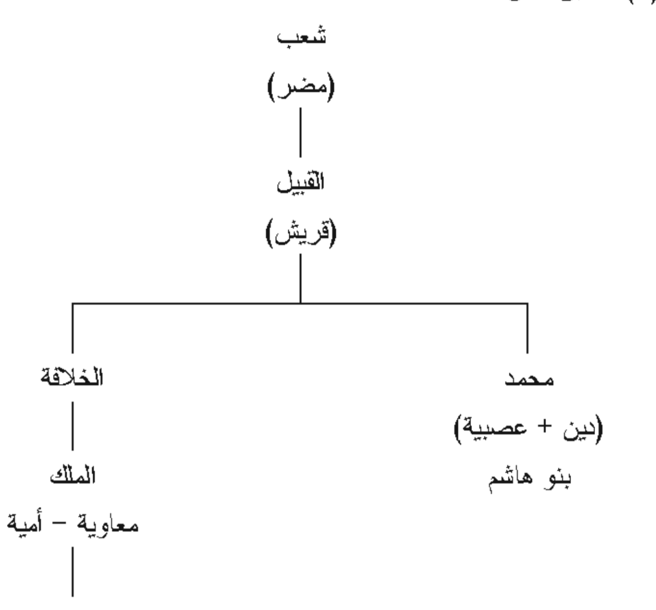
ويتأكد التركيز على التاريخ فى ثنايا الدراسة قبل ابن خلدون وبعده مثل الرؤية التاريخية للتاريخ عند الطبرى، والصلة بين تاريخ المغرب والتاريخ العام، وما هو الخاص فى التاريخ وما هو العام، وأهمية ابن خلدون فى العودة إلى الواقع وإلى التجربة التاريخية، ونهاية بتفسير التاريخ. وتحاول الدراسة إدخال "المقدمة" فى تصنيف العلوم اعتمادا على "إحصاء العلوم" للفارابى فى إطار علوم الحكمة. وقد بدا ذلك صعبا للغاية لأن الفارابى لا يدخل التاريخ ضمن إطار علوم الحكمة. كما يصعب اعتبار التاريخ ضمن هذه العلوم. إنما "المقدمة" تند عن التصنيف لأنها تعبر عن نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية، مرحلة النشأة والتطور والاكتمال ثم النهاية فى القرون السبعة الأولى قبل أن تبدأ المرحلة الثانية عصر الشروح والملخصات فى القرون السبعة التالية والتى انتهت بعصر الإصلاح الدينى والنهضة العربية الأولى قبل أن يكبوان تدريجيا حتى هذا

الجيل[١].

يُقدم الفصل السادس نموذجا تطبيقيا لبنية "المقدمة" ليتحقق من صحتها. ويبين مسار العرب من الشعب والقبيل إلى الدولة والخلافة حتى الحضارة والتدهور مع التركيز على دور التصوف فى التاريخ، وبيان الاستثناءات فى التاريخ، وحدود البنية لرصد وقائع التاريخ الكلى[٢].

(١) الخطاب التاريخى ، ص٤٧–٥٨.

(٢) السابق، ص١٦١.



ب- "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية". وهنا يتم الانتقال من التاريخ القديم إلى التاريخ الحديث، من ابن خلدون نهاية العصر القديم إلى الإصلاح بداية العصر الحديث، ومن الخلافة إلى الدولة الوطنية.

كانت هناك مقدمات للإصلاح وذلك بانتشار بعض المفاهيم مثل الدستور لتقييد سلطة الملك أو الأمير. فأقصى ما كان ينادى به الإصلاح هى الملكية المقيدة بالدستور، ومثل الاستبداد العادل الذى دافع عنه الأفغانى كنوع من الإصلاح للدولة العثمانية. ومثل الحسبة، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الإسلاميين كنوع أيضا من الرقابة على الحاكم، ومثل الغرباء الذين يصلحون فى الأرض عند فساد الناس. هم العلماء ورثة الأنبياء، وهم الذين يبعثهم الله على رأس كل مائة سنة لتجديد الدين.

الحضارة

التدهور

هشام ابن عبد الملك

(استثناء عمر بن عبد العزيز)

ويقوم الإصلاح على تأكيد الفطرة والحالة الطبيعية من أجل إعادة النظر فى نظام المجتمع. ويحال إلى مصادرها القديمة لدى "حى بن يقظان" لابن طفيل، وابن خلدون، والشاطبى فى مقاصد الشريعة، والحسن والقبح العقليين عند المعتزلة. فالطبيعة خيِّرة وعاقلة، والتسامح جزء من الفطرة. يعطى حق الخلاف والاختلاف. وهو ليس مفهوما محايدا، مجرد تعبير عن الفطرة، بل هو أساس الإصلاح ضد التسلط والتفرد بالرأى.

وبمجرد أن خبا الإصلاح نشأ الصراع بين السلفيين والعلمانيين، وبين السلفيين والليبراليين. حاول الإصلاح الجمع بينهما فى سلفية جديدة قابلة للحداثة، أو علمانية جديدة قابلة لأن تمتد جذورها فى الموروث العقلانى الطبيعى القديم. وبالرغم من دراسة الموضوعات نفسها دون الأشخاص إلا أنه يفصل مشروع طه حسين العلمانى ويبرز التقابل بين الدينى والمدنى.

فلما أتت الدولة الوطنية بدأ السؤال حول دور الإسلام فيها. فقد خرجت معظم حركات التحرر الوطنى من جبة الإصلاح الدينى. فلما نشأت الدولة الوطنية تم استبعاد

الحركة الإسلامية من بعض الدول لصراع علـــى الســـلطة. هكذا نشأت مشكلة الجزائر والحرب الدائرة بين الإســـلاميين والدولة. كما نشأت أيضا مشكلة الهند وانفصال باكستان باسم الإسلام عن الهند العلمانية. ومازالت الإصـــلاحية العربيـــة الليبرالية أو الإسلامية فى مشكلة الدولة التـــى تحكـــم باســـم السلطة ولا تطلب من الناس إلا الطاعة. وهو مـــا يرفضـــه الليبراليون والإسلاميون.

ويظهر ابن خلدون من جديد كعالم ومواطن من الكتاب إلى الدولة، نموذجا للمثقف المغربى. ومـــع ذلـــك يحضـــر الغزالى أيضا فى المغرب العربى وكأن المغرب قد جمع بين النقيضين، التصوف للشعب والعقل والتاريخ للنخبة. كان من الطبيعى أن يلجأ الغزالى إلى التصوف كحركة إحياء للإيمان فى القلوب أثناء الحرب الصـــليبية الأولـــى دون ذكرهـــا أو الإشارة إليها فى أى من مصنفاته.

ولما كان المثقف العربـــي بـــين ثقـــافتين، العربيـــة والغربية، فقد تمت المقارنة بينهما فى تحليل الفطرة والإشارة إلى هيجل، وفى تحليل الطبيعة والإشارة إلـــى روســـو، مـــع تعريـــب بعـــض الألفـــاظ مثـــل "ريفـــورم" أى الإصـــلاح

و"توليرانس" أى التسامح.

وقد تبدو هذه التحليلات النظرية خالصة بلا هدف أو قصد مثل بعض المفكرين الغربيين المعاصرين إيغالا فى التحليل وبحثا عن المتناهى فى الصغر إلا أنها فى نفس الوقت تكشف عن وعى عميق بمسار الأمة الإسلامية فى التاريخ ليتواصل حاضرها فى ماضيها. وربما يظل السؤال قائما لماذا التوقف على الدولة الوطنية دون اختياراتها الليبرالية أو الاشتراكية؟ وهل جمع المؤلف بينهما كما فعل العروى من قبل فى "العرب والفكر التاريخى" فى الماركسية العربية أو الماركسية التاريخانية أى الماركسية الليبرالية؟

٣- التراث.

أ- "فى التراث والتجاوز" (١٩٩٠). وهى قضية المفكرين العرب المعاصرين. كيف يمكن تحليل التراث باعتباره مخزونا نفسيا وموروثا ثقافيا فى العصر من أجل تجاوزه، والتحرر من عقاله، ويصبح باعثا على التقدم بدلا من أن يكون عائقا عنه؟ يكتفى بعض المفكرين بالوصف

والتحليل مثل مشروع "نقد العقل العربى" و"نقد العقل الإسلامى" دون التجاوز الصريح، وإن كان يمكن استنباط التجاوز الضمنى.

ونموذج التجاوز فى التأويل والتوازن عند ابن رشد. فإذا كان التراث يقضى بإرجاع الفرع إلى أصل سابق، وبالتالى يكون الأصل هو الأساس، ما اتفق معه يضم إلى التراث. وما اختلف معه يصبح بدعة فإن التأويل اجتهاد يعتمد على المقاصد الكلية للشريعة. يتجه إلى الأمام وليس إلى الخلف. والأصل ليس نصا يختلف عليه المتأولون بل هو قصد وغاية وقيمة ومبدأ عام لحقوق الإنسان والشعوب.

وتلك أصالة الفكر الخلدونى فى التراث والتجاوز من البدو إلى الحضر، ومن العصبية إلى الحضارة، ومن التاريخ إلى العمران، ومن الصحراء إلى المدنية. هو تجاوز تاريخى وليس فقط تجاوزا عقليا[١].

---

(١) ويتضح ذلك من عناوين أجزاء الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" فى مشروع "التراث والتجديد" مثل: "من العقيدة إلى الثورة"، "من النقل إلى الإبداع"، "من النص إلى الواقع"، "من الفناء إلى البقاء"، "من النقل إلى العقل". وكذلك فى الجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، من

ولما كانت الفلسفة تأملا فى المجتمع وتحليلا له فقد تم التركيز على "مفهوم المجتمع" فى الفكر العربى من خلال الدرس الاجتماعى فى المشرق والمغرب. لقد غاب المفهوم فى بداية نشأة الجامعات المصرية. ثم ولد فقط فى منتصف القرن الماضى بالرغم من ظهور مفاهيم الاجتماع والجماعة فى الفكر الفلسفى القديم عند الفارابى وابن سينا وابن باجه وفى الفكر الفقهى. لذلك كان صاحب الثلاثية أقرب المفكرين العرب إلى الفكر الاجتماعى والسياسى نظرا لانتسابه إلى اليسار العربى التقدمى.

ب- "فى شرعية الاختلاف" (١٩٩١). وهو ما سُمى "حق الاختلاف" أى عدم شرعية التفرد بالرأى وضرورة الاستشارة. فالكل راد، والكل مردود عليه. وهى دعوة موجهة للطرفين المتنازعين، للأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، فى المعارضة أو فى الحكم. فالسلفيون يرفضون شرعية الاختلاف، ويحتكرون الرأى إلى حد قد يصل إلى التكفير. والعلمانيون يخوّنون السلفيين. والسؤال هو: كيف

الاستشراق إلى الاستغراب فى "مقدمة فى علم الاستغراب". وكذلك مشروع الطيب تيزينى فى بيانه الأول "من التراث إلى الثورة".

يكون للفريقين حق الوجود الشرعى والتحرك فى إطار الشرعية؟ إذا كان العلمانيون فى الحكم باسم الدولة الوطنية كيف يُعطى للسلفيين فى المعارضة حق الشرعية؟ وإذا كان السلفيون فى الحكم باسم الحاكمية كيف يُسمح للمعارضة بالوجود الشرعى؟ حق الاختلاف إذن ضد المنطق المزدوج للتكفير والتخوين، وضد منطق الإبعاد المتبادل، والإقصاء المزدوج لصالح فريق واحد يمتلك الحقيقة كلها دون الآخر الذى هو فى ضلال مبين. ومن هى الفرقة الناجية؟ هى فى الغالب فرقة السلطان؟ ومن هى الفرق الضالة الهالكة؟ هى فى الغالب أحزاب المعارضة. إن حق الاجتهاد مكفول للجميع، فمن الذى أغلق باب الاجتهاد؟ من الذى يملك المفتاح لغلقه أو لفتحه؟

والنموذج التاريخى لذلك هم الموريسكيون الذين صمدوا فى أسبانيا ضد محاولات التنصير أو التهجير. وهم الذين حملوا لواء المعارضة داخل أسبانيا المسيحية، نصارى فى الظاهر، ومسلمون فى الباطن. حملوا مشعل النهضة التى كانت علنية قبل سقوط غرناطة. ورفضوا تحريف الكتاب

المقدس وحرفية التفسير[1]. وهو مازال يحدث فـــى الفكـــر العربى المعاصر، قراءة للماضى فى الحاضر، وللحاضر فى الماضى، وتحليلا لحاجات العصر وتأصيلها فى المـــوروث القديم كنوع من حوار الحضارات أو حوار الأديان، جمعـــا بين هموم العلم وهموم الوطن. وهى موضوعات جديدة لـــم يتطرق إليها معظم المفكرين العرب المعاصرين. تبرز قضية فى تاريخ الأديان المقارن فى قراءة تقـــوم علـــى التعدديـــة الفكرية، وتؤكد على الخلاف بين المذهب الواحد وليس فقـــط بين المذاهب. وتجمع بين هموم القدماء وهموم المحدثين. كما يعرض الكتاب موضوعا رئيسيا هو "أسباب النزول أو تاريخ فوق التاريخ"، وأن الوحى نزل فى المكان والزمان، المكـــان فى أسباب النزول، والزمان فى الناسخ والمنسوخ. فالأحكـــام تتغير بتغير المكان والزمان. له تاريخ فى التاريخ.

والمنهج المتبع هو المنهج التحليلى "الميكروســـكوبى" لرؤية المتناهى فى الصغر كرد فعل على الأحكام العامة فى المشرق، والتنظيرات المجردة فى المغرب. وتستعمل بعض

---

(١) يشار إلى: أبو القاسم الحجرى: ناصر الدين على القوم الكافرين، الـــدار البيضاء ١٩٨٧ وهو اختصار "رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب".

المفاهيم الغربية الأثيرة عند بعض المفكرين المغاربة مثل "القطيعة المعرفية" مع إن الإسلام يقوم على التواصل. فالمسيحية قراءة روحية لليهودية، والإسلام اختيار حر بين الشرعية والمحبة ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، وإن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾. أحيانا يبدو إغراق في الحداثة، وغلبة الحداثة على الموروث القديم، وبعض التشيع فى العلم، واستئصال موضوع من تربته لغرزه فى تربة أخرى. وتلك صعوبات أمام الباحث والفكر العربى المعاصر وهو يستكشف الطريق بين القديم والجديد، بين تراث الأنا وتراث الآخر، والمقارنة بين ثقافتين دون مراعاة اختلافهما فى المسارين التاريخيين، الأولى فى مرحلة ما قبل الحداثة، والثانية فى مرحلة ما بعد الحداثة.

٤- الساسة.

أ- السلطة الثقافية والسلطة السياسية (١٩٩٦). يبدو أن المقولة الثالثة "السياسة" هو مركب الموضوع بين التاريخ كموضوع والتراث كنقيض موضوع. ويتعرض لموضوع شائك فى الفكر العربى المعاصر وتأصيل جذوره فى التراث

القديم وهو صلة المثقف بالسلطة بالتعبير المعاصر، أو الكاتب بالسلطان بالتعبير القديم. ويعطى نماذج من الماضى، سياسة الكتاب تجاه السلاطين، وسياسة السلاطين تجاه الكتاب. فقد امتهن الجاحظ مهنة الكتابة للسلطان. ووقف التوحيدى على باب الله وعلى باب السلطان فى آن واحد. وأحاط السلاطين أنفسهم بمجالس الفقهاء والأدباء والحكماء والشعراء والظرفاء. وانتحل الكتاب عهودا ورسائل وأشعارا تبين قدرتهم على الإبداع[1]. كل ذلك من أجل الإجابة على سؤال: كيف تنشأ السلطة العلمية فى المجتمع؟ كان النسق عند القدماء أن الدين والملك توأمان أى الجمع بين السلطتين، الثقافية والسياسة، وكما قال الفارابى: سواء قلت النبى أو الملك أو الإمام أو الفيلسوف فإننى أعنى نفس الشىء.

ثم طبق هذا النموذج على الفلاسفة باعتبارهم النموذج القديم للمفكرين المعاصرين. فقد صاغ بعضهم مدنا مثالية بعيدا عن نقد النظم السياسية القائمة. فالخيال أفضل من الواقع، فى حين آثر ابن رشد نقد ثقافة السلطان. ودافع عن الفلسفة إيجابا فى "فصل المقال" من أجل التأكيد على حق

---

(١) من النقل إلى الأبداع، مجـ١ النقل، جـ٢ النص، فصل ٣ الانتحال.

النظر ووجوبه بالشرع. كما دافع عنها سلبا فى "تهافت التهافت" بعد أن أقصاها الغزالى لصالح السلطان. ونقد علم الأشعرية وهو الأساس النظرى الذى قامت عليه الأموية. وأعاد إقامة الفقه على أسس أخلاقية. وكتب "الكليات" فى الطب فى العلم الخالص، العقل والتجربة، كأساسين للوحى.

ويتم استعراض نفس القضية ابتداء من التراث الغربى، لمعرفة كيفية ظهور سلطة المثقفين فى الغرب، خاصة فى فرنسا وألمانيا للمقارنة مع ظهور سلطة المثقفين فى تاريخ العرب الحديث. ويتردد أسماء القدماء أكثر من أسماء المحدثين مثل السوسى واليوسى والرازى وابن باجه والفارابى وابن سينا وابن رشد ومن قبلهم سقراط.

ومع ذلك لم تظهر رؤية جديدة لعلاقة المثقف بالسلطة أكثر مما هو معروف فى النظريات الثلاث الشهيرة، المثقف ضحية للسلطة أو عميل لها أو تجسير بين السلطة والشعب لتخفيف أخطار السلطة وتحقيق ما يمكن تحقيقه من مصالح الشعب.

الدراسة جديدة تشبه دراسة بعض المفكرين الغربيين المعاصرين مثل دريدا فى علم الكتابة. وليست دراسة

ميتافيزيقية نظرية خالصة. تجمع بين القــدماء والمحــدثين، وتقرأ الحاضر فى الماضى والماضى فى الحاضر، جمعا بين المحلية والعالمية، بين التاريخ الخاص والتاريخ العام.

ب- "مواقف الفكر العربى من المتغيــرات الدوليــة، الديموقراطية والعولمة" (١٩٩٨). وهى أصغر الموضوعات، محاضرة ألقيت فى عمان، وجمعت الردود والتعقيبات عليها. وتتطرق إلى بعض الموضوعات الجديدة فى الفكر العربــى المعاصر مثل التحديث، وريح الشــرق. فالتحــديث قضــية الجميع. والليبرالية نموذج لها. ومع ذلك هناك فــرق بــين ليبرالية السوق أى حرية سيولة البضائع فى نظم تقوم علــى الاقتصاد الحر، وليبرالية الفكر والنظم السياسية، حرية الفكر وديموقراطية الحكم. وهنــاك نمــوذج التجربــة الأســيوية، التحديث من خلال الدولة والمشــاركة الشــعبية والتخطــيط الاقتصادى.

وأخيرا تعرض الدراسة للعولمــة ومســتقبل الدولــة القطرية. فالعولمة تقتضى إسقاط الحدود الجمركية، ونهايــة سيادة الدولة الوطنية، وتنشيط القطــاع الخــاص، وتقويــة مؤسسات المجتمع المدنى. والدولة القطرية مازالت متمســكة

بسيادتها الوطنية وحماية صناعاتها الوطنية، والرغبة فى المشاركة فى السوق بالإنتاج وليس فقط بالاستهلاك. فهل يستطيع العرب ذلك عن طريق إيجاد سوق عربية مشتركة وتعاون متبادل من أجل خلق سوق إقليمى يجمع الدول العربية والأسيوية فى مواجهة السوق الأوروبية المشتركة والسوق الأمريكية المتمثلة فى الشركات المتعددة الجنسيات؟ وهل العرب استثناء؟

إن صاحب الثلاثية مازال يمثل واحداً من قوى اليسار العربى القومى الاشتراكى. ولم يتغير بتغير الأحداث، وبتحول الثورة العربية مائة وثمانين درجة أو سقوط النظم الاشتراكية فى المعسكر الشرقى. مازال يكتب للمثقفين العرب، لا للمتخصصين ولا للعامة وإن ظهرت بعض المصطلحات المعربة مثل "اللائية" أى العلمانية[١]. ربط بين المغرب والمشرق بالرغم من الدعوة العامة فى المغرب بالتمايز بين جناحى الوطن العربى وسوء استعمال مفهوم "القطيعة المعرفية" عن قصد أو عن غير قصد. تخرج من

(١) مواقف الفكر العربى من المتغيرات الدولية، الديموقراطية والعولمة ص٢٨.

جامعة القاهرة فى ١٩٦٠. وعاش فى المغرب أستاذا للفلسفة فى جامعة الرباط. ثم عاد إلى المشرق أمينا عامـــا لمنتـــدى الفكر العربى فى عمان. وبعد عودته إلى المغرب عاد ثانيـــا إلى قاهرة المعز سفيرا لجلالة ملك المغرب، يثـــرى الثقافـــة العربية، ويدعم الأسرة الفلسفية، ويشـــارك فـــى جمعياتهـــا الفلسفية، جمعا بين السفارة والفلسفة كما جمع الحكماء القدماء بين رياسة الملك ورياسة الحكمة، بين الملك والفيلسوف.

الفصل الثالث

مفكـــــــــرون علميـــــــــون

- تكوين الفكر العربى الحديث (شبلى شميل)
- هل يجوز القياس الحضارى؟ (فرح أنطون)

تكوين الفكر العربى الحديث
جدل الوافد والموروث
شبلى شميل نموذجاً (١٨٥٠ - ١٩١٧)

ولو أنت أعملت الرؤية لا الهوى
لأدركت أن الدين لا صوت بل صدى الشميل

أولا: مكونات الفكر العربى الحديث.

الفكر العربى الحديث مصب لثلاثة روافد. الأول الوافد الغربى الذى انتقل إلى الثقافة المعاصرة منذ مائتى عام، منذ عصر الترجمة الثانى فى القرن التاسع عشر فى عصر محمد على وحتى المشروع القومى للترجمة[1]. كان عصر الترجمة الأول فى القرن الثانى للهجرة على يد أحد المترجمين النصارى حنين بن إسحق وإسحق بن حنين، ومتى بن يونس ويحيى بن عدى وقسطا بن لوقا وابن زرعة

---

(١) مجمد جمال الشيال: البعثات التعليمية فى عصر محمد على. والمشروع القومى للترجمة أحد المشاريع الرائدة للمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة، بجمهورية مصر العربية.

من اليونانية أو السريانية إلى العربية أو من الفارسية إلى العربية عند ابن المقفع ومسكويه بعد حلم المأمون الشهير الذى رأى فيه أرسطو فى المنام محاوراً إياه فى اتفاق العقل والشرع وضرورة ترجمة أرسطو لنصرة الإسلام[1]. كانت الترجمة الأولى لبناء الحضارة بعد أن تم الفتح، فى حين أن الترجمة الثانية كانت لبناء الدولة الحديثة بعد أن ضعفت الخلافة وبدأ الدفاع عن الفتح ضد غزوات الأوربيين الجدد. كانت الترجمة الأولى من موضع قوة، فقد كان العرب فاتحين. فى حين تمت الترجمة الثانية من موقع ضعف، فقد كان العرب عشية الاحتلال بداية بالجزائر فى ١٨٣٠. وكان الغرب قد سبقهم فى نهضة حديثة منذ ثلاثة قرون. وكان العرب بعد ابن خلدون قد انهوا الفترة الأولى لحضارتهم الذهبية منذ أربعة قرون.

والثانى الموروث القديم الذى مازال حياً فى قلوب الناس، وأحد مكونات الثقافة الموروثة، ومتداخل مع الأمثال العامية وسير الأبطال والشعر. ويحضر الموروث النقلى مثل

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجـ١ النقل جـ٢ النص، الفصل الأول: الترجمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أكثر من حضور الموروث العقلى النقلى، الكلام والفلسفة والأصول والتصوف الفلسفى. فى حين تغيب العلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعية الطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة والمعادن والنبات والحيوان باستثناء ما وصلت إليه علوم السحر والطلسمات والتنجيم عوداً إلى الطب النبوى. وهو أعمق فى التاريخ، أربعة عشر قرناً، وأوسع حضوراً عند العامة من الوافد الغربى، الأحدث فى التاريخ، مائتى عام، وأضيق حضوراً عند الخاصة.

والثالث الواقع العربى الحديث وتحدياته من تخلف وتسلط وجهل وخوف ونفاق وادعاء. فالفكر العربى الحديث تعبير عن الواقع العربى الحديث[١]. ومنبره الصحافة،

(١) وهو ما سميناه الجبهات الثلاث: الأولى الموقف من التراث القديم لإعادة بناء العلوم، علم الكلام فى "من العقيدة إلى الثورة"، وعلوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع"، وعلم أصول الفقه فى "من النص إلى الواقع"، وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى البقاء"، والعلوم النقلية فى "من النقل إلى العقل". والثانية الموقف من التراث الغربى وفيه: مقدمة فى علم الاستغراب، قضايا معاصرة، فى الفكر الغربى المعاصر، وترجماته عن الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى، واسبينوزا ولسنج وسارتر. والثالثة الموقف من الواقع وفيه قضايا معاصرة، فى فكرنا المعاصر،

وليست المؤلفات العلمية المحكمة. وهى موضوعات متناثرة تم تجميعها طبقاً لمنطق التشابه والاختلاف. لا فرق فى جمهوره بين العامة والخاصة، بين هموم العالم وهموم المواطن(١). ولا يوجد مفكر عربى حديث إلا وقد تكون فى هذه الروافد الثلاثة وألف فيها، مجدداً الموروث القديم، وناقلاً الوافد الغربى، وواصفاً الواقع العربى الحديث(٢).

الدين والثورة فى مصر، هموم الفكر والوطن، حوار المشرق والمغرب (مع محمد عابد الجابرى)، حصار الزمن.

(١) هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، رابعاً: الواقع العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٤٨١-٦٠٩.

(٢) يتضح ذلك عند الطهطاوى. الموروث القديم: نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز، تاريخ العرب قبل الإسلام ... الخ. والوافد الغربى: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، وقائع تلماك، وسائر ترجماته من التراث الغربى. والواقع العربى: المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، ومقالات الوقائع المصرية. وعند طه حسين الموروث القديم فى إسلامياته ونقده الأدبى مثل: الشيخان، الفتنة الكبرى، وحديث الأربعاء، والشعر الجاهلى. والوافد الغربى: مستقبل الثقافة فى مصر، دستور الاثينيين، قادة الفكر وترجماته عن الأدب اليونانى. والواقع العربى فى أدبه مثل:الأيام ومقالاته فى الكاتب المصرى، والمعذبون فى الأرض. وعند العقاد الموروث القديم فى إسلامياته وعبقرياته، والوافد الغربى فى: عقائد

ويصعب تطبيق ذلك التكوين الثلاثى على مؤلفات شبلى شميل نظراً لأن معظم إنتاجه مقالات صحفية. فقد كانت الصحافة منبراً حراً للفكر العربى. كانت صحافة رأى لا صحافة خبر. وكان لكل تيار فكرى بل ولكل جيل صحافته[1]. فقد صدرت له ثلاث مجموعات: الأولى الجزء

المفكرين، الشيوعية والإنسانية، فلاسفة الحكم فى العصر الحديث، لا شيوعية ولا استعمار، أفيون الشعوب، الحكم المطلق فى القرن العشرين. والواقع العربى: الإسلام فى القرن العشرين، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ما يقال عن الإسلام. وزكى نجيب محمود، الوافد الغربى فى: المنطق الوضعى، خرافة الميتافيزيقا، نظرية المعرفة، رسل، هيوم، نحو فلسفة علمية. والموروث القديم فى: جابر بن حيان. والواقع المعاصر فى كتبه الخمسة وعشرين تجميعاً لمقلات الأهرام ابتداء من "تجديد الفكر العربى" حتى "حصاد السنين" مروراً بقصة نفس، وقصة عقل. وعثمان أمين الوافد الغربى فى ترجماته ومؤلفاته عن ديكارت وكانط ورواد المثالية الألمانية. والموروث القديم فى الجوانية، والرواقية فى الإسلام، ومحمد عبده ورواد الإصلاح، والواقع العربى فى نحو جامعات أفضل ...الخ.

(١) التيار الإصلاحى: "العروة الوثقى" للأفغانى ومحمد عبده "الأستاذ" لعبد الله النديم، "أبو نضارة" ليعقوب صنوع، "المنار" لرشيد رضا، "النذير"، "الشهاب"، "الإخوان المسلمين"، "الدعوة"، "الشعب" للإخوان المسلمين، "اليسار الإسلامى" لحسن حنفى، بل ودائرة معارف مثل دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدى. التيار العلمى العلمانى: "الشفاء"

الثانى من مجموعة الدكتور شبلى شميل. وهو يبحث في موضوعات شتى عمرانية طبيعية وعلمية وتاريخية وأدبية وسياسية وتقريرية وانتقادية وفكاهية[1]. والجزء الأول هو

لشبلى شميل، "الجامعة" لفرح أنطون، "المقتطف" ليعقوب صروف، "المجلة الجديدة" لسلامة موسى، "العصور" لإسماعيل مظهر. والتيار الليبرالى: "الوقائع المصرية" للطهطاوى، "الجريدة" لأحمد لطفى السيد، "السياسة الأسبوعية" لمحمد حسين هيكل، "الرسالة"، "الثقافة"، "الكاتب المصرى" لطه حسين وأحمد حسن الزيات. والأمثلة على ذلك كثيرة.

(١) إعادة تصنيف المقالات طبقاً لهذه الموضوعات العشرة كالآتى:

أ- العلم: الحياة وأصلها، الأدوار الجليدية، الفلك، المريخ معمل الحياة، الاجتماع الطبيعى والبشرى، كشكول طبيب، وصف النوبة فى القلب، لحس الأصابع، ظواهر لا تفسر، ماذا أكتب؟ القضاء المبرم فى اليد والقبلة والدرهم، إن من العلم لسحراً، مناجاة الأحلام وقرع الأوهام، آيات العصر الميثولوجية، نفق أوليفرلودج. العالم بعد ٦٠ سنة، رجال الغد.

ب- الدين: الدين والحق، الزلزال غضب الآلهة، فى السماء، صدى النفوس، هل فى الوجود عالم آخر؟ ساعة فى الماضى، الدفن والمدافن، الإصلاح، مخاطبة الأموات، كلمة مرة ولكنها حرة، القرآن والعمران.

جـ- الأخلاق: حوادث وأفكار، المرأة والرجل، الأذكار والإيناث، الخير والشر، شواغل.

د- الاجتماع: الانتحار، شكوى المستأجرين، بئس الإخلاص، الحاجيات والكماليات، المريض، حق لا طلب.

هـ- التعليم: التعليم العملى، ضحايا الجهل، حلم هو الحقيقة، علموهم لا

"فلسفة النشوء والارتقاء" ترجمة لكتاب "بشنر" ويعلن في النهاية عن الجزء الثالث. ويضم الثانى أربعا وسبعين مقالة في موضوعات متنوعة تختلف فيما بينها كماً، وتتفاوت في القصر والطول[1]. وتتنوع الموضوعات بين العلم خاصة علوم الأحياء والطب والدين والأخلاق الاجتماعية والاجتماع والتعليم والاشتراكية والصحافة والسياسة والوطنيات والشرق. لا تلتزم بالترتيب الزمانى بل الموضوعى. قد لا

تقسروهم، أ ب ت ث.

و- الاشتراكية: الاشتراكيون، الحزب الاشتراكى.

ز- السياسة: سيادة الأمم ومستقبل الملوك، الفوضوية، القتل الاجتماعى، لطمة على خد العالم، كما تكونوا يولى عليكم، الأمم والحروب، أحناء وأنحاء، نظرة هامة فى مسألة عامة، إلى جريدة الوطن فى بيروت.

ح- الصحافة: الجرائد فى الشرق، أم الجرائد، حرية الطباعة.

ط- القضاء: إصلاح القضاء، القضاء على القضاء، حكم كاذب، من أين ابتدئ، روزفلت والقضاء.

ى- الشرق: انحطاط الشرق، كتابنا.

(١) أطولها تاريخ الاجتماع البشرى (٢٣ص) وأقصرها لا يتجاوز صفحة واحدة مثل: بيان ما أطوعه وما أطعمه، الزلزال غضب الآلهة، ضحايا الجهل، وصف النوبة فى الربو، إن من العلم سحراً، نفق أوليفرلودج، إصلاح القضاء، روزفلت والقضاء، الحاجيات والكماليات، وكل منها صفحة واحدة أو أقل.

تبدو جديدة تماماً الآن بعد أن تغير الزمن.

وتضم المجموعة الثانية "كتابات سياسية وإصلاحية" خمساً وتسعين مقالا موزعة أيضا على عشرة موضوعات متميزة عن المجموعتين السابقتين. إذ تختفي تقريبا الموضوعات العلمية والدينية والفلسفية والأدبية، وتحضر الموضوعات السياسية خاصة اللامركزية العثمانية، ووضع لبنان وسوريا ومصر والشرق والغرب، والحرية والاستبداد، والفوضوية، والسياسة والحرب، والإصلاح، والصهيونية[١].

---

(١) ويمكن توزيع المقالات على الموضوعات العشرة الآتية:

أ- الدولة العثمانية: شكوى وآمال، ملحق حول شكوى وآمال، مسألة الأرض، تركيا الفتاة وتركيا العجوز، عبد الحميد فى نظر الطب، جمعية الشورى العثمانية، عضوية الشميل فيها، جمعية الإخاء العربى العثمانى، ترشيح الشميل لمجلس الأعيان، رسالة العرب والأتراك، أفضل الوسائل لأنها من السلطنة، دعوة إلى التمزيق، برقية الشميل إلى طلعت بك، السير إلى الأمام، أجهل أم جبن أم نفاق؟، تحيتى وأمنيتى، الصفح أولى، من أمير إلى سلطان، مصطفى فاضل باشا، وصية فؤاد باشا، كتاب مفتوح إلى والى بيروت، بعد الصلح اللامركزية، حزب اللامركزية العثمانى، اللامركزية كما يراها الشميل، موقف الأمة العثمانية اليوم، بيان حزب اللامركزية، الإدارة العثمانية، برنامج حزب اللامركزية، رخصة تأليف اللامركزية، مساوئ السيطرة التركية ومسئولية أوربا، بيان جمال باشا عن شهداء

١٩١٥، أسقيك بالوعد يا كمون، ما هى قصة بالوعد يا كمون؟ أيـــن المبعوثان؟.

ب- لبنان: أهكذا يكون الجند يا أهل لبنـــان؟ الخـــلاف بـــين اللبنـــانيين وقنصلهم فى الأرجنتين، كتابات لبنانية، المطالب اللبنانيـــة والجرائـــد التركية، اللبنانيون محط آمالهم، لبنان ومتصرفوه، إلى جريدة الوطن فى بيروت، كتاب مفتوح إلى والى بيروت، الحاجة فى الإصلاح إلى الرجال، اللبنانيون وإصلاح وطنهم، ماذا فى بيروت؟ رحلة مباركـــة فى سبيل لبنان، جمعية الاتحاد اللبنانى.

جـــ- سوريا: صدى المستشفى السورى، فيلسوف سورى وآراؤه السياسية، سوريا ومستقبلها، أصخور أم صدور؟ خطبة زائر، إغاثة الســـوريين، سوريا اللذيذة الجائعة.

د- مصر: المؤتمر الطبى المصرى، القناة بعد ٦٠ سنة (قناة الســـويس)، إطالة امتياز القناة، لويس الرابع عشر ومحمد على باشا.

هـــ- الصهيونية: رأى الشميل عن الصهيونية، عمروا واستعمروا فـــالأرض ميراث المجتهد، الصهيونية وخصومها.

و- الحرية: كتاب فوضوى، طبائع الاستبداد، الفيبرى والشميل والكـــواكبى، سيادة الأمم ومستقبل الملوك.

ز- الاجتماع والسياسة: الترامواى رسول عزرائيل، الإصلاح الإصلاح، ما هو الإصلاح المطلوب؟ موقظات (الإعلان)، حلم هـــو أم حقيقـــة؟ (العلم) المدرسة الكلية وبروجرامها.

ح- السياسة: النغولة فى السياسة، السياسة، أحرب أم سلام؟ خواطرى فى الحرب.

ط- الشرق: انحطاط الشرق الأدبى والعقلى، نحن وهم، نظرة فى أحوالنا،

وبعض الموضوعات متكررة مثل شكوى وآمال، انحطاط الشرق الأدبى والعقلى، كتاب فوضوى.

وتضم المجموعة الثالثة تسعة وستين مقالاً. وتتنوع موضوعات "حوادث وخواطر"، مذكرات الشميل أيضا، فى موضوعات عشرة تشبه إلى حد كبير موضوعات المجموعة الثانية(١). بل بها بعض المقالات المكررة المنشورة مرتين(١).

دماغنا وهل ينظف؟ نحن وحكومتنا، اقلعوا الأشواك من بينكم.

ى- الغرب (أمريكا): رئيس جمهورية أمريكا والقضاء، رسالة إلى جمعية الاتحاد السورى فى نيويورك، التجنيس الأمريكى وحقوق الإنسان، المستر روزفلت قاتل الوحشين، قصة رسالة الشميل إلى روزفلت.

(١) هذه الموضوعات العشرة هى:

أ- نظرية التطور: القرود ليسوا من طائفتنا، الأستاذ هيكل وتهمة التزوير، رسالة شميل إلى أرنست هيكل، الطب، لزوم استعمال اليدين على حد سوى، كشكول طبيب، مذهب دارون ووجود الله.

ب- الفلسفة: الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها، الفلسفة والعلم والألمان والحرب، الانتخاب الطبيعى وفلسفة الألمان فى الحرب، الصامت المتكلم، الرجحان.

جـ- الدين: صدى النفوس ورجع الصدى، الله تعالى وإسماعيل صبرى وشميل، الله بين أمين الريحانى وجبران، الله والعلم (أحمد شوقى)، سوانح وتذكارات عن شميل، الحق أن يقال، وإنما الأرض له سكن، شبلى شميل وأسلوب المصارع.

د- الأخلاق الاجتماعية: حوادث وأفكار، الجنايات والاجتماع، العمال فى

القديم، فكرة الخير والشر، إلى صاحب مبحث اجتماعى، رد على رد، الاشتراكية الصحيحة المريضة، مسألة قضائية، المخالفة والجنحة والجناحية. تباين المدارس فى التربية (رجال الغد)، نشر التعليم وإطلاق حرية الفكر والقول.

هـ- المرأة: فتاة الشرق، شميل وقضية المرأة فى الشرق، على من الذنب؟ المرأة والتعليم والحجاب، امرأة المستقبل، نشوء جامعة الزواج فى العائلة، بين الشميل والآنسة مى، رعب مى وطمأنة لها، إلى الساحرة إيزيس، وفاق (بالفرنسية)، إيزيس كوبيا، إلى الشميل من الآنسة مى (ايزيس)، الشميل الشاعر (مى) حول كتاب الصحائف لمى، الصداقة والحوار بين الشميل ومى.

و- الشعر والأدب واللغة: نحن الذين نقرأ اللغة العربية، تكلموا لغتكم، نفوس الشعراء، التحول فى الشعر، مقدمة فيجنيا فى أوليد، مثال فى فيجنيا، هرة الشميل، عصا حافظ وجزمة الشميل، المأساة الكبرى، رواية تشخيصية، مداعبة بقالب روائى، دفنس وخلوى، هذه آخرة من يقرأ الشميل.

ز- الصحافة: حرية الطباعة وقانون المطبوعات، فوضى المطبوعات، الصحافة، جرنالوفونيا وجرنالوفاجيا، مستقبلها لها، سابقة العرب فى استعمال الجرائد، الصين أم الجرائد، تقريظ للشفاء (خليل اليازجى) ذكريات الشميل من مجلة الشفاء.

ح- الوطن والحرب: الحنين إلى الوطن الأول، هذه الحرب الجنونية، أسأمتنى حتى أسقمتنى، خاتمة الحرب، فون برنهاردى ورأس ألمانيا المنتفخ.

ط- الأقران: رحلات لقاء مع برلين زملاء عثمانيين، الرحلة الثالثة إلى

وكثير منها صورة الشميل عند أقرانه من الأدباء والمفكرين والشعراء، وصورتهم لديه. ويفرد مقالات خاصة للمرأة ونموذجها الآنسة مى. ويفسح مجالاً للحوار مع الأقران وصورته عندهم، ورحلاته، وعلاقاته بالحكام الوطنيين مثل رياض باشا، وتحيته للأدباء ورثاءاته لهم. وهناك بعض

أوربا، الرحلة الثانية إلى أوربا، أرباح فرنسا من معرضها عام ١٨٨٩. ترجمة تاريخ الجبرتى إلى الفرنسية، الشميل وأديب اسحق، الاحتفال بمترجم الإلياذة، شئ من الشيخ نصيف اليازجى، شئ من الشيخ إبراهيم اليازجى، جمال الدين الأفغانى فى نظر الشميل، الشميل فى خاطرات الأفغانى، فى حلبة الفكر والشعور (العقاد)، الشميل يرثى جرجى زيدان، الشميل ينعى ميخائيل مشاقة، رسالة من الشميل إلى أمين الريحانى، فى حلبة الفكر والشعور (العقاد)، مصطفى رياض باشا، المعارف ودولتلو رياض باشا. وإخوته:= =آثار ملحم شميل، قصيدة الدهرية (ملحم شميل)، ملحم إبراهيم شميل، أمين إبراهيم شميل. صورته عند أقرانه: الشميل فى ذاكرة نعوم أديب، مجلس الشميل (سليم سركيس)، الشميل فى رباعيات فرحات، خاتمة عامة (سركيس).

ى- نحن والغرب: تباً لدهر رجاله صبيان كبار، مساء السبت فى شوارع بورتلاند أوريجون، بين الشميل والكاتب الأمريكى.

(١) وذلك مثل: حوادث وأفكار، فكرة الخير والشر، استعمال اليدين على حد سوى، كشكول طبيب.

المقالات ليست من وضعه بل ردود عليه بأسماء مستعارة[1].

ونظرا لعدم وجود وحدة للعمل فإنه يصعب تطبيق تحليل المضمون. ومع ذلك يمكن ذلك على ثلاث وحدات:

أ- المقال مقال لمعرفة جدل الوافد والموروث فيه، بالرغم من قصره، وتناول أكثر من مقال لموضوع واحد.

ب- العمل على اعتبار أن المجموعات الثلاثة تمثل أعمالاً تم تجميعها بواسطة المؤلف نفسه بناء على وحدة داخلية لكل عمل. الأول "موضوعات شتى عمرانية طبيعية وعلمية وتاريخية وأدبية وسياسية تقريرية وانتقادية فكاهية". والثانى "حوادث وخواطر"، والثالث "كتابات سياسية وإصلاحية".

جـ- الإنتاج الفكرى كله باعتباره وحدة واحدة لمعرفة جدل الوافد والموروث فى التكوين الفكرى للشميل.

ويمكن تطبيق تحليل المضمون فى الوحدات الثلاث والانتهاء إلى نفس النتيجة أولوية تمثل الوافد على تنظير الموروث وهو النوع الثانى فى التأليف طبقا لمراحل التحول

(١) وذلك مثل كلما خمدت زادها سعيراً لمحمد صادق الجيزاوى، جـ١/٧٩-٨٤. المرأة والرجل وهل يتساويان، رد جـ١/١٠٥/١١٧.

"من النقل إلى الإبداع" فى الفكر العربى الحديث فى علاقتـــه مع الغرب الحديث(١).

وإذا كان التأليف يتم طبقاً لجدل الوافد والموروث فـــى ستة أنواع أدبية فإن المقالات التسع وستين التى تكون الجزء الأول من مجموعات الشميل الثلاث يمكن توزيعها كالآتى(٢):

---

(١) هى مراحل ست طبقاً لمراحل التحول من النقل إلى الإبداع فـــى علـــوم الحكمة القديمة: أ– تمثل الوافد. ب– تمثل الوافد قبل تنظير المـــوروث. جـــ– تمثل الوافد مع تنظير الموروث. د– تنظير الموروث قبل تمثـــل الوافد. هـــ– تنظير الموروث. و– الإبداع الخالص. انظر: من النقل إلى الإبداع مجـــ٢، التحول جـــ٢، التأليف، جـــ٣ التراكم.

(٢) أ– تمثل الوافد (١٠): المرأة والرجل هل يتساويان؟ القتل الاجتمـــاعى، كتاب فوضوى، إن من العلم لسحراً، ظواهر لا تفسر، مناجاة الأحـــلام وقرع الأوهام، مخاطبة الأموات، نفق أوليفرلودج، ساعة فى الماضـــى، آيات العصور الميثولوجية، العالم بعد ٦٠ سنة (أو امتياز قناة الســـويس وحقوق مصر).

ب– تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (٩): حوادث وأفكار، الحياة وأصلها، الأدوار الجليدية وتأثيرها فى الإنسان، الاجتماع البشرى أو العمـــران، تاريخ الاجتماع الطبيعى، القضاء على القضاء، الاشتراكية، نظرة هامة على مسألة عامة، المريخ أو معمل الحياة.

جـــ– تمثل الواقع مع تنظير الموروث (٨): كشكول طبيب، إحنـــاء وأنحـــاء، انحطاط الشرق الأدبى والعلمى، شواغل، الأمم والحـــروب، أ ب ت ث، التعليم العلمى، هل فى الوجود عالم آخر؟

أ- تمثل الوافد. ويبدو فى موضوعات مساواة المــرأة بالرجل والعلم والحروب والفوضوية والأحــلام ومخاطبــة الأموات والعمران والأساطير وهى الموضــوعات الجديــدة التى أتى بها الغرب.

ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. ويضــم أيضــا

د- تنظير الموروث قبل تمثل الوافد (٨): القرآن والعمران، حول مقالتى، الاذكار والايناث، رجال الغد، ماذا أكتب؟ أرق ليلة، صــدى النفــوس ورجع الصدى، علموهم ولا تقسروهم.

هـــ- تنظير الموروث (١٨): ماذا أقرأ وماذا أرى؟ رأى وقــال، الرجــل والمرأة وهل يتساويان؟ القضاء على القضاء، فكــرة الخيــر والشــر، المريض، الانتحار، حلم هو الحقيقة، الزلزال غضب الآلهــة، القضـــاء المبرم فى اليد والقبلة والدرهم، ضحايا الجهل أو الإنسانية المظلومة، أم الجرائد، الجرائد فى الشرق، إلى جريدة الوطن فى بيروت، مــن أيــن ابتدئ؟ الحاجيات والكماليات، حرية الطباعة وقانون المطبوعات، الدفن والمدافن وعلامات الموت.

و- الإبداع الخالص (١٤): بمعزل عن الناس أو حلم فى اليقظة أو يقظة فى الحلم، الاشتراكيون، الاشتراكية، الحزب الاشــتراكى علــى المبــادئ الطبيعية، وكما تكونوا يولى عليكم (تركيا الفتاة وتركيا العجوز)، سيادة الأمم ومستقبل الملوك، لحس الأصابع، كتّابنا، حكم كــاذب، إصـــلاح القضاء، بئس الخلاص، الدين والحــق، شــكوى المســتأجرين ومبــدأ العرض والطلب، حق لا صلف وواجب لا رحمة.

موضوعات علمية مثل أصل الحياة، والأدوار الجليدية، والمريخ، وموضوعات اجتماعية مثل الاجتماع البشرى أو العمران، والاجتماع الطبيعى، والقضاء، والاشتراكية.

جـ- تمثل الوافد مع تنظير الموروث. ويضم أيضاً موضوعات علمية مثل الطب، وتعليمية مثل أهمية التعليم العلمى، ودينية مثل الوجود وما وراء المحسوس، وسياسية مثل الحروب، وحضارية مثل انحطاط الشرق.

د- تنظير الموروث قبل تمثل الوافد. وتظهر الموضوعات الموروثة مثل القرآن والعمران، والدين كصدى للمجتمع، والعلم الحر، والرجل والمرأة قبل بعض موضوعات الوافد.

هـ- تنظير الموروث. وهو أكثر الأنواع الأدبية حضوراً على عكس ما هو شائع فى غلبة الوافد عليه. وهى موضوعات مساواة المرأة بالرجل وقضايا القضاء والخير والشر والانتحار والطب الشعبى والدين الشعبى والموت والجهل وحرية الصحافة.

و- الإبداع الخالص. وهو ثانى الأنواع حضوراً بعد تنظير الموروث. ومعظمه فى النقد الاجتماعى السياسى فى

الاشتراكية والاشتراكيين والحزب الاشتراكى مما يدل على أن الاشتراكية ليست وافدة بل نتاجاً طبيعياً للمجتمع، ونقد النظم السياسية التى تعبر عن الوضع الاجتماعي المتأخر وبعض المسائل الاجتماعية مثل ارتفاع إيجار المساكن وفساد القضاء ولحس الأصابع كأحد أسباب الأمراض. وتبرز بعض المسائل الوطنية مثل امتياز قناة السويس.

وفى المجموعة الثانية "كتابات سياسية وإصلاحية" يأتى الإبداع الخالص فى المقدمة مما يدل على التنظير المباشر للواقع، ثم تنظير الموروث مما يدل على الطابع المحلى للفكر، اللامركزية العثمانية وتطبيقها فى لبنان وسوريا ثم يأتى تمثل الوافد بعد ذلك فى موضوع سنة الحياة ومبدأ العمران البشرى، وسيادة الأمم واستلهام مبادئ الثورة الفرنسية[1]. والبعض منها مكرر من المجموعة الأولى[1].

---

(١) أ- تمثل الوافد (٩): شكوى وآمال، كتاب فوضوى ١٨٩٨، التجنيس الأمريكى وحقوق الإنسان، ما هى قصة رسالة شميل إلى روزفلت؟، اللامركزية كيف يراها الشميل؟ اقلعوا الأشواك من بينكم.

ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (٥): انحطاط الشرق الأدبى والعلمى، الفييرى وشميل والكواكبى، المؤتمر الطبى المصرى، أحرب أم سلام؟ موقظات فيلسوف سورى وآراؤه السياسية لويس الرابع عشر ملك فرنسا ومحمد على فاتح مصر.

جـ- تمثل الواقع مع تنظير الموروث (٢): عبد الحميد فى نظـر الطـب، المستر روزفلت قاتل الوحشين.

د- تنظير الموروث قبل الوافد (١): لبنان مثل المملكة كلها.

هـ- تنظير الموروث (٢٧): مسألة الأرمنى، الحق يعلو، العفو من شـيم الكرام، إلى نقولا أرقش، حلم هو الحقيقة، جمعية الشـورى العثمانيـة، رسالة إلى جمعية الاتحاد السورى فى نيويورك، خطة زائر، الخـلاف القائم بين اللبنانيين فى الأرجنتين وقنصلهم على أوراق الجنسية، سـوء التفاهم، التساهل، نظرة فى أحوالنا، أفضل الوسائل لإنهاض السـلطنة، بيان لابد منه (قصة تأليف حزب اللامركزية)، أصح الصحيح وانقطـع الرجاء؟ الحاجة فى الإصلاح إلى الرجال، مـن قبضـاى القلـم إلـى قبضايات السيف، ماذا فى بيروت على ذكر الحـادث الأخيـر فيهـا؟ أصخور أم صدور؟ نمر يبكـى والشـميل يزمجـر، برقيـة الشـميل الاحتجاجية، بيان جمال باشا، إلى جريدة الوطن فى بيروت، الإصلاح، الإصلاح، الإصلاح. ملحق استطرادى حول رسـالة شـكوى وآمـال ١٨٩٦، من أمير إلى سلطان ١٨٦٦، مصطفى فاضل باشا، وصية فؤاد باشا، كتاب مفتوح إلى والى بيروت.

و- الإبداع الخالص (٥١): الترامو ى رسول عزرائيل، تركيا الفتاة وتركيـا العجوز (كما تكونوا يولى عليكم)، احتلال أم تضليل؟ استدراك، وهـل يرجى فوز؟ طبائع الاستبداد، السير إلى الأمام، أجهل أم جبن أم نفـاق؟ أهكذا يكون الجندى يا أهل لبنان؟ النفولة فى السياسة، وهذا الوحل ومن ذاك المطر، السياسة، ما هو الإصلاح المطلـوب؟ رئـيس جمهوريـة أمريكا والقضاء، تحيتى وأمنيتى، سيادة الأمم ومستقبل الملوك، الصفح أولى، المدرسة الكلية وبروجرامها، عضوية الشميل فى جمعية الشورى

وفى المجموعة الثالثة حوادث وخواطر" مذكرات الدكتور شبلى شميل" يتقدم تنظير الموروث ثم الإبداع الخالص مما يدل على أن الموروث له الأولوية فى الحضور قبل الوافد. ثم يتعادل تنظير الموروث قبل تمثل الوافد وتمثل

العثمانية، جمعية الإخاء العربى العثمانى، النظام والرجال، رسالة العرب والأتراك، دماغنا هل ينظف؟ بعد الصلح (اللامركزية هى الحل)، نحن وحكومتنا، موقف الأمة العثمانية اليوم – خطاب فى لجنة حزب اللامركزية، بيان حزب اللامركزية الإدارية العثمانى، برنامج حزب اللامركزية الإدارية العثمانى، أين المبعوثان؟ صدى المستشفى السورى، أسقيك بالوعد يا كمون، ما هى قصة عالوعد يا كمون، المطالب اللبنانية والجرائد التركية، اللبنانيون ومحط آمالهم، لبنان ومتصرفوه، لبنان لبنان لبنان، لبنان سويسرا الشرق (لبنان الجميل لبنان المشوه ومطالب اللبنانيين النافعة)، اللبنانيون وإصلاح وطنهم، دعوة إلى التمزيق، رحلة مباركة فى سبيل لبنان، سوريا ومستقبلها، دعنا فى جهلنا يا حضرة العالم ودع علمك لبلادك (العالم بعد ٦٠ سنة أو امتياز قناة السويس وحقوق مصر)، إطالة امتياز القناة، جمعية الاتحاد اللبنانى، إعانة السوريين (سوريا المعذبة الجائعة)، موقف الشميل من الحركة الصهيونية ونشاطها الاستيطانى (رأى شميل فى الصهيونية)، عمروا واستعمروا فالأرض ميراث المجتهد، الصهيونية وخصومها، خواطرى فى الحرب.

(١) مثل: انحطاط الشرق الأدبى والعلمى، تركيا الفتاة وتركيا العجوز (وكما تكونوا يولى عليكم).

الوافد قبل تنظير الموروث مما يدل أيضاً على المزاحمة بين المصدرين فى الأولوية. والتعادل بين الاثنين دون صـــراع الأولوية هو الأقل[1] وفى ترجمة قصيدة غربية نظماً يتعادل

---

(١) أ- تمثل الوافد (٦): الاشتراكية الصــحيحة، أزمــة الحــرب الكبــرى ومأساتها، خاتمة الحرب، فون برنهاردى، رسالة الشــميل إلــى هيكــل (بالفرنسية)، الانتخاب الطبيعى. ب- تمثل الوافد قبل تنظير المــوروث (١٠): حوادث وخواطر، حوادث وأفكار، الرحلة الثالثة إلــى أوربــا، الرحلة الثانية إلى أوربا، نحن الــذين نقــرأ اللغــة العربيــة، الجســم الاجتماعى، مداعبة، الفلسفة والعلم والألمان والحرب، المأساة الكبــرى. جـــ- تمثل الوافد مع تنظير الموروث (٣): مثال فيجينيا فى أوليد، تباين المدارس فى التربية، الصين أم الجرائد. د- تنظير الموروث قبل تمثــل الوافد (٧): شميل يتذكر، أرباح فرنسا من معرضها عام ١٨٨٩ وخسائر مصر بسبب الحــوادث العرابيــة ١٨٨٢، جمــال الــدين الأفغــانى، المرأة والتعليم والحجاب، صدى النفوس ورجع الصدى، نشوء جامعــة الزواج والعائلة، مجلس الشميل. هـــ- تنظير الموروث (٢٩): تباً لدهر رجاله صبيان كبار، تاريخ الجبرتى وترجمة الفرنسوية، الشميل وأديــب اسحق، إسماعيل ورياض، شميل ومصطفى ورياض، المعارف ووزارة دولتلو رياض باشا، الاحتفال بمترجم الإلياذة، الشيخ ناصيف اليــازجى، الشيخ إبراهيم اليازجى، فتاة الشرق، آثار ملحم شميل، قصيدة الدهريــة، نفوس الشعراء، التحول فى الشعر، كشكول طبيب، رعب مى وطمأنتى لها، إلى الساحرة إيزيس، مروضتى، الشاعر، فكرة الخير والشــر، الحــق أولى أن يقال، الرجحان، الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها، حــول كتــاب

فيها الوافد والموروث. وخمسا المذكرات ليست من تـــأليف الشميل بل من حديث رفاقه عنه[1]. وطرح مســـألة قضـــائية تعريف المخالفة والجنحة والجناية ورد عليه فى "المقتطـــف"

الصحائف لمى، فى رثاء جرجى زيدان، رسالتان إلى الريحانى، نـــص ميخائيل مشاقة، ذكريات عن مجلة الشفاء، ملحم إبـــراهيم شـــميل. و- الإبداع الخالص (١١): جرنالوفوبيا وجرنالوفاجيا، على من الذنب؟ لزوم استعمال اليدين على حد سوى، الجنايات والاجتماع، العمال فى القـــديم، مجاراة الارتقاء، وإنما الأرض له سكن، إلى صاحب مبحث اجتمـــاعى، المريض، الحنين إلى الوطن الأول، فوضى المطبوعات، حرية الطباعة وقانون المطبوعات.

(١) ومجموعها حوالى (٤١) مثل: شميل فى خاطرات الأفغانى، الشـــميل وقضـــية المرأة فى الشرق، خليل اليازجى والشميل، الشميل فى بورسعيد، الشميل فـــى ديوان طانيوس عبده، هرة الشميل، عصا حافظ وجزمة الشميل، الله بين أمـــين الريحانى وجبران، بين الشميل ومـــى، Reconciliation ، مـــن مـــى إلـــى لوسيرف، سوانح وتذكرات، تكلموا لغتكم، الصامت المتكلم، الله والعلـــم، مـــن جبران إلى مى، مساء السبت، المأساة الكبرى، فون برنهاردى، وهذه آخرة من يقرظ الشميل، الشميل فى ذاكرة نعوم أديب، القرود ليسوا من طائفتنـــا، بـــين الشميل والكاتب الأمريكى، دفنيس وخلوى، الأستاذ هيكل= =وتهمة التزويـــر، رسالة الشميل إلى هيكل، رد على رد، مذهب دارون ووجـــود الله، الصـــداقة والحوار بين الشميل ومى، الشميل وأسلوب المصارع فى حلبة الفكر والشعور، جريدة البصير، سابقة العرب فى استعمال الجرائد، الشـــميل فـــى رباعيـــات فرحات، فاتحة عامى، ندوة سبلند يدبار فى القاهرة، امرأة المســـتقبل، قـــانون المطبوعات، أمين إبراهيم الشميل.

محمد توفيق وأمين شميل وجبرائيل كحيل. فللشميل السؤال وللثلاثة الجواب. والبعض من كتاباته بالفرنسية مثل رسائله إلى مى زيادة وهيكل.

ثانيا: الموروث الشعرى والدينى.

من حيث المبدأ لما كان شبلى شميل رائد التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى الحديث فإن تمثل الوافد يغلب تنظير الموروث بطبيعة الحال. فالغرب نموذج ومصدر للعلم، وأساس التقدم وأمل المستقبل. فى حين أن الموروث ولى وانقضى، وعفى عليه الزمن. وهو نوعان: الموروث الدينى والموروث الشعرى.

والواقع أن ذلك غير صحيح نظراً لغلبة الموروث على الوافد. ففى الجزء الأول من مجموعة كتابات شبلى شميل يغلب الموروث الشعرى والأدبى على الموروث الدينى، ويستشهد بالشعر العربى أكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية. وتغيب الأحاديث النبوية تماما إلا من حديث واحد(١).

---

(١) الجزء الثانى من مجموعة الدكتور شبلى شميل سيشار إليه باعتباره جـ١، وحوادث وخواطر جـ٢، وكتابات سياسية وإصلاحية جـ٣.

فمن الفلاسفة العرب يتقدم بطبيعة الحال ابن خلدون نموذج عالم الاجتماع القديم الحديث، بدأ العلم الاجتماعى من التاريخ كما بدأه أبقراط من الطب، ثم محمد بن زكريا الرازى العالم الطبيب، القديم الحديث، وقراءتهما من منظور الفلسفة المادية، ثم ابن سينا والغزالى أنصار الفلسفة الإشراقية. ومن المتكلمين يذكر الشهرستانى فى كتاب "الملل والنحل"، ومن المؤرخين أبو الفدا، ومن المصلحين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ومن رواد النهضة أحمد فارس الشدياق وسركيس ونقولا رزق، وجرجس، وإلياس فياض وسليم وعلى يوسف. ومن الأنبياء يذكر موسى وعيسى ومحمد. ومن الصحابة أبو بكر وعمر، ومن الملوك والزعماء المنصور ومحمد على الكبير والمهدى بطل السودان(١). ومن الأدباء يأتى أبو العلاء المعرى فى المقدمة،

ويوجد فى الجزء الأول ٧٨ شاهداً شعرياً، ٢٣ آية قرآنية. وذكر لفظ القرآن اثنا عشرة مرة.

(١) ابن خلدون (٦)، الرازى (٥)، ابن سينا، الغزالى، المنصور، موسى، محمد (٣)، أبو بكر، الشهرستانى، عيسى، سركيس، نيقولا رزق (٢)، ابن سينا، أبو الفدا، الأفغانى، ابن صعصعة، على بن جهم، الخازن، محمد عبده، رشيد رضا، طليسان بن حرب، الشدودى، إلياس فياض،

ويعطيه لقب ملتون الشرق الذى جمع بين الشعر والحكمة، بين الأدب والفلسفة، بين الجمال والفكر، ويذكر له رسالة الغفران، ثم حافظ إبراهيم شاعر النيل والناس والمجتمع، ثم أبو تمام من القدماء ثم المتنبى والبحترى والحريرى وأحمد شوقى من شعراء البلاط.

وبالرغم من انحطاط الشرق إلا أن الشميل يذكر أنوشروان وبهرام بن بهرام وكسرى من ساسة الفرس، والبوذيين من الهند، وكيلوباترا وفرعون من مصر، ومتوشالح من التوراة، وهانيبال من أفريقيا، وزنوبيا من تاريخ العرب القديم(١).

وفى المجموعة الثانية يغلب الموروث على الوافد على عكس ما هو شائع من غلبة الوافد على الموروث(٢). يغلب

ابن داود، أحمد فارس الشدياق، على يوسف، سليم، جرجس، محمد على الكبير (١)، الأدباء: أبو العلاء المعرى (٤)، حافظ إبراهيم (٣)، أبو تمام (٢)، البحترى، أحمد شوقى، الحريرى، المتنبى (١).

(١) هانيبال، كسرى (٢)، أنو شروان، بهرام بن بهرام، البوذيون، كليوباترا، زنوبيا، متوشالح، وفرعون.

(٢) تبلغ عدد الإحالات إلى الموروث (٤١) إحالة بالإضافة إلى خمسين علم من المحكوم عليهم بالإعدام عام ١٩١٥، نصفهم سياسيون والنصف الآخر مفكرون وأدباء على النحو الآتى: السلطان عبد الحميد (٩)،

الموروث الشعرى والسياسى على الموروث الدينى والفلسفى[1]. ولم يظهر القرآن على الإطلاق. والقرآن الحر مرة واحدة[2]. واستشهد الشميل بحديث مرة واحدة فى النصيحة لله ورسوله وللأمة. ومن الشرق لم تظهر إلا كليوباترا مرة واحدة.

وتظهر البيئة المحلية العربية من خلال بعض أسماء الأعلام مثل أبات باشا الذى رد على ملاحظات الشميل على المؤتمر الطبى المصرى وعدم وجود مصريين بين أعضائه.

مصطفى فاضل باشا (٨)، إبراهيم سليم النجار، سركيس، رشيد رضا (٤)، السلطان عبد العزيز، إبراهيم باشا، محمد على، فارس نمر (٣)، أحمد فتحى زغلول، أمين رسلان، محمد عبده، محمد (الرسول) (٢)، بورصلى، الشهرستانى، عمر بن الخطاب، اسكندر شاهين، عبد الله جودت، الكواكبى، يوسف الخازن، آبات باشا، تيمورلنك، نقولا أرقش، رفيق العظمة، حافظ إبراهيم، إسماعيل باشا، شوكت باشا، مى زيادة، كامل باشا، طلعت بك، جمال باشا، عبد الكريم الجليل، يوسف كامل، سعد الله باشا، عباس باشا، المتنبى.

(١) وهو حديث "الدين النصيحة لله ورسوله ولكافة المسلمين وعامتهم" جـ٢/٣٣. والقرآن الحر مثل: إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنا نحن مستهزئون. جـ٢/٢٢٣.

(٢) جـ٢/٤٧.

وقد رشحه نقولا أرقش ليكون عضواً فى مجلس الأعيان[١]. ويستشهد بتشبيه رشيد رضا من المعلقين الآمال على الدستور بمن رأى قوما يتغنون بأمر عمر وتغنى مثلهم. وكان محمد عبده يريد مكنسة للتعليم الأزهرى حتى يقضى عليه لصالح التعليم الجديد.

ويقارن محمد على بلويس الرابع عشر والإسكندر الأكبر. ويغلب السياسيون مثل السلطان عبد الحميد بل والأنبياء مثل موسى وعيسى ومحمد والقواد مثل تيمورلنك من أجل تطبيق نظريات الطب الفزيولوجي والنفسى عليهم[٢]. فقد استطاع السلطان عبد الحميد الحكم مدة طويلة لذكائه ودهائه السياسى. ومع ذلك كان يسير وراء هواجسه. كانت أسباب إطالة مدة حكمه أسباباً سلبية مثل التآمر وهى أسباب مرتبطة ببنائه النفسى والفزيولوجى. وقد حارب عبد الحميد حركة التنظيمات وتأليف الجمعيات مثل الجمعية الإصلاحية التركية العربية بزعامة الأمير أمين رسلان وجمعية الشورى العثمانية التى تأسست عام ١٨٩٧ وكان من

---

(١) جـ٢/٩١/١١٢-١١٣.

(٢) جـ٢/٨٥-٩٠/٩٦-٩٧/١٢٧/١٢٩/١٤٧-١٤٨/١٦٩/١٨٩/٢٠١.

أعضائها محمد رفيق العظم ورشيد رضا وأطلق عليها اسم الجمعية الفاسدة. وكان من أهدافها جعل اللغة العربية اللغة المشتركة للدولة العثمانية وليس التركية. وقد أيد سليم البستانى هذا الاتجاه. وكان أمين رسلان قنصل لبنان فى الأرجنتين. عهد إليه الشميل بتسوية الخلاف حول أوراق الجنسية للبنانيين فى المهجر. ووصف سليم سركيس بأنه مروض الوحوش، وحوش المال مثل روزفلت. وكان فارس نمر أيضا من دعاة الإصلاح فى سوريا والشرق(١).

وقد أرسل له فتحى باشا خطاباً حول أفضل الوسائل لإنهاض السلطنة. وهى ثلاث: الرجال بالعلم، والتربية والمال بالموارد، والوقت وعدم إضاعته. وعند فارس نمر هى السلطنة إلى الحكومة والأمة. ووسائل إصلاحها مادية وأدبية، والمال والعلم بالإضافة إلى تربية الحاكم والمحكوم(٢). وكان صديقه إبراهيم سليم النجار يوهمه بالثقة فى الحكومة.

وتكثر أسماء أمراء الأتراك وولاتهم مثل إسماعيل باشا

---

(١) جـ٢/١٥٩/١٦٥/١٨٨/٢٠٢/٢٠٩-٢١٠.

(٢) جـ٢/١٧١.

الذين أرسل إليهم الشميل طلب تأسس حـزب اللامركزيـة، وشوكت باشا الصدر الأعظم الذى طالب أيضا بالإصـلاح، ومع كامل باشا الصدر الأعظم، وطلعت بك ناظر الداخليـة، وجمال باشا وشهداء ١٩١٥، وعبد الكريم خليل. ولم يـنس الشميل المرأة فى حياته، وراسل مى زيـادة. كمـا راسـل السلطان عبد الحميد، ومصـطفى فاضـل وإبـراهيم باشـا والسلطان بن العزيز ويوسف كامل وسعد الله باشـا وأحمـد فتحى زغلول وإلياس باشا وطوسون باشا، وعبد الحكيم باشا وفؤاد باشا ورشيد بك رئيس نادى المنتدى الأدبى، ووفيـق وحقى العظم من أشراف الشام وغيرهم ممن حكـم علـيهم بالإعدام غيابياً أو حضورياً[1].

---

(١) حكم بالإعدام غيابياً على: رفيق وحقى العظم، رشيد رضا الطرابلسـى، داود بركات رئيس محررى الأهرام، فارس نمر رئيس تحرير المقطـم، شبلى شميل، خليل مطران، إبراهيم النجار، جورج عبد المسـيح مـن المقطم، جبرائيل أصغر، نجيب عازورى، جورج وعزيز بحرى، أميـر خليل أبو اللمع، خليل بولاد، أمين البستانى، يوسف البسـتانى، حبيـب البستانى، فيلى شيحا، نجيب قطان، نجيب قريصاتى، جان عبيد، نجيـب تمناجة، د. عرزورى، نعمة الله غانم، روفائيل غزة، ميشال لطـف الله، يوسف كحيل، الشيخ يوسف الخازن، جورج خير، رشيد قبـاط، أمـون ملحمة، خليل مشاقة، يوسف سمعان صدناوى، إلياس صينى رنـاتيرى،

وفى المجموعة الثالثة يغلب الموروث الشعرى والدينى على الوافد العلمى والأدبى[١]. ويتقدم من الموروث الأدبى أمين الريحانى وإبراهيم ثم جبران خليل جبران. ومن الموروث العلمى صابر بسيط، أحمد زكى، اليازجى. ثم يتقدم الموروث على الفكرى عند الأفغانى. ثم يبرز الموروث الأدبى من جديد عند اسكندر الخازندار والمعرى، وناصيف اليازجى، وفارس نمر. ثم يتداخل الأدباء والمفكرون والسياسيون والأمراء والسلاطين مما يكشف عن تفاعل الحياة الأدبية والسياسية والفكرية. فالأدباء سياسيون. وأقلهم الفلاسفة مثل ابن سينا ثم ابن رشد[٢].

سليم شميل، يوسف حبيب زنانيرى، إلياس زهار، الفونس زيدية، فؤاد الخطيب الشامى، قسطنطين بنى، عبد الحفيظ محمود الحسن، عبد الغنى العربى، حسن حماد، عمر حمد. وبالنفى المؤبد على رضا الصلح ورياض الصلح، أسعد حيدر، حسين حيدر. ونفذ الحكم بالإعدام على عبد الحكيم الخليل، سليم الأحمد عبد الهادى، محمد محمود المحمصانى، محمود العجم، نور القاضى، عبد القادر خرسا، على الأرمنازى، نايف نلو، مسلم عابدين، صالح حيدر. وحول الحكم بالإعدام إلى السجن المؤبد لكبر السن على حافظ اليافى، سعيد الكرمى جـ٢/٢١٠-٢١١.

(١) يذكر الموروث حوالى (١٠٠) علم، ومن الوافد حوالى (٩٧) علم.

(٢) الموروث: أمين الريحانى (١٢)، جبران خليل جبران (١٠)، صابر

وهناك من الوافد ما أصبح موروثاً مثل الأرمن اليونان والأتراك والفرنسيين والألمان الذين يعملون في الآستانة وفى جهاز الدولة المصرية مثل صالح أزميرى،

بسيط، أحمد زكى (٩)، الأفغانى (٩)، اسكندر الخازندار، سليم سركيس (٨)، المعرى، طانيوس عبده (٧)، نصيف اليازجى (٦)، البرنس حليم، الخديوى إسماعيل، رياض باشا، ناصيف اليازجى (٥)، فارس نمر، إسماعيل باشا، صفوت، أدوارد فان دايك (كورنيليوس) (٤)، أحمد فارس، السلطان عبد الحميد، قاسم أمين، أديب اسحق (٣)، ابن سينا، محمود أفندى طاهر، صالح أفندى، غرانت بك، إسماعيل صبرى، محمد عبده، اليازجى الأكبر، حافظ ابراهيم، جورجى زيدان، ميخائيل مشاقة، الفريد ملحم، عيد شميل (٢). ابن رشد، حمدى باشا، صالح ازميرى، ادوراماسيس، فرسنجى، فيظى، نعيم بك، بابيان، جوهر، محمد طاهر لبيب، عنترة، نوبار باشا، السلطان عبد العزيز، رئيف خورى، عرابى، عزيز كحيل، جبرائيل كحيل، المطران دريان، محمد على، شفيق منصور، عبد القدوس، فارس، إيزيس، الغزالى، رشيد رضا، أبو نواس، بنو العباس، يعقوب صروف، إبراهيم الكفرونى، مى زيادة، حفنى ناصف، باحثة البادية، الزهاوى، عفيفة الشرتونى، نصرى موسى، الأعشى، الحطيئة، إسكندر عمون، السلطان محمود، عبد الرحمن البرقوقى، فريد بيازغلى، داود عمون، محمد مسعود، على يوسف، اخنوخ فانوس، بطرس البستانى، خليل سعادة، بشارة زلزل، نجيب مترى، تيمورلنك، جنكيز خان، حنا سمعان، الأخطل، الفرزدق، صبرى باشا، على الشهابى (١).

نوبار باشا، أدورامسيس، بابيان، فرسنجى، فريد بيـــازغلى، أبوستوليدى. ومن الأجانب مثل جرانت بك، إدوارد فان دايك أو كورنيليوس.

١- الموروث الدينى والفلسفى. وقد خصص الشـــميل مقالة خاصة للموروث الدينى "القرآن والعمران". ليس الهدف منها الحديث عن الأديان كشرائع موحاة أو مقارنة دين بآخر وبيان مزاياه أو التوفيق بين الدين ومقتضيات العصر الحديث كما يفعل المصلحون بل بيان علاقة الدين بالعمران وتـــأثيره فى المجتمع، مقتبساً لفظ ابن خلدون "العمـــران" مـــع اللفـــظ الحديث "الاجتماع". فقد ربط العلماء بـــين الـــدين والتـــأخر، والعلم والتقدم وهو تعميم خاطئ على الدين فى كل الأزمنـــة والعصور. فالدين عامل مؤثر فى حياة الشـــعوب وأخلاقهـــا اعتماداً على الثواب والعقاب فى الآخرة.

فالدين الرئيسى للتوحيد دينان، "دين الإنجيـــل" و"ديـــن القرآن". ولم يذكر"دين التوراة" مع أنه من ديانـــات إبـــراهيم والتى تقوم على التوحيد. ولا يذكرهما بأسمائهما المســـيحية والإسلام وأثرهما فى الأخلاق الاجتماعيـــة، التســـامح فـــى الإنجيل وإيثار الآخر على النفس، والعدالة الاجتماعية فـــى

القرآن، وإشراك الفقير فى أموال الغنى كما يفعل الفلاسفة المحدثون. المسيحية توسع الأفق إلى التجريد، والإسلام يبقى فى العالم المحسوس. ويسميه الشميل "المحمدى" كما يفعل بعض المستشرقين ويطلق على الإسلام "المحمدية". والغريب أن المسيحيين عادوا إلى العالم المحسوس فتقدموا فى حين أن المسلمين تركوا الشهادة إلى الغيب فتقهقروا، مما يدل على أن حقيقة الدين لا ترتبط بالعمران.

وقد أشعل النار اللورد كرومر فى كتابه "مصر الحديثة" فى تحليله لعلاقة الأديان بالعمران معتبراً القرآن عقبة كؤود فى سبيل ارتقاء الأمة المصرية والأمم الإسلامية والشرق عموما[1]. فاندفع الناس للرد عليه. ويرى الشميل أن اللورد كرومر من أعاظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية ولكنه أخطأ فى الحكم على الصلة بين القرآن والعمران!

لا فرق بين الإسلام والنصرانية فى الهدف النظرى

---

(١) جـ١/٥٧-٦٣. "واللورد كرومر من أعاظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية. ولصوته دوى فى محافل العالم المتمدن، وهو من نادرة الرجال السياسيين يقول ما يفتكر ولا يمارى. وهو فى حكمه لم يوارب بل قال ما يعتقد أنه الحق الصراح" جـ١/٦٠.

وهو الرقى الاجتماعى ولكن الخلاف فى البون الشاسع بينهما على مستوى الواقع العملى. والسبب فى سوء الفهم أن الناس فى الدين فريقان. الأول يغلب عليه الهوى والتشيع والتعصب الأعمى. والثانى باحث اجتماعى ينظر إلـــى الـــدين كمـــرآة للشعوب بعقلانية وعلمية وتجرد.

ويبدو التناقض فى النصوص مما يجعلها متشابهة تثبت النقيضين، أن الدين عامل إيجابى وعامل سلبى فـــى تكـــوين العمران فى آن واحد. ففى القرآن ﴿اقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾، وفى نفس الوقت ﴿قاتلوا الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾، ويمكن إضافة ﴿لا إكراه فى الدين﴾. والحقيقة أن حل هذا التنـــاقض فى الناسخ والمنسوخ وفى أسباب النزول أى السياق، وفـــى العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، والإحكام والتشابه، والظاهر والمؤول، والحقيقة والمجاز أى فى مباحث الألفاظ. وفى الإنجيل "ما جئت لألقى سلاحاً بل سيفاً"، وفـــى نفـــس الوقت"من لطمك على خدك الأيمن فحول له الأيسر". ومـــن هنا تأتى ضرورة الاجتهاد. وقد أجازه أبو بكـــر فـــى قتـــال المرتدين مانعى الزكاة خوفاً من التداعى السياسى وانفـــراط عقد الأمة. كما صرح الغزالى بضرورة التأويل تفادياً لظاهر

النص وحتى لا يقع تناقض بين العلم والدين. وهـــى قـــراءة علمية معاصرة للتأويل عند الغزالى، فالتأويل للخاصة ولــيس للعامة، مضنون به على غير أهله، لاتفاق الظاهر مع العلــم اللدنى وليس مع العلم الطبيعى.

والخطأ ناشئ من رجال الدين الإسلامى مثل رجـــال الدين فى أوربا لما أقدموا على تكفير جـــاليليو لأنـــه قـــال بدوران الأرض حول الشمس وهو ما يعارض التوراة التـــى فيها أن يسوع أوقف الشمس وثبّت الأرض. لذلك قام لـــوثر بالثورة على رجال الدين الذين ادخلوا الـــدين فـــى القضـــايا العلمية وحصروا الإيمان فى الأديرة. الدين فى ذاتـــه لـــيس عقبة فى سبيل التقدم بل رجال الدين. وقد ارتقـــت اليابـــان بالقيم الدينية المستمدة من البوذية. فالقرآن ليس مسئولاً عـــن تقهقر الأمم بل هى مسئولية رجال الدين والحكـــام. ولـــيس الإنجيل أيضاً مسئولاً عن ذلك بدليل إصلاح لوثر. ومن ثـــم يحتاج المسلمون إلى لوثر الشرق الذى رآه الشميل فى جمال الدين الأفغانى. فانحطاط المسلمين اليوم ليس أبدياً بل واقـــع اجتماعى يمكن تغييره ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيـــر لكم﴾.

ويستعمل الشميل بعـــض الآيـــات القرآنيـــة لوصـــف الطبيعة، دورة المياه فى السماء إلى الأرض فى المطر ومن الأرض إلى السماء من جديد فى البحر وكأن الماء يقول ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾[1] والماء أصل الحياة كما هو مقـــرر فى العلم ويؤيده الدين ﴿وجعلنا من الماء كل شئ حى﴾. وفى تفسير جدل الطبيعة والتناقض فـــى الكـــون، فـــى النبـــات والحيوان والإنسان يُستعمل القرآن لوصف الإنسان بين العلم والجهل، بين الملاك والشيطان، بين الرفع والخفض ﴿إن هذا إلا ملاك كريم﴾، ﴿إن هذا إلا شيطان رجيم﴾.

وقد عبد الناس الشمس والقمـــر والكواكـــب لجمالهـــا وعلوها فى السماء بعد أن غابت عن الأرض أو على الأفـــل اعتبروها مساكن لها ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبـــاً قـــال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكـــونن مـــن القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى. فلمـــا أفلت قال يا قوم إنى برئ مما تشركون﴾. وأخيـــرا يـــدرك الإنسان الإله وراء هذه الظواهر الطبيعة ﴿إنى وجهت وجهـــى

(١) السابق ص٦٥-٦٦/٨٧-٨٨/٢٦٤/٢٩٢.

للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشـــركين﴾.
كل ذلك قبل مجىء الثلاثة العظام موسى واليهودية وعيســى والنصرانية ومحمد والإسلام. ومن شدة الانبهار بالطبيعة ســأل الناس عنها وعن ظواهرها لجمالها ﴿ويسألونك عن الأهلــة﴾. والحقيقة أن الرد جاء لمنفعتها وليس لجمالها.

ويأتى الوحى طبقاً لظروف كل مرحلة مــن مراحــل التاريخ وعادات الشعوب وأعرافها. فالوحى يراعى ظروف الزمان والمكان والناس والاجتماع ﴿إنا أوحينــا إليــك كمــا أوحينا إلى نوح والنبيين﴾[1]. فالتاريخ هو الطبيعــة الممتــدة عبر الزمان. لا فرق بين التاريخ الطبيعى للأرض، وتــاريخ الطبيعة للبشر.

ويستعمل الشميل القرآن لتفســير الســلوك الإنســانى النفسى الأخلاقى الاجتماعى العمرانى فى مقدمة مقالة "حول مقالتى" وهى ﴿إن الله لا يغير ما بقــوم حتــى يغيــروا مــا بأنفسهم﴾. فالبداية بالفرد وليس بالمجتمع، بــالأخلاق ولــيس بالاجتماع، بالــداخل ولــيس بالخــارج علــى عكــس رأى

(١) السابق ص٧٥.

الاجتماعيين والماركسيين[١]. ويستعمل حديث "كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه". يعطى الأولوية للطبيعة على الاكتساب، والفطرة على الاجتماع. ويبين أهمية العلم الذى يساعد على الإدراك بعيداً عن الجهل والتمويه حتى لا يصبح الناس ﴿صم بكم عمى فهم لا يعقلون﴾.

ولما كان القرآن دين العقل فإنه يمكن تأويل آياته التى تدل على المعجزات بالعقل مثل ولادة السيد المسيح ﴿ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا﴾. ويعطى المثل على إساءة تأويل النصوص وقول الحقائق التى نصفها بآية ﴿ويل للمصلين﴾.

والدين مبنى على الإيمان بالغيب وتصديق الرسل وأخبار الملائكة والشياطين والجن وأول الخليقة وآدم والرسل[٢]. وهو ما يتعارض مع دين العقل والطبيعة. ويمكن

---

(١) السابق ص٦٩/٧٨-٧٩/٨٢.

(٢) يذكر الشميل فى الهامش آيات: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾، ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾، ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق

إثبات أن القرآن يساعد على تقدم العمران بشرط فهم آياتـــه مثل ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾، ﴿يريـــد الله بكـــم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾.

ونشر التعليم فى مصر غير صعب وممكن بسرعة إذا أرادت الحكومة بجعل التعليم إجبارياً مثـــل التطعـــيم ضـــد الأمراض وإقامة المدارس البسيطة فى كل القـــرى والمـــدن بنسبة عدد الأهالى. يتعلمون أ ب ت ث وليس فقط ﴿باسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين﴾ أى مبادئ التعلـــيم وليس التعليم الدينى الجاهز الذى يقوم على التلقـــين. ويـــتم التعليم دون قسر ﴿لا إكراه فى الدين﴾. ويطلب البرهان ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. ويعلم السماحة ويدعو إلى السلم. فإذا قال ﴿قاتلوا فى سبيل الله﴾ فإنه يقول أيضا ﴿قاتلوا الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين﴾ وهـــو من حقوق الدفاع العمومية(١).

ولما كان الشميل أديباً، وكان القرآن عملاً أدبياً بليغـــاً فإنه يستعمل بعض آيات القرآن كوسائل للتعبير مثل وصول

ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى، وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ جـ١/٨١-٨٢.

(١) السابق ص٧٩/٢٢٨/٢٨٥/٣٤١.

الإنسان إلى الحقيقة فيكون "قاب قوسين أو أدنى". ويقف أمام الطاغية "يهدد كل جبار عنيد" ليقول "أنا جبار عنيد"، "لكم دينكم ولى يدن" من أجل بيان تعدد المدارس الفكرية واختلاف الآراء فى الصلة بين الدين والعمران. والشعراء "فى كل واد يهيمون".

ولما كان القرآن دين العقل، فإنه يمكن تفسير الآيات بالعقل مثل تفسير النار التى رآها موسى، ﴿فلما أتاها نودى يا موسى إنى أنا الله فاخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى﴾. وعندما يخاف الناس من الأرواح الشريرة يتعوذون بكل ملك كريم من كل شيطان رجيم[١].

ويذكر ابن خلدون إثبات الفلاسفة النبوة بالدليل العقلى واهتداء البشر بشرع الله كوازع قوى. وأحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر كما يقول ابن خلدون. ويشارك ابن خلدون أبقراط وابن سينا فى النظرية الجغرافية وأثر الطبيعة فى عادات الناس وسلوكهم، خاصة تأثير الحر والبرد والهواء والقوت والمكان كما هو الحال عند علماء طبائع العمران اليوم. ويمتد الأثر

---

(١) السابق ص٦٦/٧٢/٨١/٨٦/٢٣٣.

من الجسم إلى الأخلاق سابقاً داروين ولامارك. ولم يذكر ابن خلدون الأسباب الأدبية كما فعل أبقراط والتـــى تـــؤثر فـــى العمران[١].

ويعتمد الشميل على قول الشهرستانى أن أهل الشـــرق ميالون للبحث عن ماهيات الأشياء وحقائقها فى حين أن أهل الغرب ميالون للبحث عن طبائع الأشـــياء وكيفياتهـــا. أهـــل الشرق أهل نظر وأهل الغرب أهل عمل وهو أحـــد أســـباب تأخر الشرق وتقدم الغرب[٢]. وقد دفع ذلك الشرق إلى الكسل والغرب إلى النشاط[٣]. فشرط تقدم الشرق هـــو أن ينـــاظر الغرب ويتحداه على مستواه. الغرب نموذج للتقليد والشـــرق هو المقلد، تقليد المحدثين بدلاً من تقليـــد القـــدماء، التبعيـــة للمستقبل بدلاً من التبعية للماضى. وأهل الشرق لا يجمعهـــم جامع إلا السيف مثل محمد وبونابرت، يسوقون الناس كمـــا تساق الأنعام! ونابليون ليس شرقياً، ومحمد لم يسق النـــاس بالسيف بل بالإقناع. وقد طالب عمر بن الخطاب بأن يقـــوم الناس اعوجاجه فقام له أحد وخصص ذلك بالسيف. فى حين

---

(١) جـــ١/٢٣-٢٤/٣١-٣٣.

(٢) جـــ١/١٩٧/١٩٩ جـــ٢/٢٥.

(٣) جـــ٢/٢٥.

أن العدالة فى الشرق مازالت محفوفة بالمخاطر مما يسمح للأجانب بالتدخل فى شئون حياتهم(١).

ويشار إلى أنوشروان لتفسيره الوازع على الحكم المطلق بأنه هو الحكم الملكى ورأسه الملك. فهو القادر على تأديب الرعية(٢). وما فعله المسلم مع المنصور فى تحميله مسئولية الفساد فى الأرض فعله أيضا بهرام بن بهرام فى تذكير الملك بالشريعة وطاعة الله. والبوذية تعاليم أدبية اجتماعية أكثر منها دينية. والبراهمة يتكلون على أنفسهم وليس على الله على عكس تعصب النصارى لدينهم واضطهادهم لمخالفيهم مما يدل على ضيق العقل. وقد نجح البراهمة فى الاتكال على أنفسهم وتقدموا فى الحضارة. وهم ينتسبون كما تروى الملل والنحل إلى رجل منهم يقال به برهام يقول بنفى النبوات واستحالتها فى العقل.

وحقيقة الأديان واحدة بالنسبة لعلاقتها بالعمران لا فرق بين براهمة وبوذية. ودين بوذا أكثر الأديان انتشاراً بعد المسيحية. وهو ما اعترف به الشهرستانى فى "الملل والنحل"

---

(١) جـ٢/٣٣/٢٢.

(٢) جـ١/٢٥-٢٦/٦٢/٧٢-٧٣/٧٧.

فى تحليله للفظ بـوذا أى بـوذا والبوديسـعية، واحترامهـا للحياة. البوذية أصحاب الفكرة وهم غير البوذيين أصـحاب المحسوس كما يقول الشهرستانى[١].

ويطبق الشميل نظريات الطب الحديث لدراسة شخصية السلطان عبد الحميد ومحمد وتيمورلنك وموسـى وعيسـى. فعبد الحميد تمتد أملاكه من الشرق الـذى يحكمـه الملـوك والغرب الذى تحكمه الشرائع. واستطاع أن يحكم مدة طويلة بالرغم من الشرائع الإلهية والوضعية نظراً لأنه كان علـى قدر عظيم من الذكاء. يخدم هواجسه. وكلها أسباب سـلبية. لذلك تجلى نشاط العرب فى محاربة طغيـان عبـد الحميـد وتأليف الجمعيات المناهضة له مثـل الجمعيـة الإصـلاحية التركية برياسة أمين أرسلان، وجمعية الشـورى العثمانيـة برئاسة رفيق العظم ورشيد رضا. وكان من وسائل ذلك نشر اللغة العربية التى يتكلمها المسلمون والمسيحيون، والاعتزاز باللغة القومية بدلا من التركية. وكان سليمان البسـتانى مـن رواد هذا الاتجاه[٢].

---

(١) أراد كامل السويفى أن يبحث الشميل عن ماهية الأديان عامة، والبـوذى خاصة فيحوله إلى متكلم وليس إلى فيلسوف.

(٢) جـ٢/٨٥-٩٠/٩٦-٩٧.

ويسترجع الشميل تاريخ الإسلام من أبى الفدا لشـــكوى مسلم فساد الزمان وتحميل الخليفة المنصور المسئولية علـــى ذلك لحجبه نفسه عـــن النـــاس. فالشـــريعة تـــذكر الملـــوك بوجباتهم. ولاقى بطل السودان من الأمة الســـودانية عنايـــة وحفاء. ومحمد على هذا الرجل العظيم هو الذى بنى مصـــر وأسس المدارس الأميرية من أجل تخريج رجال عمليين[١].

وبلغ الموروث الفلسفى القديم الذروة فى إحاطة ابـــن سينا وتثبت ابن رشد[٢]. نحا ابن سينا نحو أبقراط فى الطب الجغرافى وشرح الأسباب الطبيعية لألوان البشرة بين البشر. وامتلأ كتابه بأسماء الأمراض والعقاقير والنباتات اليونانيـــة. وأبقى على اللفظ اليونانى "إيساغوجى" مما يعد اليـــوم أحـــد أسباب تأخر العلم. ويذهب الرازى فى الغذاء لتفسير الخلاف بين الأذكار والإيناث مذهب ديوزن وسبقه[٣]. والغزالى أكـــد أهمية الشك للتعبير "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لـــم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة" وهو من أكبر أئمة الدين المصلحين وفلاسفة الإسلام. وربما اطلع الكواكبى

---

(١) جـ١/٢٥-٢٦/١٩٨/٢٣٠.

(٢) جـ١/٣/٣٠-٣١/٢٥/٣١١ جـ٣/١٧/٧٧.

(٣) جـ١/١٣٦-١٤٠.

على كتاب الفييرى والذى أشار إلى ترجمة عبد الله جـــودت فى طبائع الاستبداد. وقد اعتمد الكواكبى فى "طبائع الاستبداد" على كتاب الفييرى "الحكومات الظالمة" من خلال الترجمـــة التركية التى قام بها عبد الله جودت" وهو ليس كتاباً فوضوياً بل كتاب يدعو إلى الحرية[1]. ويستشهد بإيمان الأفغانى الذى كلما عرضت عليه مشكلة قال "ســبحان الله" ويـــذكر مـــن المفكرين فى "أرق ليلة" الشيخ محمد عبده والأفغـــانى مـــن نوابغ عصره، عالم واسع الإطلاع مع ذكائه وشجاعته. لـــم يكتب إلا نادراً. واستعمل الخطاب الشفاهى أو يراع محمـــد عبده. واشتهر بعد تأسيس جريدة مصر. والشميل هو الـــذى قدم أديب اسحق لجمال الدين الذى كان يتردد كثيـــراً علـــى منزل حنا عيد قنصل بلجيكا. كان من الفلاســـفة الـــرواقيين. كتب نفياً للماديين ترجمة محمد عبده. لم يكـــن شـــاكاً مثـــل المعرى. تردد بين الآراء الإيمانية والشكية. فقد قسم الغزالى الآراء ثلاثة أنواع، رأى الجمهور، ورأى النصـــحاء، ورأى خاص لا يطلع عليه أحد، وهو أن الأفغانى لـــم يكـــن مـــن

---

(١) جـــ٢/٤٢.

المؤمنين[1].

ويستعمل الشميل تشبيه رشيد رضا بولــع المســلمين بالحرية على النمط الغربى وتقليدهم لها كهيام العاشــق بــأم عمرو لسماعه قول الشاعر مادحاً لها وكرهه لهــا بســماع هجاء الشاعر لها. ويتفق معه فــى حاجــة الإصــلاح إلــى الرجال. ويعتبر رشيد رضا غزالى عصره. ويستشهد بنقــد محمد عبده لنظام التعليم فى مصر بالرغم من أنه تعلم فيــه لأنه احتاج إلى عشر سنين كى يمحو ما تعلم. فالشرق فــى حاجة إلى "مكنسة" محمد عبده، إمام الإسلام[2].

لم يكن الشميل بمفرده بل كان مع أقرانه مثل يعقــوب صروف الذى دخل فى حوار مع إبراهيم الكفرونــى حــول مساواة الرجل بالمرأة والتى دونها شميل فى مقاله: المــرأة والرجل وهل يستويان؟ وهل للمرأة نفس؟ ويثنى على باحثة البادية ملك حنفى ناصف وعلى أبيها اللغوى الأديب، وعلــى قاسم أمين فى تحرير المرأة. ويرثى عفيفة سعيد الشــرتونى قرينة الأديب نصرى موســى والمتوفــاة فــى ١٩٠٦ فــى

---

(١) جـ٣/٧٩-٨٢.

(٢) جـ٢/١١٢/١٨٥ جـ٣/٢١٢ جـ٢/١١٣.

البرازيل، ويحيى بمناسبتها نفوس الشعراء. والآنسة مى لها منزلة خاصة فى قلب الشميل مثل منزلتها فى قلوب أهل الفكر والأدب، وكذلك الساحرة إيزيس كوبيا. ويكتب لمى عن ماهية الشعر والأمل[١].

وهناك علماء فى مصر وحكام يشجعون العلماء ويستدعون العلماء الأجانب للاستفادة بعلمهم مثل أبات باشا رئيس المؤتمر المصرى الطبى الأول، سواء مصريين أو متمصرين أو أجانب[٢]. ويقارن بين محمد على فاتح مصر ولويس الرابع[٣].

ويثنى الشميل على علماء النهضة فى لبنان مثل ناصيف اليازجى وإبراهيم اليازجى وبطرس البستانى وأحمد فارس الشدياق وخليل سعادة وبشارة زلزل ونجيب مترى، وأفضالهم على اللغة العربية والنهضة الأدبية ومعظمهم من

---

(١) جـ٣/٨٩-٩٥/٩٩-١٢٥/١٢٧-١٥٣/١٦٣.

(٢) مثل محمد أفندى طاهر حكيمباشى اسبتالية بنى سويف، الدكتور صالح أفندى موصلى، د. بابيان المقيم بالآستانة، البروفسور جوهر من مستشفى الحسنة، د. شيت مبعوث الحكومة المصرية، الفريد عيد أحد طلبة الطب جـ١/٢٥-٥٥ جـ٢/٤٧.

(٣) جـ٢/٢١٩/٢٣١/٢٣٣-٢٣٧/٢٤٤-٢٤٥.

كفر شيما ومعهم على الشهابى. كما يثنى على أمين الريحانى وجبران خليل جبران وفان دايك، وجرجى زيدان وأمين الريحانى[1]. ويحاول جمع آثار أخيه أمين ملحم: فالعائلة بل والكفر أهل علم وأدب[2]. ويؤلف مسرحية بعنوان "مداعبة" تتعرض لشئون فلسفية اجتماعية فى قالب روائى أبطالها الشميل واسكندر الخازندار، وجبران، وأمين الريحانى وحنا سمعان، حوار على قهوة المنظر الجميل فى عالية مساء الأحد وقت غروب الشمس[3]. وفى رواية أخرى "مجلس الشميل" اجتمع لفيف من الأصدقاء من بينهم الشميل (الفيلسوف)، والبرنس محمد على حليم (السرى الشريف)، وأحمد زكى باشا (الموظف العالم)، وسليم بك بسترس (المحامى)، والدكتور صابر بسيط (الطبيب)، ونجيب أفندى شاهين محرر المقتطف (الأديب)، وطانيوس أفندى عبده (الشاعر)، وسليم سركيس (الصحافى)، وجهات نظر مختلفة فى الإصلاح.

وكثير من أعلام الموروث هى أعلام العرب

---

(١) جـ٣/٧١-٧٩/١٤٣/١٥١/٢٢٥/٢٧٠-٢٧١.

(٢) جـ٣/١١٥-١١٦/٢٨٧.

(٣) جـ٣/٢١٥-٢١٨/٢٥٥-٢٦٥.

المعاصرين، صحفيين وأدباء وسياسيين. فقد دافع الصحفى سليم سركيس عن الأديب اسكندر شاهين طالباً العفو عنه. فنقولا أرقش رشح الشميل إلى مجلس الأعيان. واتهم سليم سركيس روزفلت بأنه قاتل الوحشين. ويناشد الشميل أمين رسلان قنصل لبنان فى الأرجنتين حل الخلاف حول أوراق الجنسية. وشارك فتحى زغلول وفارس نمر فى كيفية النهوض بالسلطنة، وهى عند الشميل ثلاث: الرجال والمال والوقت، الرجال بالعلم والتربية، والمال بالموارد، والوقت ما أكثره. ويعلن لمى زيادة آراءه السياسية وكرهه لحكم السلطان عبد الحميد. وأول عدد أصدره أديب اسحق من جريدة مصر فى القاهرة. وأصدر عبد الرحمن البرقوقى مجلة "البيان"، وسركيس له مجلته. ومن مصر يذكر نوبار باشا، وإسماعيل باشا، وصفوت باشا، وعرابى باشا. وواضح إعجاب الشميل بإسماعيل باشا باعث النهضة الحديثة فى مصر ورئيس وزارئه رياض باشا الوطنى الغيور. وأخلاق إسماعيل من شيم الكبار، على عكس توفيق وبطناته. كما يقص الشميل إثر مقابلة إسماعيل فى طنطا بالرغم من نفور الشميل من مقابلة الحكام حتى لا يكون فيها تحديداً لحريته

كما هو الحال مع حكام الشرق. وكان رياض محباً للعلم والأدب مثل الخديوى وخبيراً بالشئون الإدارية والمالية وإسماعيل صفوت من بطانته. زاره الشميل مع صديقه نمر فارس[1].

ويخاطب إسماعيل باشا فى ضرورة تأليف حزب اللامركزية وكذلك يتوجه إلى شوكت باشا الصدر الأعظم لنفس الغاية، وكامل باشا الصدر الأعظم لحل مشكلة لبنان. ويحذر صديقه إبراهيم سليم النجار من المتزلفين، والنصح أفضل من الغنى[2]، وناظر بك وزير داخلية الحكومة التركية. ويذكر حادثة جمال باشا وشهداء ١٩١٥ وأسماء الشهداء والهاربين[3].

وقد رفع مصطفى فاضل باشا مؤسس حزب تركيا الفتاة ابن إبراهيم بن محمد على كتاباً مفتوحاً "من أمير إلى سلطان" إلى السلطان عبد العزيز خان. كما خاطب فؤاد باشا فى وصيته الشهيرة إلى السلطان عبد العزيز بدافع المصلحة

---

(١) جـ٢/٣٥/٩١/٩٧/١٢٩/١٤٧/١٧١-١٧٢/٢٠١، جـ٣/٥٨/٦٥-٦٨/٢٤٩.

(٢) جـ٢/١٦٥/١٨٨-١٩١/٢٠٢ جـ٣/٦٩.

(٣) جـ٢/٢١٠-٢١١ جـ٣/١٢٣/١٦٢.

العمومية يعبر له فيه عن آرائه الإصلاحية. وقد عربها سليم سركيس فى كتابه "سر مملكة"، وكان الصدر الأعظم يوسف كامل باشا صهر الخديوى محمد على. وقد فصل الشميل ترجمة مصطفى فاضل باشا إعجابا به. ويكتب الشميل رسالة إلى رشيد بك والى بيروت وبورصة لاحقاً متسائلاً عن استيائه من مظفر باشا والى لبنان. ويكره الشميل السلطان عبد الحميد خان، محمد على باشا، شفيق منصور، جبرائيل كحيل، اسكندر عمون. ويثنى على بعض الأجانب الصرحاء فى مصر مثل د. غرانت الذى وقف ضد المحسوبية التى تحاول وضع الرجل المستدير فى الثقب المربع، ومثل أبو ستوليدس مترجم الإلياذة وأصدقائه الذين حضروا الاحتفال بالترجمة فى القاهرة مثل فريد بيازوغلى وداود عمون والشيخ على يوسف ومحمد مسعود واخنوخ فانوس.

٢- الموروث الشعرى. ويغلب الموروث الشعرى الموروث الدينى. فالشعر ثقافة العرب مثل الدين. وفى العصور المتأخرة يعود الشعر إلى الظهور باعتباره ثقافة العرب الأصيلة وليس العلوم الدينية التى ظهرت فى عصور الازدهار. وقد يكون الشعر من تأليفه أو من استشهاده أو من

ترجمة شعراء آخرين. فالشميل شاعر ومفكر وعالم فـــى آن واحد. وله قصائد شعرية طويلة أقرب إلـــى الملاحـــم مثـــل قصيدة الدهرية فى آثار ملحم شميل. تبدأ بالله والدين والنفس والعقل والكون والمعاد والثواب والعقاب، تعبيراً عن نســـق العقائد. وهى قصيده منسوجة على منوال القدماء فى شكوى الزمان[١]. وينظم نظرية التطور شعراً على عادة القدماء[٢]. بل إنه يترجم الملاحم اليونانية شعراً مثل فيجينيا فى أوليـــد، وحوار أجمنون وآشيل وعولوس قبـــل أن يعيـــد صـــياغتها راسين[٣].

والموروث الشعرى فى المجموعة الثانية أقل بكثيـــر. ربما لأن موضوعات الدين والفكر تتيح قرض الشعر أكثـــر مما تتيح موضوعات السياسية الحزبيـــة المباشـــرة. وفـــى المجموعة الثالثة تنتشر الشواهد الشعرية على أكثر من ثلث صفحات الكتاب[٤]. ويتناول الموضوعات التالية:

---

(١) جـ٣/١١٧-١١٩.

(٢) التحول فى الشعر جـ٣/١٤٣-١٤٧.

(٣) جـ٣/١٣٥-١٤٠.

(٤) فى المجموعة الأولى ٧٨ شاهداً شعرياً من مجموع ٣٤١ صفحة، وفـــى المجموعة الثانية ١٨ فقط من مجموع ٢٥ صفحة، وفى المجموعة الثالثة

أ-العلم. ينظم الشميل بالشعر اتجاهه العلمى العلمانى الذى عبر عنه بالنثر. العلم الصحيح مرضعة البشر، وسبيل إدراك أسرار الكون[(١)]. وفى حالة الخيار بين العلم والدين فالعلم أولى بالخيار. الدين لعبة فى أيدى السياسة، والعلم أداة لنهضة الشعوب. وقد أنشد الشميل شعراً تحية للمدرسة الكلية التى تعلم فيها. ولا يكفى شعر عنترة فى وصف الفرس فالعصر عصر العلم. الشعر يتغير بتغير العصور. والحياة سر مازال العلم يدركه. والزلزال ليس من غضب الآلهة بل من الطبيعة القاسية. فالطبيعة لا تظلم بل الإنسان هو الظالم[(٢)]. ويستشهد الشميل ببيتين من أرجوزه ابن سينا فى الطب شارحاً فيها سبب اختلاف الألوان فى البشر. ويبين أن القضاء المبرم فى اليد والقبلة والدرهم ولحس الأصابع[(٣)].

والموت والحياة سنة الاجتماع الطبيعى، لا فرق بين الكائن الحى والكائن الاجتماعى[(٤)]. ولما كان فى الجسم الحى

---

٨٧ شاهداً من مجموع ٢٩٣ صفحة.

(١) جـ١/٢٠٥/٢٥٥ جـ٢/٩٥ جـ٣/٥٠.

(٢) جـ١/١٠/٢٠٦.

(٣) جـ١/٣١/٢١٧-٢١٨.

(٤) جـ١/٤٩/٢٠٦/٢٠٧.

جهاز عصبى وجهاز دورى وجهاز تراثـى فـإن الجسـم الاجتماعى له أيضاً جهـازه الاجتمـاعى وهـو التعـاطف الاجتماعى أو الفكر أو الشوق. والعمل والجهد أيضـاً سـنة الحياة. لذلك كان الإنسان أعظم من الجبل. ولا عجـب مـن ذلك.

والشميل ضد التقليد وتشبه النساء بالرجال والرجـال بالنساء بصرف النظر عن مساواة المرأة بالرجـل جسـمياً ونفسياً واجتماعياً، كفكر أو كواقع، كنظر أو ممارسة فالمرأة فى قلب الرجل، والنساء فى ضمائر الرجال. وقـد قيـل إن النساء لا يرضيهم شئ. والرجل لا يريد بهم سوءاً. المـرأة كائن رقيق. وينظم شعراً لمى زيادة يعبر فيـه عـن رأيـه الرومانسى فى المرأة، وإلى السـاحرة إيـزيس كوبيـا[(١)]. والرجل هو المسئول عـن صـلاحها وفسـادها، ملاكـاً أو شيطاناً. ومن ثم يجب تعليم النساء العلوم الحديثة بالإضـافة إلى النسويات. وكان من جهلها دفنها مع زوجها[(٢)].

ب- الدين. والشعر الاجتماعى وليس شعر المتكلمـين

---

(١) جـ١/١٠٥-١٠٧ جـ٣/١٥٤-١٥٦/١٥٧.

(٢) جـ٣/٨٨-٨٩/٩٧.

هو الذى يكشف الحقائق الدينية الاجتماعية على حد سواء كما هو الحال فى قصيدة "صدى النفوس ورجع الصـــدى" وهـــو الدين. الدين "جزء من الوجدان وأكبر تعزية لبنى الإنســـان". الدين فى دائرة الوجدان وليس فى دائرة العقل. فالدين يكفـــى حاجة الإنسان فى حاجة العجز النظرى أو العملـــى. الـــدين ليس صوتاً بل صدى، ليس فعلاً بل رد فعل، ليس واقعاً بـــل خيالاً، ليس يقظة بل حلماً، ليس دنيا بل آخرة، ليس موتاً بل حياة(١). هو الشوق لعالم أفضل إذا ما اشتد الضنك.

---

(١) فؤادك ما بين المنية والمنى ∴ يسائل أم ما فى حجاك من الظمـــا
إذا ما ترامى العقل يجلو حقائقـــا ∴ شكا القلب أن الغبن فى ذلك الجـــلا
وما الغبن إلا أن يرى القلب هائما ∴ وتخفى على العقل الجقائق فى الدنى
– لقد قلت إن الدين ضربة لازب ∴ وجزء من الوجدان فى أعمق الحشا
وإنا إذا لم نعبد الله ربنـــــــــا ∴ عبدنا ولو إلاً أقمناه من صـــــــــوى
فلولا من النفـــس السجينة بارق ∴ يخرق سجف الجسم ما كان ذا الصبا
– ولو أنت أعملت الرؤية لا الهوى ∴ لأدركت أن الدين صوت لا صدى
= صدى حبنا البقيا لهول حقيقـــة ∴ وزلفى دلفنا للذى يحفظ البقـــــا
وماذا عزاء المرء من بعد موته ∴ إذا حبـــــه للذات لم يدفع الأذى
وأنى له دفع القضاء محتمـــــا ∴ فلم يبق إلا باسم الوهم مرتجـــــى
– هو الحب اكسير الوجود بلا مرا ∴ ولولاه ما كان الوجود كما تـــرى
فكل الذى تلقاه فى الكـــون سره ∴ وهاديه فى أفعالـــه كيفما نحـــــا
هو الحى مولودا، هو الميت فانيا ∴ هو النجم قد أسرى، هو الصبح الدجى

هو الكل فى كل معيدا ومبديـــا ∴ وما نحن إلا فيه من صور الفنـــــا
وليس فناء ما تراه وإنمــــــا ∴ هو العود للأولى هو العبــث للألـــى
قضوا فحيينا وانقضينا يعودنا ∴ إليهم وغير الكل ليس له البقـــــــا
– وما الحب من أدنى فأعلى إلى الرجــا ∴ فى فوق إلا الشق فى كبد السعى
ترقى بنا حتى النهى وهو دونها ∴كما فى نيوب الليث أو فى حشى الصفا
حببنا الذى فينا حببنا وصابرنـــــا ∴ حببنا الذى نرجو كحــب لمقتنـــى
وهمنا به فى الأرض طورا وتـــارة ∴صبونا إلى ملك وطورا إلى السمـــا
– عبدنا به رباً منيباً معاقبـــــــا ∴ ويقضى ولا رد ويقضى كما يشـــا
وجدناه رحمانا أردناه عـــادلا ∴ خشيناه جبارا كمالك إذا عمـــــــا
دعونا إليه الناس بالحلم والتقى ∴ دعوناهم بالنار والسيف فى القلــــى
– فإن كان هذا الميل هوى نفوسنا ∴ رويدك إن الكائنات به ســــــــوا
فأين مكان النفس فيها من القـــوى ∴ وأين نبى العالمين إلى الهـــــدى
– وإن كان كالوجدان غير مفارق ∴ فلم تراه فى جميع بنى الــــــورى
ووجداننا هل أنت ألغيت آتـــه ∴ يقوم بغير الجسم إن حل ما استوى
– ألم تر أنا فيه تحت طـــوارئ ∴ تعدد فيها أو نعد له الرقــــــــى
إذا منينا بالحقائق مـــــــرة ∴ فهل فى التمنى خير ما يبلغ المنى
نقيم به فى حائل الوهم معقــلاً ∴ وكم ذا نلاقى أن نشاركه عنـــــــا
ترى المرء فى رشد إلى أفق دينه ∴ هناك يغيب الرشد والصوب والنهى
– ولوع الفتى فيه ولوع بعـــادة ∴ ترسخت الأجيال فيها على المــدى
ولكنها العادات مهما تضاءلــت ∴ فناموسها الرجعى وناموسنا الرجا
– لئن كان فى الأديان ردع لجاهل ∴ فقدكم جنى جان علينا بها بغــــى
وإن كان فيها من عــزاء لبائس ∴ ولكنها لا تقنــع العقل والحجــى
وإن يــــك للإنسان قسط مؤجل∴ فلا هــدى هاد تغير الذى هــدى
إذا كان مخلوقـــا كما شاء ربه ∴ فماذا جنى غير الذى ربه جنـــى

ثم أعطى للمعبود صفات مطلقة قادرة على تعويض نقص الإنسان وعجزه ثم استدعائه على الظالم، رحيماً بالمظلوم، منتقماً من الظالم، رءوفاً بالضعيف، جباراً على المتكبر. فالله حالة نفسية وتعبير عنها فى ضعفها وعجزها. الله فى النفس وليس فى الوجود، فى الداخل وليس فى الخارج، فى الإنسان وليس فى الطبيعة. هو الحامل لأمانى الإنسان وأحلامه.

ومهما كان الدين يملأ فراغ الجهل والعجز فإن العقل قادر على الثورة وتحويل الجهل إلى علم، والعجز إلى قدرة. وإن كان الدين يؤجل الحاضر إلى المستقبل، والعاجل إلى الآجل فإن العقل قادر على الإعداد للمستقبل بالرغم من الخوف والتخوف. الشجاعة والثقة بالنفس والمبادرة والمغامرة كل ذلك قادر على التخلص من الوهم والعود إلى الحقيقة، ومن الحلم إلى اليقظة، ومن التمنى إلى التحقق.

نشأ الدين من الجهل والعجز قبل مرحلة الأديان

وإن قلت مخلوق وحر مهدد ∴ فهذا مقال لست أفهمه أنا

– وكما نشأت الأحياء الراقية من أحياء أدنى وهى من مواد الطبيعة هكذا نشأت الأديان من الاعترافات، وهذه من الخرافات، وهذه من قلة تعرف الإنسان لظواهر الأشياء التى حوله وتوهمه فيها جـ٢/٨٥/٢٥٣-٢١٠.

السماوية الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام. عبد الناس آمالهم وأحلامهم أو مخاوفهم. فالعبادة موقف نفسى تجاه العالم. تبدأ بالمحسوس وتنتهى إلى المجرد، من الأرض وتصعد إلى السماء ابتداء من الكواكب والنجوم كما هو الحال عند الصابئة حتى نحت الأصنام تقرباً إليها. ثم تحولت إلى بشر يتقاتلون ويتزوجون كما هو الحال فى الأساطير اليونانية قبل أن تأتى ديانات التوحيد وما تبقى من التجسيم والتشبيه فى اليهودية والمسيحية حتى أتى الإسلام دين التنزيه المطلق[1].

---

(١) "عبدوا إلهاً كريماً أو ملكاً عاتياً أو حليماً أو حيواناً نافعاً أو شريراً أو شجرة فى العراء يستظل بها من الرمضاء أو بئراً يردونها فى الصحراء أو حجراً أسود سقط من العلاء أو نهراً يروى رياضهم أو ناراً يصطلون بها أو طبائع تميل إليها شهواتهم، باتوا فى سبيلها متهالكين. عبدوا ذلك كله دفعاً لمكروه واستجلاباً لمنفعة، معبودات تعدادها تعداد الكائنات فأنواع المنافع فأصناف القوات، وما كانوا إلا أوهامهم يعبدون. احتجبت عنهم آلهتهم فقالوا صعدت إلى السماء، فقصدوا الجبال الشاهقة يناجونها منها. فبرزت لهم الشموس الساطعة والكواكب اللامعة فانبهرت بصائرهم من جمالها وهم لها ناظرون. فقالوا إنها هى إلا آلهتنا أو مساكن آلهتنا نعبدها أو نعبدها فيها. وما كان آباؤنا على هدى فى ما كانوا يعبدون. غابت عنهم معبوداتهم فطلبوها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فأقاموا التماثيل والأنصاب يذكرونها بها فى المصائب.

ويجيب الشميل بالشعر على سؤال: هل فـــى الوجـــود

ومازجتها الأوهام، فنحتوا منها الأصنام، يقصدونها= =فـــى المهمـــات، ويستنجدونها فى الملمات.لقد ضلوا فى ما كانوا يقصدون ويســـتنجدون. وقفوا عند ذلك زمناً طويلاً. ألوف السنين تعد فيه كأمس الدابر والأفكار فى اضطراب وحيرة، والاعتقادات متناقضة غير متوافقـــة، مقطوعـــة موصولة غير متناسقة. والعالم ميدان تـــرمح فيـــه الأرواح والأشـــباح. والصور المريعة والخيالات الشنيعة. فـــانفتح البـــاب واســـعاً للســـحر والسحرة والشعوذة والمشعوذين والرقى والطلاسم. كل يجد فـــى ذلـــك مصلحة له. المضِللون والمضلَّلون. أما هؤلاء فأهل مكر. وأما الأولون فأغبياء. هؤلاء ليسوا على هدى من علمهم وما كان أولئـــك بمخطئيـــه. آلهة يرضون ويغضبون، ويحبون ويكرهون، ويعشـــقون ويتزوجـــون، ويولدون ويولدون، ويتخالفون ويتحارون. يسكنون الجبال، ويتـــرددون على الغياض، ولهم مواقع تذكر مع البشر يهيجون البحـــار، ويثيـــرون الرياح ويحبسون الأمطار، وينزلون إلى أعماق الجحيم. فى طلب نفـــس صديق لهم من الناس ويصعدون بها إلى النعيم. آلهة صـــورهم النـــاس على صورتهم وبكل ما هم إليه يميلون. وجعلـــوهم نظيـــرهم طوائـــف ومراتب بعضهم فوق بعض ولهم رئيس عظيم بـــه يخضـــعون. وإليـــه يرجعون. ذلك والناس فى ضلالهم يعهمون وإذا بصوت زاجر خرج من وسط هذه الظلمات ونطق بهذه الكلمات:

أرباً واحداً أم ألـــــف رب ∴ أدين إذا تقسمت الأمـــــــــــــور

تركت اللات والعزى جميعاً ∴ كذلك يفعل الرجل البصيـــــــــر

ذلك كان نشوء الإنسان فى الأوهام قبل مجـــيء الثلاثـــة العظـــام، موســـى واليهودية، وعيسى والنصرانية، ومحمد والإسلام جـــ١/٨٧-٨٨.

عالم آخر؟ وهو ما يبرر وجود الدين ويشرع له، انطلاقاً من النفس إلى الوجود، ومن الواقع إلى الخيال، ومن اليقظة إلى الحلم[1]. وأراد البعض ممارسة الرهان مثل رهـان بسـكال لإثبات احتمال وجود عالم آخر، وصاغ ذلك شعراً. فى حالة وجود عالم آخر الإنسان يكسب، وفى حالة عدم وجوده فإنـه لا يخسر شيئاً. وهو موقـف انتهـازى أو "أوبرتونيسـم"[2].

---

(١) فدعونا من الخلو والمعنـى ∴ أن نرحب فبالغنا الترحيـب
واحرقونا فى أرضنا عن سمـاء ∴ صوت أملاكهـا إلينا نعيـب
أرضنا للنهى خزانة علـم ∴ وهى حقل للعالمين خصيـب
علمونا أن الحياة جهـاد ∴ ومجال الجهاد فيها رحيـب
علمونا أن الهنا من هنـا ∴الغيـر منا صحيحـة مكتـوب
لا تقولوا الأديـان فينا لا من ∴أن تقولوا فقولكم مكـذوب
قابلوا عصرنا بظلم عصـور ∴ سادها الدين ثم بعد أجيبـوا
جـ٣/٢٢٣/٢٢٩.

هو الكل فى كل معيدا ومبديـا ∴ وما نحن إلا فيه من صور الفنا
وليس فناء ما نـراه وإنمـا ∴ هو العود للأولى هو البعث للأولـى
قضوا فحيينا وانقضينا بعودنا ∴إليهم وغير الكل ليس لـه البقا
جـ١/٢٦٨.

(٢) زعم المنجم والطبيب كلاهما ∴ أن لا معاد فقلت ذاك إليكمـا
إن صح قولكما فلست بخاسـر ∴ أو صح قولى فالوبال عليكمـا
جـ١/٢٩٠.

والرغبة فى الخلود رغبة إنسانية والبقاء بعد الموت بل والاتحاد بالعالم الفسيح وليس فى القبر الضيق[١]. ولماذا الخلود فى السماء وترك الأرض، والفرح فى السماء والحزن فى الأرض. والدين هو العدل على الأرض قبل العدل فى السماء.

ليس الدين عقائد رجال الدين بل علاقة بين الإنسان وربه[٢]. وقد تحول الدين إلى صنعة ورياء[٣]. ليس الدين

---

(١) ادفنونى فى القبة الزرقاء ∴ إن قدرتم فذاك أخص رجائى

لا بقبر فى الأرض لا كان قبر ∴ ضيق الثقب ضيق الأرجاء

أودعونى المنطاد ينقل جسمى ∴ فى فسيح الخلا وصافى الهواء

ولأنل فى الممات ما لم أنله ∴ فى حياتى من بعد طول العناء

سعة فى البقاء ولوبت فيها ∴ آكل وحش الفلا وطير السماء

جـ١/٣٣٩.

قسم الناس بين خلق يجازى ∴ ثم قوم بعد ذاك مجونا

بين خلق نعد فيها المعافى ∴ وتعد المألوم والمسكينا

هل دريتم بما جنيتم تظلو ∴ مون أنتم وأنتم الظالمونا

جـ٣/١٣٤.

(٢) لذلك فالشاعر الأديب نقولا أفندى رزق الله:

إنما الدين موعد واتفاق ∴ بين هذا الورى ورب البرية

جـ١/٧٧٢.

(٣) أرائيك فليغفر لى الله زلتى ∴ بذاك ودين العالمين رياء

مجرد صوم أو صلاة إنما هو ترك الشر وتنقية الصدر من الغل والحسد[1]. فأهم شئ ليس هو عقائد خلود النفس بل صفاء النفس وسلامة الإدراك[2]. الدين هو الدين الطبيعى الفطرى وهو أساس دين الوحى. هو دين يقوم على فعل الخير والإحساس بالجمال[3].

جـ١/٢١٤.

(١) ما الخير صوم يذوب الصائمون له ∴ ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطرحا ∴ ونفضك الصدر من غل ومن حسد
ما دامت الوحش والأنعام خائفة ∴ خرسا فما صح أمر النسك للأسد
جـ٣/١٢٩، جـ١/٢٥٥.

(٢) وقد زعموا هذه النفوس بواقيا ∴ تشكل فى أجسامها وتهذب
ولو كان يبقى الحس فى شخص ميت ∴ لآليت أن الموت فى الفم أعذب
جـ١/٢٥٥.

(٣) دع من محمد فى سدى قرآنه ∴ ما قد نحاه للحمة الغايات
إنى وان أك قد كفرت بدينه ∴ هل أكفرن بمحكم الآيات
أو ما حوت فى ناصع الألفاظ من ∴ حكم روادع للهوى وعظات
وشرائع لو أنهم عقلوا بها ∴ ما قيدوا العمران بالعادات
نعم المدبر والحكيم وأنه ∴ رب الفصاحة مصطفى الكلمات
رجل الحجا رجل السياسة والدها ∴ بطل حليف النصر فى الغارات
ببلاغة القرآن قد خلب النهى ∴ وبسيفه أنحى على الهامات
من دونه الأبطال فى كل الورى ∴ من سابق أو لاحق أو آت

والانتقال من الشرك إلى التوحيد، ومن التجسيم والتشبيه إلى التنزيه انتقال طبيعى بفضل العقل الإنسانى. وهو ما قام به الوحى وساعد عليه[1]. ويعجب الشميل بالمنار ورشيد رضا والأستاذ الإمام محمد عبده على عكس سلامة موسى الذى كان يمقته[2].

والدين ليس هو الحلال والحرام. وقد ينشأ منه الضرر أكثر من المنفعة. الدين هو يقظة الضمير وحب الخير للناس بلا تمييز. وهو الدين الواحد الذى يصاحبه كل الأنبياء. وهو تحقيق العدل بين الناس ورفض الخرافة والسحر والعنقاء والغول[3]. ويستشهد بأبى العلاء على الإيمان الباطنى القائم

جـ٣/٢١٢.

(١) أربا واحداً أم ألف رب ∴ أدين إذا تقسمت الأمور

تركت اللات والعزى جميعاً ∴ كذلك يفعل الرجل البصير

جـ١/٨٨.

(٢) ولست أبالى أن يقال محمد ∴ أبل أو اكتظت عليه المآتم

ولكن دينا قد أردت إصلاحه ∴ أحاذر أن تقضى عليه العمائم

جـ١/٢٤٣.

(٣) والدين فى الدنيا أنواع ملخصها ∴ فيه الورى بين تحريم وتحليل

وحبذا الدين فى دنياك لو سلمت ∴ من ضره أو أتى من غير تثقيل

وأحسن الدين ما سن الضمير لنا ∴ من آية الحق لا من أى تنزيل

على الخوف من الله وفعل الخير[1]، ورفض النفاق وقول ما لا يفعل.

والدين أحد مصادر القهر كما وضع الكـواكبى ذلـك الاحتمال فى "طبائع الاستبداد"[2]. والعقل أساس الدين قبل أن

تجرى به الخير لا فرق العباد ولا ∴ فرق البلاد ولا فرق الأقابيـل
وحبك الناس حب النفس جامعـة ∴ فاعمل به كلفاً من غير تفضيـل
هذا الذى قد أراد الله من قـدم ∴ وهو الذى صح عن عيسى بإنجيل
جـ٣/١١٨.

إذ تجعل الجن والأمـلاك قاطبة ∴ والسحر فى الكون العنقاء والغول
جـ٣/١١٩.

(١) ومن يطهر بخوف الله مهجته ∴ فذاك إنسان قوم يشبـه الملكـا
عليك بفعل الخير لو لم يكـن له ∴ من الفضل إلا حسنة فى المسامع
لقد جاء قوم يدعـون فضيلة ∴ وكلهم يبغى لهجته نفعـاً
جـ٣/١٢٦.

رويدك قد غـررت وأنت حر ∴ بصاحب حياة يعظ النسـاء
يحرم فيكم الصهباء صبحـاً ∴ ويشربها على عمد مسـاء
يقول لكم عذرت بلا كسـاء ∴ وفى لذاتها هن الكسـاء
إذا فعل الفتى ما عنـه ينهى ∴ فمن جهتين لا جهة أسـاء
جـ٣/١٢٧.

(٢) قالوا تمس الدين فى بلد ∴ كل له فيه غـدا عبـدا
جـ٣/٦٣-٤٤.

يتحول الدين إلى أساس للسلطة(١). وآفة الدين الفرقة والصراع بين الأديان(٢).

جوهر الأديان واحد. فلم التفرقة بينها؟ القصد منها إصلاح العمران والإخاء الإنسانى. وهى كسائر المخترعات بين أيدى البشر، وسيلة للكسب. الأمة رؤساء الملة ورجال الدين. وهو حال النصرانية فى العصور الوسطى. والإسلام أيضاً فى تاريخه لم يسلم مما اقترفته أيدى رجال الدين(٣).

---

(١) كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً فى صبحه والمساء إنما هذه المذاهب أسباب بجذب الدنيا إلى الرؤساء جـ٣/١٣٠.

(٢) بتنا وباتوا مثلما شاء ظلمهم ∴ فريقين سادات قساة وأعبدا
وخافوا اتحادا بيننا فتوسلوا ∴ بدينين للتمزيق عيس وأحمدا
جـ١/٢٤٣.

(٣) لو تجرد الإنسان مما غرس فيه من بواعث التفريق بعلة الأديان لما أتى منكراً بحق أخيه فى الإسلام. على أن الأديان تنهى عن المنكر. وهى كسائر الشرائع التى يقصد منها إصلاح العمران تعلم العطف على الإنسان ولكن الأديان كسائر مخترعات البشر تتحول من النفع العام حتى تصير وسائل للكسب فى أيدى أولئك الذين اتخذوها تجارة لجذب الدنيا ولو بالقضاء على الإنسان. رؤساء الأديان من كل دين وملة علموا الناس حتى اليوم غير ما تأمرهم به الأديان. وكم قاموا يبيعون دينهم بدافق، وفرطوا بمال الأيتام. وكم خدموا به أغراض عتاة حكامهم ليقتسموا معهم الدنيا ولو داسوا الدين بالأقدام.

الدين الحق يمنع الجهل ويؤكد التناصر بين بنى الإنسان. بل إن الحيوانات لا تستطيع أن تعيش إلا فـــى جماعـــة. وقـــام المصلحون لتصحيح ما أفسده رجال الدين. ولا فـــرق بـــين

قامت النصرانية فى العصور الوسطى بفظائع تقشعر لها الأبدان حاشـــى للإنجيل أن يكون الآمر بها. وما قام به أولئـــك الـــذين هـــزأوا بالـــدين ليسحقوا به الإنسان بالاتفاق مع الحكام الظلام. ولو كانـــت النصـــرانية تأمر بهذه الفظائع لما رأيناها فى الممالك التى ارتقـــت بـــالعلم شـــديدة العطف على الإنسان. إلا التى لا يزال الجهل مخيمـــا والتـــى لا يـــزال اليهود يذبحون فيها على مذبح الجهل ذبح الأغنام مما يجعل الذنب كـــل الذنب على أولئك الرؤساء.

الإسلام دين اجتماعى ينهى عن كل شر، ولا يقاتل إلا الذين يقاتلونـــه، ولا يعتدى على الإنسان. ويأمر بالذود عن المستأمنين الآمنين فى ظله. وحاشا أن تامر بغير ذلك شريعة القرآن. فالقرآن برئ من الفظائع التى ارتكبت وترتكب كل يوم بعلة الدين فى مملكة بنى عثمان.

فيا مقلنسى الجهل ومعمى الضلال أين رأيتم فى أديانكم ما يسمح لكم أن تزرعوا فى رؤوس أتباعكم الجاهلين التفريق بـــين النـــاس إلـــى حـــد التباغض والتقاتل حتى قامت قيامتهم يقتلون بعضهم تقتيلاً فـــى الـــوطن الواحد، يعتدون على الآمنين لخلاف لا علاقة له بالـــدين. لـــو قامـــت الإنسانية فى كل الدنيا ونسرت الحكم رؤساء الأديان الذين هم وحـــدهم المسؤولون عن كل الفظائع التى ارتكبت ولا تزال ترتكب باســـم الـــدين نسرة نسرة لما وقت حق الانتقام منهم لما جنوه حتى اليوم على الإنسان. جـــ١/٢٢٠-٢٢١.

المصلح الاجتماعى والمصلح الإلهى. دين الإنسان الحق هو العلم. الدين الحق هو العلم الصحيح[1]. وهو نفس موقف أوجست كومت[2].

جـ- الوطن: والدين والوطن لا يجتمعان. فالدين للآخرة والوطن للدنيا. ومن ثم تأتى ضرورة الفصل بينهما. الأديان متعددة والوطن واحد. الدين ناشئ من الوهم والوطن واقع. ومن يجمع الدين والدنيا كمن يريد أن ينكح الثريا[3].

---

(١) الدين الحق جـ١/٣١٨-٣٢٠.

(٢) "فدين الإنسان الحق هو العلم. ومزيته على سائر الأديان أنه نظيرها يعلم الإنسان ما تعلمه الأديان، ويفوقها فى أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليها من تحكم الإنسان بها فى الإنسان ولا تقيده نظيرها بزمان أو مكان. فالدين الحق هو العلم الصحيح" جـ١/٣٢٠.

(٣) لا يصلح الإنسان مجتمعاً ∴ مادام فيه الدين والوطن
جـ٢/٢٢١ جـ١/٢٩٦-٢٩٩

ويؤيد ذلك شعر المتنبى:

أيها المنكح الثريا سهيلا ∴ عمرك الله كيف يلتقيان
جـ٢/٦٣.

لا يصلح الإنسان مجتمعاً ∴ مادام فيه الدين والوطن
ولم يزل من علمته خطل ∴ يضيع فيه العقل والزمن
محلقاً فى الغيب مختيلا ∴ كأنما الغيب له عطن
ويهمل الأرض وما كنزت ∴ وأن الأرض له سكن

وبالرغم من أن الشميل لبنانى الأصل إلا أنه مصـــرى المقام والهوى. أشعاره فى مصر وأرضها عديدة. يؤلف فيها ويستشهد بأقوال شعراتها. مصر تتجـــاذب اللـــين والشـــدة، الرحمة والعنف، بلد المتناقضات وأرض العجائب(١). ويمكن نصرة المصريين فى المعمعـــة. يقومـــون ضـــد الاحـــتلال ويستشهدون(٢). وأنشد الشميل فى مصر وطنه الثانى والشام

وعلمـــه إن لم يكن علمـــــاً ∴ يرتاض فيـــه العقـــــــل والبدن
يستخرج الأسرار ما خفيـــت ∴ وتصدق العين بهـــــــا الأذن
وشرعه إن لم يكـــن شرعـــاً ∴ وسنة الكون لـــه سنـــــــــن
يقتســـم الأعمال مشتركـــاً ∴ لا واش فيه ولا وســـــــــن
وليس فيـــه مرهق نهـــــم ∴ وليس فيه مرهـــق يهـــــن
موطنه العالم أجمعـــــــه ∴ ودينه السلام لا الفتـــــــن
جـ٣/٢٣٦.

(١) مصر هل أنت غيرما هن وإن لنا ∴ شداداً وإن قسونا ركاكـــا
ذلك خلق من صنع فرعون لما ∴ شاد أهرامها تنامى السكاكـــا
جـ١/١٣٢.

(٢) فى مصر قامت ثورة ∴ بين المقطـــم والهـــــــــرم
من عهد عاد ما سمعنـــا ∴ مثلها بين الأمـــــــــــم
جاشت عليـــه جيوشـــه ∴ حتى إذا كادت تهـــــــــم
لاقـــت عنـــى من هولـــه ∴ كادت تشيب لهـــا اللمـــــــم
وتساقط الأشـــلاء واصط ∴ بغـــت ميـــاه النيـــــــل دم

وطنه الأول[1]. حب الأوطان شئ طبيعى. ومقاومة عدو يعترف بفضل من يقاومه أفضل من إشفاق يأتى من الأهل[2]. للوطن تاريخ زاهر وماضى عريق مثل بعلبك وآثارها. والتقدم إن لم يكن إلى الأمام كما هو الحال قد يكون إلى الخلف كما هو الحال فى الشرق[3]. والوطن مهبط

لك المياه وأين من ∴ محمرها صافى الديم =

= كست الطبيعة حلة ∴ خضراء فاضت بالذمم

حرب ولكن نارها ∴ برد لإيقاظ الهمم

وتنبهت متن بعد طول ∴ رقادها تلك الرمم

جـ١/١٣٥.

(١) ماذا جنيت وماذا جناه بنوك ∴ أظلمتهم يا مصر أم ظلموك

فبسمت للغرب الطموح وأهله ∴ ومنحتهم فوق الذى منموك

وعبست فى وجه الشام دائماً ∴ قطر الشام وإن عبست أخول

جـ١/٢٤٦.

(٢) فيا وطنى ما خاننى فيك خائن ∴ من الحب أو أنى رضيت به ندا

أريدك فى عز ولكننى أرى ∴ على غير ما أرضى أرى الفرقد ندا

فإن جرت فى حكمى فما أنا جائر ∴ فما أنا إلا باحث لم يجد بدا

جـ١ ص١٩٥/جـ٢/٢٣.

(٣) المرء يسعى أن يسير إلى الأمام ∴ وليس يحمد أن يسير القهقرى

أما أنا لما رأيت بعلبكا ∴ فوددت لو أنى أسير إلى الورا

جـ٢/١٣٩.

العلم[١].

وقد كانت الأمة ناهضة قبل انحطاطها وتقدم الغربيين. وقد تخلفت الأمة الآن وأصبحت مطمع كـل طـامع. لـذلك استنهض محمد إبراهيم العرب واضـعاً السـوريين بالهمـة والإقدام[٢].

د- الإنسان: ويعارض الشـميل المعـرى فـى نفـى مسئولية الإنسان ووضعها فى الآباء والأجداد[٣]. وهو ملتون الشرق وأحد رواد الشعر فيه[٤].

---

(١) حبيت يا وطنا تصبو القلوب إلى ∴ أرجائـه وبه الأرواح تغتبط
شمس المعارف فى علياه جامعـة ∴ أطرافه وهى فيما بينها وسط
ففى ذرى الأرز حبـل من أشعتها ∴ يلقى وحبل على الأهرام ينبسط
جـ٣/٧٠.

(٢) جـ١/٢٣٥/٢٣٩ جـ٢/١٢٠.

(٣) إذ يعارض المعرى فى قوله:
هذا ما جناه أبى علـىّ ∴ وما جنيـت على أحـد
بقوله: خلوا ارتضيت بما جنـاه ∴ أبى علىّ وما انفـرد
لم أشـك إلا دهرنـا ∴ وبذاك تعـزيـة الـولـد
لكن جنيـت أنـا علـىّ ∴ وما جنيـت علـى أحـد
جـ١/١٠-١٦٣ جـ٣/١٤.

(٤) يذكر شعراء آخرين يقرؤهم لعلاج الأرق مثل حافظ وشوقى وأبو تمـام. جـ١/٢٤٢-٢٤٧.

وشواغل الإنسان كثيرة موزعة بين المال والفكـــر، بـــين الدنيا والآخرة[١]. ويعبر الشعر عن التجارب الخلقية مثل الهجاء والمديح والأسى والصبا. والشيب فى النفس وليس فى البـــدن[٢]. والحكيم لابد له من قوة مثل سيف الله المسلول وهو مـــا يجـــافى دعوة الدين إلى المحبة والسلام. وقد يكون السيف مجازاً يعنـــى قوة الحكمة ومضاء الحق [٣].

وإغاثة اللهفان وإبراء المريض وإطعام الجائع من طبـــائع الأمور. والتقرب إلى الله لا يتم إلا عن طريق خدمة النـــاس[٤]. وقد ينتحر الغنى بسبب البطنة والفقير بسبب الجوع[٥]. والمجاملة أحياناً خير من المخاصمة العقيمة[٦]. وقد تؤدى زيادة النحس إلى

---

(١) ما لى أراك حزيناً أيها القلم ∴ هل مات قومك يا مسكين كلهـــــم
ماتوا وياليتنى ما عشت بعدهـــم ∴ أم ترانى وحولى كلهـــــــــم رمم
جـــ١/٢١٣.

(٢) جـــ٣/٧٢-٧٣/٧٨.

(٣) لا يبرز الحكيم إلا وهو فى يده ∴ مسلول سيف بأمر الله مسلــــــول
جـــ٣/١١٧.

(٤) ومن يك ذا فضل ويبخل لفضله ∴ على قومه يستغن عنه ويذمــــــم
جـــ١/١٦٠.

(٥) والموت أطيب من حياة مـــرة ∴ تقضـــى لياليها كقضـــم الجلمـــد
جـــ١/١٦٧.

(٦) ومن نكد الدنيا على الحريرى ∴عدوا له ما من صداقتـــه بـــــــد
جـــ١/٢٠٦.

تجسيم الوهم[1]. والإنسان يرفع صوته إذا كذب ويخفض صوته إذا صدق[2]. والإنسان لا يقول إلا الحق[3]. والعفو من شيم الكرام[4].

والثورة ضد الظلم شئ طبيعى، وثورة العمال ضد الاستغلال منادين بالاشتراكية حق طبيعى حتى ولو خربت الدنيا إن لم تتسم بالحكمة[5]. الثورة ضرورة طبيعية إذا ما

---

(١) وهمناك أن تعطى فلو لم تجد لنا ∴ لخلناك قد أعطيت من شدة الوهم
جـ١/٢٠٨.

(٢) إذا قلت المحال رفعت صوتى ∴ وإن قلت الصحيح أطلت همسى
(المعرى) جـ١/٢٤٠.

(٣) قالت الضفدع قولاً ∴ فرسته الحكماء
فى فمى ماء وهل ∴ ينطق من فى فيه ماء؟
جـ١/٢٤٢.

(٤) حلمت أبا عباس حلمى أننى ∴ رأيتك تعفو عن مشيك عن حلم
فيا حبذا عفو أرى فيه يقظتى ∴ بحلمك حلماً والحقيقة فى حلمى
جـ٢/٣٥.

(٥) ماذا يهمنى إذا خربتا ∴ مادمت خربانا أنا وأنت
منعم تبيت فوق الريش ∴ وذا أنا أبيت فى الحشيش
إن لم يكن على الحصى فى البرد ∴ تحت الشتاء وغطائى جلدى
جـ١/١٥٧

نهب الأغنياء الفقراء وسيطر الأقوياء على الضعفاء[1]. ولا يعفو المذنب عن البرئ، ولا الظالم عن المظلوم. والقضاء يتحرك لقتل الأفراد ولكنه لا يتحرك لقتل الشعوب[2].

وقد يصبح الشعر غاية فى ذاته، أداة للحديث مع النفس، ومناجاة الروح حتى لا تصدأ النفس. وعذاب اليوم مثل سنة ولذة سنة مثل يوم. وعلاج مفاصل البدن أيسر من جلى صدأ الروح. والشعر صادق فى الهجاء، متكلف فى المديح. ولا يدرى الشاعر أحسن أم أصاب. الشعر مجرد خواطر فى النفس. وقد يشعر الإنسان أن فوق صدره جبل وتتسلط السوداء عليه. ويمكن ترجمة الشعر العربى دون أن يفقد شيئاً من جماله لأنه شعر الحقائق[3].

---

(١) إذا لم يكن غير الأسنة مركباً ∴ فلا يسع المضطر إلا ركوبها

جـ١/٢٣٤.

(٢) قتل أمرأة فى غابة ∴ جريمة لا تغتفر

وقتل شعب آمن ∴ مسألة فيها نظر

جـ١/٣١٠.

وفى صياغة أخرى:

طعن امرأ فى عمل ∴ جريمة لا تغتفر

جـ٢/٦٩.

(٣) جـ١/٢٣٢-٢٣٣/٢٤٤-٢٤٦/٢٥٤ جـ٢/٧٣.

هـ- المجتمع. وإذا لم يتم تطبيق القانون فى المجتمع يلجأ الإنسان إلى الحيلة[١]. وإن لم يوجد الخير فى الصدق فلا محالة من الكذب[٢]. والخير والشر مجردين ليسا من هذا العالم. ويتعلقان بالأوضاع الاجتماعية. والأخلاق فطرية مطبوعة، ومكتسبة مجهولة[٣]. وحرية الطباعة ضرورية للمجتمع ولنهضة الشرق[٤]. وهى ليست صحافة الإثارة والتحريض بل صحافة النقد الاجتماعى. وقضاء الله خير من قضاء البشر. الأول قضاء أبدى والثانى قضاء زمنى[٥].

ومع ذلك فللجهل عذر لا يفوت ذوى الفضل. وبين

---

(١) إن لم يكن عند حظ ∴ فليكن عندك حيلة
جـ١/١٢٠.

(٢) والصدق إن القك تحت العطب ∴ لا خير فيه فاعتصم بالكذب
جـ١/١٢٠/١٤٣.

(٣) والظلم من شيمة النفوس فإن تجد ∴ ذا عفة فلعله لا يظلم
جـ١/١٤.

(٤) سبقتهم إلى التنبيه طرأ ∴ بعزم ثابت حر قوى
وكم حرضتهم تحريض عيسى ∴ ولكن ليس لى سيف النبى
جـ١/٣٣١-٣٣٧.

(٥) قضاء الله أيسر ما لقينا ∴ إذا كان القضاء كما منينا
فذاك مجيئنا فى العمر يوما ∴ وهذا كل يوم ما حيينا
جـ٢/٧٤.

الناس فروق فى التربية[١]. والاعتناء بالأطفال ضرورى. فهم رجال الغد[٢].

والاستبداد يجعل الملك فى مهب الريح لا يستقر على حال. وواجب الحكومة عدم الاعتداء على الآمنين بل المحافظة على مصالح الناس. ويبدو استحالة الجمع بين النقيضين، الملكية والدستور، التسلط والحرية، أو حتى الإخاء الدينى. ودور الصحافة هو نشر الوعى بالحرية بين الناس وإصلاح الحال العثمانى. فالبطل هو بطل القلم لا بطل السيف. وقد قال نابليون أما فشته: لقد هزم القلم السيف[٣]. وأنشد شعرا بعد ترشيحه لمجلس الأعيان. والمنصب قيد على حرية الإنسان. ومع ذلك يشكر المرشح له. وليس سبب الحروب عدم كفاية الأرض بل أطماع الإنسان فى الجاهلية الأولى[٤].

ثالثا: الوافد العلمى والأدبى.

---

(١) جـ١/١٧٣-١٧٤.

(٢) صبياننا فى القبح مثل شيوخنا .·. وشيوخنا فى العقل كالصبيان
جـ١/١٧٩.

(٣) جـ٢/٩١-٩٢/١١٢/١٦٦/١٩٨.

(٤) جـ١/٢٢٣.

الوافد الغربى هو العلم والأدب نظراً للعلاقة الوثيقة بين العلم والمجتمع، بين الطبيعة والإنسان، بين الحقيقة والجمال.

فى المجموعة الأولى يتقدم العلماء مثل أبقراط على الأخلاق. نموذج العالم الطبيب، صورة الشميل فى الماضى. فماضى العلم مثل حاضر العلم، ثم سبنسر أحد علماء نظرية التطور وتطبيقها فى العلوم الإنسانية خاصة الاجتماع والأخلاق، ثم دارون وأرسطو وبروكا، لا فرق بين القدماء والمحدثين فى العلم، ثم لمبروزو العالم الاجتماعى الإيطالى ثم شاركو ونيوتن وبشنر وتوبينار وهوشك وأكاسيز فى الطبيعة وأنصار الفلسفة المادية فى علم النفس الذين يدرسون النفس باعتبارها وظيفة للعضو الحى، ثم بال وديوزن ودولونى أيضاً من أنصار فلسفة الحياة العضوية. ثم يأتى عشرات آخرين مثل وليم طومسون ولامارك وهكسلى وهولباخ ويونج وهيكل من علماء الحياة، ومثل نيوتن من علماء الطبيعة(١).

---

(١) أبقراط (١٥)، سبنسر (١٣)، اللورد كرومر (٩)، دارون، بروكا، أرسطو، نابليون، الفيارى (٥)، لمبروزو (٤)، شاركو، كالفن، روزفلت، نيوتن، بشنر، توبينار، هوشك، أكاسيز (٣)، لوثر، قيصر روسيا، بال،

ومع العلماء يأتى رجال السياسة. ويأتى فى المقدمة اللورد كرومر الذى أثار المصريين بكتابه "مصر الحديثة". ينقد فيه تأخر الشرقيين ويعيب عليهم انحطاطهم مقارنة بتقدم الغربيين، ثم الفييرى فى كتابه عن الطغيان والذى قيل عن الكواكبى أنه اقتبس أفكاره فى "طبائع الاستبداد"، ونابليون نموذج الفاتح المستنير الحديث، ابن الثورة الفرنسية، ثم كالفن والبروتستانتية باعتباره حركة حديثة، ثم ايتيفان الفوضوى الذى عشق الحرية والذى حوكم فى الغرب ذاته، حضارة الحرية والتقدم، ثم فولتير وروسو وسان يوسف، والإسكندر

ديوزن، اتيفان، بوريدان، دلونى، السير أوليفر ليدج (٢)، ديموسين، بسكال، تاسيت، فولتير، ولیم طومسون، اللورد كالفن، طاليس، فيثاغورس، ليل، بطليموس، فيلا دلفوس، هيرورطس، أرشميدس، شمبر، أرميروس، بسمارك، صابى، ملتون، كتوك، سميث، دى كاتر فاج، لامارك، أفلاطون، شكسبير، شفل، هكسلى، هويثلى، غاليلى، هدج، ويرودورس، سميراميس، بافيس، فولى،= =دافيس، شوبنهور، كانط، ديدرو، ليثرزيك، كوينكورد، كريتلوف، جلاسجو، كواثلث، اندرال وعفرت، ملن ادوارد، هرتون ولفون، هولباخ، ماريليه، مركونى، لموان دنلوب، ورن، يونج، دريفوس، ماكنلى، جورى، سان يوسف، كبلر، بلس، لامارتين، أتوس، الاسكندر، نيرون، رو، أسابيا، لانكستر، دلفيتش، هوجو، موسيه، روستان، ستيد، نيوكم، غاريبالدى، هيكل، طومسون، كلمنت السكندرى.

وغاريبالدى وبسمارك بل ونيرون. ومن الأدباء ديموستن وتاسيت وهوميروس وملتون وشكسبير ولامارتن، وهوجر وموسيه وروستمان. ومن الفلاسفة بسكال وفيثاغورس وبطليموس وأرشميدس وأفلاطون وشوبنهور وكانط وديدرو وكلمنت السكندرى.

والحقيقة أن عرض هذا الوافد لم يكن لذاته بل كان مرآة يرى فيها الموروث التقدم العلمى للغرب، ويعكس صورة التخلف العلمى للدولة العثمانية كما هو الحال عند الطهطاوى عندما يرى الإسكندرية فى مرآة مرسيليا، والقاهرة منعكسة على باريس. فأرباح فرنسا فى معرضها عام ١٨٨٩ تعكس خسائر مصر بسبب الحوادث العرابية فى ١٨٨٢ كما لاحظ نيمارك[1].

وفى المجموعة الثانية يتقدم أبقراط مما يدل على أهمية الطب كمصدر للفكر، ثم كامبل وألفييرى، العلم والسياسة، ثم روزفلت ولويس الرابع عشر. ويتداخل العلماء والأدباء والسياسيون معاً فى بيئة ثقافية واحدة[2].

---

(١) جـ٣/٥٨.

(٢) أبقراط (١٤)، كامبل، الفييرى، رزفلت، لويس الرابع عشر (٨)، كبلر (٣)، بونابرت، أرسطو، روسو، بايرون، مكيافيللى، مونتسكيو،

وفى المجموعة الثالثة يتقدم كوخ الطبيب على الإطلاق، ثم دارون ونيتشه ثم برغمن ثم هوجو، وروستان، ودى موسيه، ثم باستور وأرسطو وروسو. ويتداخل الأدباء والفلاسفة والعلماء والساسة فى وحدة حضارية واحدة[1].

والعلماء أبطال الإنسانية مثل نيوتن ودروين وجنّر

الاسكندر (٢)، لويس السادس عشر، فولتير، لامارتن، دانزسكوت، إتيفان، سان يوسف، نيوتن، سقراط، شاؤول، تيودوروس، فرنسيس يوسف الحكيم، هوارد بلس، بوريدان، داروين، رسل هيكل، برناردى، فاليليو، لورد هرفى، نيتشه (١).

(١) كوخ (٣٧)، داروين، نيتشه (٦)، برغمن (٥)، هوجو، روستان، دى موسيه، برتلين، نابليون (٤)، أرسطو، روسو، هيكل، برناردى، برجسون (٣). جنر، وستفال، أبقراط، نابليون، ستروس، كروفر، اهرنج غوتمن (٢). بتر، ديموستين، طاسيت، بسكال، فولتير، روشياس، أوطوفولس، هبرا، سغم وينبرجر، كورزويل، جرهرد، أدلر، فون دورينج، انفارس، نيمارك، لويس الرابع عشر، لويس السادس عشر، بشنر، سبنسر، كوندرات، تلتوف، ماركونى، كولمبوس، رنباكوس، برنينج، هنوخ، أبولد، لنين، كورنيل، واستوشين، نودرين، فيرشو، روتنبرج، أولهوزن، فريدركس هينى، رشيه، هريكير، بيك، برتين، ديولافوا، فرنيه، سانشوتولدو، بورلى، كارنو، بسمارك، كورتل، كوهلر، برولين، أدربيد، راسيه، أتيلا، شارل لاتورنو، بلس، تيرنار، شكسبير، كنيز، يوليوس قيصر، رسل، كلود برنار، ماك آدم، ستفنسون، أفلاطون، توماس مور، فنلون، جوتنبرج (١).

وباستور[١]. الألمان تجار علم أكثر منهم علماء على عكس الفرنسيين والإنجليز والطليان الذين أنجبوا مثل لامارك مكتشف نظام الأحياء الكبرى الطبيعي وأبو دروين وباستور مكتشف الأحياء الدنيا وصاحب مذهب التعقيم والاختمار. ويا ليت الأمة الألمانية اقتصرت فى العلم فى الغاية الكبرى منه وهو خير المجتمع كما قصد جنّر الإنجليزى وباستور الفرنسى، وماركونى الطليانى، واستثمرته كما فعل كوخها وأهرلنخيها. برغصون (برجسون) يعالج العلوم متأثراً بالموهوم بالرغم من أهمية نظريته فى الإرادة الحرة، فى دائرة الراجح من موروث ومخبور. وزميله الفيلسوف ريشيه من أعضاء الغائية. وذلك كله من آثر سطوة الفلسفة على العلم، مع أن العكس هو الصحيح، سيطرة العلم على الفلسفة. وقد أوضح كلود برنار التضاد بين الفلسفة والعلم كما وضح فى الطب التجريبى. كما أن فلسفة أرسطو أضغاث أحلام. العلماء والمخترعون هم الذين ساهموا فى تقدم البشرية مثل ماك آدم وستفنسون أكثر من أفلاطون فى الجمهورية وفلاسفة دائرة المعارف. وهو ما أقره نابليون فى حكمه على

---

(١) جـ٣/١٤.

روسو ومور وفنلون وآرائهم الخيالية. فأميل روسو لا وجود له إلا فى خياله(١).

وأبقراط هو نموذج الشميل عند اليونـــان فهـــو أبـــو الأطباء. فقد قارن فى كتاب "الأهوبة والمياه والمساكن" بـــين أهل آسيا الأقل نجدة فى الحروب من أهل أوربا الأعظم نجدة لأن الملوك تحكم آسيا وكان الناس رعية لهم وعبيداً لا يهمهم التمرين على السلاح بل الهروب من الجندية لأن الخطر غير موزع على الناس بالســـواء(٢). وعليـــه أن يتـــوخى منفعـــة مريضه. فرد الأمراض إلى نظام الطبيعة. وللطبيعة أثر على أخلاق الشعوب كما لاحظ أبقراط أبو الطب. فكل ما ينبـــت فى آسيا أقوم خلقاً لاعتدال فصولها ولأثرها على لون البشرة ويشاركه فى ذلك المشرح صابى. وقد رفض علماء آخرون هذا الرأى الذى يعتمد على الاكتساب وقـــالوا بالخصـــائص الوراثية(٣). ويذكر أبقراط جيلاً مـــن البشـــر المكروســـفال

---

(١) جـــ٣/١٨٤/١٨٦ جـــ٣/٢٣٢/٢٣٤-٢٣٥.

(٢) جـــــــ١/٢٧-٢٨/٣٠-٣١/٣٣/٤٨-٤٩/٥٢-٥٥/١٢٣/١٣٩/١٩٥-١٩٦/٢١١.

(٣) وقد رفض كنوك نقلاً عن ســـميث ودى كاترفـــاج هـــذا الـــرأى ٢١٤-٢١٥/جـــ٢/٢٤ جـــ٣/١٠٦.

أصحاب الرؤوس المتطاولة بعـد تشـويه رؤوس الأطفـال وتشديد الصقالية ثدى البنات. وكما يتم تشويه الأجسـام يـتم تشوية الأخلاق.

وقد جمع أبوقراط بين الأسباب الطبيعـة والأسـباب المادية المؤثرة فى البشر ولم يكتف بالأسباب المادية فقط كما فعل ابن خلدون. لكل شئ سبب طبيعى، وبدون سبب طبيعى لا يكون شئ. الاجتماع الميدانى جسم حى تتعـاون أجـزاؤه عند أبوقراط. وهو مشابه لمبدأ أخلاق الإنسان سـواء كـان أرسطو ونيوتن أو إنسان متوحش. ولا يرى سبنسـر هـذا الكمال فى حياة الاجتماع الفزيولوجية لأنه فى الحيوان جهازاً عصبياً هو مركز الأعمال العقلية. ولا يوجد فى العمران ما يشبه ذلك. ويرفض هسكلى تشـبيه الاجتماعـات بالأحيـاء لاستخراج القواعد السياسية لأن التاريخ الطبيعى لا يدل على السياسة الاستبدادية. أما سبنسر فيرى أن التاريخ الطبيعـى يدل على السياسة الحرة. عند هكسلى يؤدى تمثيـل المسـح الاجتماعى بالحى إلى حصر الحكومة فى مركز معين. فـى حين أن عند سبنسر الأعضاء ظاهرة وباطنة، الظاهرة تـدل على القوة أما الباطنة فلا.

تدخل الحكومة ضرورى عند سبنسر وهـو موجـب وسالب، الموجب الإكراه على فعل والسالب الـردع عنـه. ويضيف دارون أسباب أخـرى مثـل الانتخـاب الطبيعـى والجنسى والقوت والأمراض. وعند هويتلى أهم الأفعال التى تقوم بها حياة المملكة تتم عـن طريـق أنـاس مـدفوعين بمصلحتهم الخاصة. وعند سبنسر من الخطأ تصور ألا يوجد دافع آخر غيـر المنفعـة الذاتيـة. فالمحبـة مـع المنفعـة ضروريان. ووظيفة الدماغ عنده التعـديل بـين المصـالح المختلفة الطبيعية والعقلية والأدبيـة والاجتماعيـة. ويزيـد آخرون على طبيعة الدفاع الفكر والروية. اسـتوفى سبنسـر الميل الغريزى من اليد القوية فى ارتقاء الأمم وأغفـل أمـر الروية المجتمعة فى الدفاع. ورو صاحب اكتشـاف مصـل الدفتريا. والأطبـاء المعاصـرون أحفـاد أبقـراط وربمـا فيثاغورس. وقد كان فضل العرب ترجمة كل مؤلفاته أبقراط إلى العربية وهو ما حفظه للعالم ونقله الغربيون عنهم(١).

وكوخ هو نموذج العالم، وهـو عـالم البكتريولوجيـا الألمانى والطبيب الذى حاول اكتشاف أسباب مرض السـل

---

(١) جـ١/٢٣١ جـ٢/٤٤/٧٤، ١٦٩-١٧٠.

بعد أن اكتشفه باشلس. وقد جمع المؤتمر الطبى فى بـــرلين مئات الأطباء صاحبهم الشميل مثل، روشياس. وحضر كثير منهم فى مصر على صلة بأوروبا وبعلمها ونهضتها تتخذها نموذجاً لها. وأخبار العلم تثير الانتبـــاه أكثـــر مـــن أخبـــار السياسة. واكتشافات كوخ غطت علـــى منـــاورات كبريفـــى وكرسبى السياسية بل وبانتصارات بسمارك العسكرية. وقـــد استدعته الآستانة للاستفادة من علمه. وقـــد جـــرب هنـــوخ استعمال كوخ فى الأطفال. وحضر من الصحفيين النمسوبين أرطوفوكس الذى كان يعرف مصر وكذلك الأطباء مثل سغم وينبرجر الذى تعرف عليه الشميل فى عيادة الدكتور هيـــرا. كما تعرف على كوندرات وتلتوف. وعرف سبل العلاج مثل حقن براواس ودواء فيرشو ومناقشـــات جرهـــر وتجـــارب برغمن أحد مساعدى كـــوخ، والجـــراح الشـــهير بـــرتليين وصديقه ويستفال[١].

وحدث خلاف فى الآراء بين الأطباء مثل ليتن الـــذى رأى أن الأنسجة المتدرنة كلما كانت أكثر كـــان رد الفعـــل أشد. كما عارض آخرون آراء كوخ مثل تيبيـــرج. وتـــردد

---

(١) الرحلة الثالثة إلى أوربا، مراسلات الشفاء جـ٣/٢٥-٤٨.

كوهلر فى قبول نتائجه. وترد دكورنيل فى قبول تشخيصه. كما دخل فى النقاش فرنويل وريشيه وهريكور، وبيك، وبرتين. ويلخص الشميل محاضرة واستون شين عن تشريح الأنسجة الدرنية لفائدتها. كما استمع إلى محاضرة ويلاخوا عن الهواء الأصفر. وتعرف على ستروس البكتريولوجى، والمعملى سانشتولد والمكسيكى. وينقد الشميل الأوضاع الطبية فى مصر كما ينقدها الأطباء والأجانب مثل الدكتور فرخوا الألمانى أمام الجمعية الطبية المصرية[١].

ويرى سبنسر أن أهل الشرائع العوائد والمعاملات والمعايش تحصل للناس بالتربية والمحاكاة أكثر مما تحصل بقوة الحاكم[٢]. وأن الضرر الذى يلحق بالاجتماع من نزع شرائعه القديمة قبل أحكام شرائعه الجديدة ليس بأقل من الحيوان الذى يعيش بين اليابس والعامر. والجسم الاجتماعى مصطلح وضعه سبنسر بالرغم من استعمال الشميل له فى مقدمته الأولى بشنر عام ١٨٨٤. وتشبيه العمران بالجسم الحى معروف عند القدماء كأفلاطون وأرسطو وفلاسفة

(١) جـ٣/٦٠.

(٢) جـ١/٢٤/٤١/٤٦ جـ٣/١١٤.

القرن الثامن عشر مثل روسو (وشكسبير!). ولا فرق بين سبنسر وبين سنن الاجتماع وسنن الحياة، وكذلك الأمر عند شفل الألمانى(١). فعند سبنسر أن القوى الكبرى فى الحيوان، الغاذية والمدبرة والموزعة. وهى فى الاجتماع تشبه الصناعة والحكومة والتجارة. وجعل اسبينوزا المحبة العاقلة بين الحيوانات المدركة بسبب اللذة الحاصلة للحيوانات من مشاهدة صورها فى أمثالها. ويرى دارون أن سببها المنفعة.

وقد سبق ابن خلدون دارون ولامارك فى القول بأثر الأسباب الطبيعية على السلوك البشرى(٢). ونظرية دارون فى القرود الأولى بها أن تظل مدفونة فى الكتب عند المحافظين. وهو أشبه بلوحة تيرنار رجوع عولص من جزيرة كاليبو. وتنازع البقاء عند دارون يجعل بين الكريات وهى حيوانات صغيرة تنازعاً شديدة طبقاً لمبادئ الموافقة

---

(١) مثل السير وليم طمسن وهو اللورد كالفن ورأيه فى جراثيم الأجسام الحية جـ١/١١-١٢، ومعارضة اللورد ريلى له وهبوط الأحياء على الأرض من السماء وهو رأى نيوتن ولوكيار بتساقط حوالى عشرين إلى أربعين مليوناً منها.

(٢) جـ١/٣٣/٤٥/٤٦.

والمخالفة وهو ما يسمى بالانتخاب الطبيعى[1]. وقــد نشــر الشميل فلسفة النشوء والارتقاء لعرض مذهب دراون فأثــار عاصفة شديدة حتى أصبح كمذهب كوبرنيقس فــى الكــون وجاليليو فى الأرض. كان داروِن نموذج باحثة البادية فــى دراساتها عن المرأة طبقاً للنظام الطبيعى. ويعجب الشــميل بالدكتور بلس المربى عندما نصحه بأن يكــتم ردود أفعالــه الغاضبة بعد مثيراتها لمدة أربع وعشرين ساعة حتى يمكــن الحكم عليها عقلاً. وقد يؤمن الإنسان بمبادئ داردن ونيتشــه ولكنهما غير قادرين على الإجابة على سؤال: ما الحقيقــة؟ القوة قد تكون ضعفاً وهو ما حدث لنابليون.

ويعتمد الشميل فى السياسة على القول المنسوب إلــى أرسطو المسمى بالبدائل السياسية. ويضرب المثل بدنلوب فى علم السياسة[2].

وفى البحث عن أصل الإنسان هناك مدرستان، طاليس

---

(١) جـ١/٣٨/١٥٢ جـ٣/٩٥-٢١٧/٩٦/٢٨٠.

(٢) وهى "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والســنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهــم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم" جـ١/٢٣.

وفيثاغورس[١]. ومن علماء الهيئة القدماء هيبرخوس. وتكثر أسماء العلماء الأوربيين فى موضوع المرأة والرجل هو يتساويان فى وصف الخصائص البيولوجية لكل منهما بما يؤكد قول الفلاسفة القدماء مثل أفلاطون وأرسطو، ومن المحدثين شوبنهور وديدور، أن المرأة أقل من الرجل ونماذج من النساء مثل سيراميس وكليوباترا وزنوبيا. ويتذكر عديد من فلاسفة القانون الماديين مثل هولباخ وشركو وبال ولمبروزو وماريلييه[٢]. ويذكر مذهب ديوزن فى التغذية فى موضوع الأذكار والإناث المشابه لمذهب محمد بن زكريا الرازى[٣]. كما تذكر امتحانات (تجارب) درن ويونج على دعاميص الضفادع من أجل معرفة أثر الغذاء فى الأذكار والإناث. ويذكر دلونى أن المرأة أرقى من الرجل وأكثر قدرة على استعمال اليدين. ويلخص الشميل فى نشرة جامعة الزواج والعائلة كتاب العلامة الطبيعة شرل لاتورنو من

---

(١) مثل كوينكود، كرنيلوف، ملاسرز، كواتلث، اندرال دغفرت، ملن ادوارد، بروكا، توبينار، دلونى، هشك، فولى، دفيس، بافيس، ديودوروس، بشنر، ليثرزيك.

(٢) جـ١/١٢٣-١٢٤/٢٤٣.

(٣) جـ١/١٣٦-١٤٠.

مدرسة الأنثرولولوجيا أى علم الإنسان فى باريس[1].

ويذكر الشميل أسماء كثير من علماء عصره فى علوم الطبيعة والأحياء، مثل سقوط جراثيم الأحياء من السماء. وعارض ليل الجيولوجى الانكليزى ذلك واعتبر الظواهر الطبيعية نتيجة عوامل طبيعية[2]. ووافقه شمير وأكاسيز.

وقد اكتشف كبلر نواميس حركة السيارات بعد خمس عشر سنة من البحث حتى حرر عقله من قيود النقل، وكذلك فعل نيوتن باكتشافه قانون الجاذبية بعد أن أعاقت تعاليم أرسطو وتقليدها تقدم العلم. وقد قدم للبشر علماء الانجليز اكتشافات عديدة مثل نيوتن والجاذبية وداروين ومذهب النشوء والتحول والسير الفيرليدج النفق بين السماء والأرض لمخاطبة الأرواح[3]. ويؤيد برستيد وينوكم والسير اليفرليدج إمكانية مناجاة الأرواح قدم ذلك لأناس مشهورين مثل قيصر ونابليون وجان دارك. بل إن الشميل قرأ أسابيا الساحرة المشعوذة الشهيرة التى عرضها المقتطف فى كتابها شفاء الغريب".

---

(١) جـ١/٢٣٣ جـ٣/٢٠٥ جـ١/٩٢-١٠٤.

(٢) جـ١/١٧/٣٦/١٥١/٢٨٧-٢٨٩.

(٣) جـ١/٢٦٧/٢٤٣/٢٤٩/٢٦٧/٢٧٢-٢٨٤.

وكان هنتر يحلم بالخلود الجسمانى للجميع. ولم يستطع علماء آخرون مثل اللورد كالفن وأغاسيز النفى البات ولادارون بل انقاد لمبروزو إلى الخرافات مع أنه من أنصار الفلسفة المادية. والعلوم هى وسيلة التقدم والعمران منذ اليونان حتى اليوم، فلسفة أرسطو وطب أبقراط وكيمياء هرمس وعلوم أرشميدس وساهم فى ذلك السكندرى. والأساطير اليونانية مملوءة بذلك الطب الميثولوجى. وكان هيكل يبحث عن "مونيرة" فى أعماق البوسفور يفسر بها نشأة الحياة. ويضرب المثل بماركونى ولموان فى صنع الماس كنماذج من التكنولوجيا(١).

والعلم يحرر العقل من التقاليد كما حدث لكلير حتى اكتشف قوانين حركة السيارات بعد خمسة عشر عاماً. وكذلك كبلر حتى اكتشف حركة السيارات الاهليليجية. اعتبر أرسطو قديماً أن الكواكب كائنات كاملة حركاتها دائرية. وعرف نيوتن قانون الجاذبية بتجده فى قوانين كبلر. فالعلم تراكم من أرسطو حتى العصر الحديث. وقد يبدو العلم حلماً ولكنه حقيقة كما يقول جاليليو. وقد أقامت باريس سلسلة من

---

(١) جـ١/١٥/١٣٤/٢٤٣/٢٧٢/٢٨٥/٢٩٣/٢٩٩-٣٠٣ جـ٣/٢٣.

المعارض الدولية مثل معرض نابليون وكارنو لعــرض مــا وصلت إليه الإنسانية من تقدم علمى وصناعى[١].

وقد تكون هناك صلة عند البعض بين العلم والسياسة، بين البحث والحرب، بين الفلسفة المادية والقتال. كما وضح فى رسالة الشميل إلى هيكل أثناء الحرب عــام ١٩١٥ عــن احتمال وجود صلة بين الحرب وفلسفة نيتشه وبرنهــاردى. فالصراع من أجل البقاء أساسه الحرب. وينفى رســل هــذه العلاقة كما ينفيها الشميل وهيكل[٢]. وبرنـــاردى عنصــرى يقصر التآخى الإنسانى على الأمة الواحدة، واعتبار الحــرب فضيلة من فضائل الاجتماع[٣]. الحرب لديه عمــل عــادل، نتيجة طبيعية للبيولوجيا. والحكومات لا تكره النـــاس علــى الإيمان عند بشنر وهو الفيلسوف المادى. وعند غاريبالدى لا يدرك العلم والأدب إلا بزوال العقائد والأديان[٤].

كان لويس الرابع عشــر كبيــراً بوزارئــه، ولــويس السادس عشر صغيراً بوزارئه وكمــا يقــص فــولتير فــى

(١) جــ٢/٣٨/٣٩-١٩١ جــ٣/٥٦.

(٢) جــ٢/١٧٢.

(٣) جــ٣/١٨٤/٢٣٧.

(٤) جــ١/٢٨٥.

تاريخه. وقد ازدهرت العلوم فى عصر لويس الرابع عشـــر كما ازدهرت فى عصر الإسكندر الأكبر ومحمد الفاتح وكما كتب فولتير إلى لورد هــارفى. وكــان بونــابرت ومحمــد يسوقون الناس بالسيف كما تساق الأنعام، لا فرق بين نبـــى وقائد عسكرى(١). أراد نــابليون إرجــاع ملــك الرومــان وإمبراطوريتهم. وقد حكم على اتيفان الفوضـــى بالإعــدام(٢) وكتب الفييرى "الحكومات الظالمة" فقد كان مولعاً بالحرية(٣). وألف مسرحيات سياسية مثل "كليوباترا" و"شــاؤول" وبلــغ مجموعها اثنين وعشرين، بالإضافة إلى كتاباته السياسية التى بلغ فيها مستوى مكيافيلى ومونتســكيو وروســو. وأبقــراط سياسى أيضاً إذ لاحظ أن أهل أوربا تحكمهم شــرائعهم فــى حين أن أهل آسيا تحكمهم ملــوكهم. وتمتــد الإمبراطوريــة العثمانية شرقاً وغرباً. ويستطيع الطــب أن يحلــل الأنبيــاء والشخصيات السياسية الكبرى مثل موسى وعيسى ومحمــد والإسكندر ونابليون وتيمورلنك ونيرون.

---

(١) جـ٢/١٢/٢١٩ جـ٣/٦١.

(٢) جـ٢/٢٦/٣٨.

(٣) جـ٢/٣٧-٣٨/٤١-٤٢.

وينقد الشميل كامبل القائم بأعمال التجنيس الأمريكـــى، بأن السورى ليس له الحق فى الجنسية الأمريكية وكأنـــه لا يعيش فى القرن العشرين، رجوعاً إلى القـــرون الوســـطى. فالسورى أسيوى وليس أوربياً فى حين أن الشريعة الأوربية أصلها سورى، والمسيحية نبيها سورى. وكيف تدعى أمريكا الديموقراطية وهى لا تساوى بين البشر؟ ولا فرق فى ذلـــك بين كامبل وروزفلت[١]. ويثنى على بورلى طريـــد الحريـــة الذى وضع قانوناً لحريـــة المطبوعـــات[٢]. وأرســـطو هـــو صاحب الدائرة السياسية التى هى أساس الشرائع، كما تنسب لكسرى أنوشروان. فلا يهم القائل بل القول، ولا يهم المؤلف بل النص. مات المؤلف وعاش النص.

وعند الشميل نماذج غربية فلسفة أرسطو، وفصـــاحة ديموستين، ورواية طاسيت، وعلم نيوتن، وخواطر بســـكال، وإسهاب فولتير، وإصابة روسو، فى تواضع جم، وأنه لـــن يصل إلى هذه النماذج. فولتير نموذج الشـــكاك المحـــدثين. ويستشهد بحمار بيوريدان على الحرية التى تقوم على غياب

---

(١) جـ٢/١٢٣/١٢٨.

(٢) جـ٢/٥١.

البواعث[١]. وينقد حروب نابليون وجحافله فى الغرب، وكسرى فى الشرق، وهانيال فى الجنوب. فالحروب ليست خاصة بمعسكر دون آخر. وافتخر بها هوميروس فى شعره. ونابليون هو الذى احتل مصر ولكن أدركت مصر بعدها أهمية العلم. وقد أعجب الشميل بنقد رزفلت للقضاة الذين يتمسكون بسخافات فنية واصطلاحية تؤخر الأحكام. وسقراط هو الحكيم الباحث عن الحقيقة ومعانى الأشياء، لا فرق بين سقراط وأبقراط. كلاهما نموذجان أبديان، يستعملان كاسمين مستعارين عبر العصور. كلاهما حكيم. واللاأدرية موقف بين الوجود والعدم مثل حمار بيوريدان بين حزمتى الحشيش. وكيف لا يقوم فى الأمة مثل لامارتين وولطر سكوت[٢]. والناشئة السورية الآن تتغذى بالأطعمة التى طبخها شكسبير وكيتس.

ولكل شعب شعره الذى يعبر عن وجدانه مثل شعر هوميروس عند اليونان وأشعار المصريين القدماء. يغلب على شعر اليونان الحماسة وعند المصريين الخوف من

---

(١) جـ١/٣/٢٠٧/٢٢٣/٢٢٧/٣١٦ جـ٣/١٧/٧٩ جـ١/٢٠٧.

(٢) جـ٢/٢٦/٤٥-٥٠ جـ٣/٢١٦.

الحيوانات مثل التمساح، وعند البريطانيين الجد والعبـــوس. كما يتضح فى شعر ملتـــون. وعنـــد العـــرب والإيطـــاليين والأسبان الألحان الشجة والغزل والتصابى[(١)]. وكان الحكـــم على دريفوس لطمه على خد العالم بين مؤيد ومعـــارض[(٢)]. وقتل ماكنلى رئيس جمهورية الولايات المتحدة شغل النـــاس أكثر من قتل شعب آمن. وحكـــم القاضـــى جـــورى علـــى الفوضوى ايتفان لمحاولته قتل اثنين من رجال الحفظ. ويشيد بكتاب الفييرى "الحكومات الظالمة" ويشيد بولعه بالحرية على عكس سان يوسف الذى رأى أن نـــابليون ســـيعيد للملـــوك سلطتهم. والحكم على الطبيب لابورث فى فرنسا أثار غضب الأطباء. ويذكر من الشعراء هوجو الذى أعجب به الشـــعراء العرب لثوريته وشاعريته فى آن واحد. ويـــذكر شـــعر دى موسيه وروستان وإمكانية ترجمته علـــى عكـــس صـــعوبة ترجمة المتنبى وأبى تمام والمعرى لأن الشعر الغربى يطـــل على الحقائق فى حين أن الشعر العربى يعبر عن المشاعر.

وأقدم الحضارات حضارة مصر عند مـــانثون الـــذى

---

(١) جـ١/٢٩-٣٠.

(٢) جـ١/١٤٣-١٤٦/١٤٨-١٥٢/١٩٨/٢١٠-٢١٢/٢٤٣-٢٤٦/٢٥٤ جـ٣/١٢٩/٢٦٢.

أمره بطليموس فيلادلفوس بنقل الكتب المقدسة لهيكل اليوبوليس العظيم تاريخ مصر منذ أيامها الأولى فى ثلاثة مجلدات، وأيده هيرودوطوس(١). وقد اعتمد اليونان على حضارة الهند، مثل طاليس وأرشميدس وهيرخوس. وقد أحدث كتاب اللورد كرومر "مصر الحديثة" رد فعل عنيف عند المصريين بسبب ما جاء فيه من أن العمران والقرآن نقيضان لا يلتقيان. وعمم الحكم على مصر والدول الإسلامية جميعاً. وجعل القرآن العقبة الكؤود فى سبيل ارتقائها، والمسئول عن تقهقرها. وقد اندفع كرومر فى الحكم ولم ينظر إلى القرآن إلا من خلال المعادين له. وهو من أعاظم رجال العصر(٢). اعتقد كرومر أن أحكام الإسلام ليس بها

---

(١) جـ١/١٩-٢٠.

(٢) واللورد كرومر من أعاظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية، ولصوته دوى فى محافل العالم المتمدن. وهو من نادرة الرجال السياسيين يقول ما يفتكر ولا يمارى. وهو فى حكمه لم يوارب بل قال ما يعتقد أنه الحق الصراح إلا أن ذلك كله لا يوجب أن يكون قوله حقا، جـ١/٦٠-٦١/٦٣/٦٩-٧٠. عندنا أدلة كثيرة أن اللورد كرومر لا يسمح باهتضام الحقوق إلى هذا الحد ويكون جذلاً مسروراً إذا كان الناس يرفعون شكاويهم ولاشك أنه ينيلهم حقهم إذا كانوا محقين جـ١/٢٠٨.

المرونة الكافية. والحقيقة أن الدين لا علاقة له بـــالعمران لا من حيث رقيه أو تقهقره. لقد استطاع الإسلام تحويل العرب من مجموعة من البدو إلى صناع حضارة بفضل القرآن. ولا يتخلف فى ذلك القرآن عن الإنجيل، ولا محمد عن عيســـى. ومع ذلك فإن الحكم بأن شريعة القرآن لا توافق العمران حكم خاطئ. وفى الغرب كفر رجال الدين أيضاً جاليليو لأنه قـــال إن

الأرض تدور. وعندهم أن يشوع أوقف الشمس، وثبت حركة الأرض، ولم يمس جوهر النصرانية بـــأذى. ولـــولا ثـــورة مارتن لوثر والثورة الفرنسية لما نجح الغرب فـــى القضـــاء على سلطة رجال الدين. فالقرآن ليس مسئولاً عـــن تقهقـــر الأمة الإسلامية. كما أن الإنجيل لم يكن دافعاً عليها إنما كان ذلك بفضل لوثر. وهو نفس موقف محمد عبده فى الإعجاب به. كما يعد نـــابليون كـــذلك لدرجـــة أن الـــبعض اعتبـــره من خوارق الطبيعة. وهو رجـــل ســـفاح ضـــحى بـــالثورة الفرنسية من أجل منفعته الخاصة.

وبالرغم من أن الغرب نموذج الحضارة العلمية إلا أن آسيا قديما كانت سابقة عليها. فقد سبقت الصين الغرب فـــى

الطباعة عند جوتنبرج بل واكتشفت أمريكا قبل كولمبوس[(١)]. ويفسر ذلك طبيعياً عن طريق أثر الأنهار الجليدية فى نـوع الإنسان. فالإنسان الشرقى أقدم من الإنسـان الغربـى فـى التاريخ. إذ يمتد تاريخ الشرق إلى مائة وخمسين قرنـاً فـى حين لا يزيد عمر الإنسان الغربى عن سبعة أو ثمانية آلاف سنة. لذلك كانت بلاد الهند وإيران والكلدان مهد التمـدن وأم العلوم. ولا فضل لأحد فى ذلك. ولكن خمول الشرق ونشاط الغرب جعل الشرق يفقد ميزته، ميـزة الماضـى، ويتفـوق الغرب عليه لنشاطه وتحويله حداثته إلى تفوق. وفـى نفـس الوقت يصف انحطاط الشرق الأدبى والعقلى وتقدم الغرب[(٢)]. وله ولع بالغرب وبسحر باريس، عاصمة اجتماعية، وثقافية وعلمية[(٣)].

والخلاصة أن شبلى شميل ليس كما يقال عادة ممثـل التيار العلمى العلمانى الذى يقطع مع الدين والتراث وتابعـه

---

(١) جـ٣/٢٥١ جـ١/١٨-٢١.

(٢) جـ١/١٩٤-١٩٩.

(٣) باريس سيدة المدائن كلهـا ∴ قول يدين له العدو ويخضـع

ما زرتهـا زادت لعينك رونقـاً ∴ كالمسك ما كررته يتضـوع

جـ٣/٤٦.

فى ذلك فرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موســـى بـــل كان للموروث الأولوية على الوافد بعد إصلاح الموروث[١].

البداية بمحبة الذات أى الأنا كمـــا هـــو الحـــال فـــى الحضارة الغربية منذ ديكارت حتى هوسرل. ولا يعنى ذلـــك الأنانية كرذيلة بل البداية بالفرد ولـــيس بـــالله أو الســـلطان. وتتضمن قيم الكبرياء والشرف وكل ما يؤكد على اســـتقلال الأنا وحريته. فالكوجيتو عند الشميل عمل أخلاقى. والتحول من القول إلى الفعل هو أحد مسارات التحول من القدماء إلى المحدثين، من الموروث إلى الوافد[٢].

ومنهج الشميل هو التحليل العقلى والبرهان المنطقـــى بالإضافة إلى التجارب العلمية التى من خلالها يظهر الواقـــع الاجتماعى. والقوة العضلية ليست حجـــة، والعقـــل أقـــوى منها[٣]. ويتضمن العقل حرية الفكر والبحث والشجاعة فـــى

---

(١) جـــ١/٦-١٨.

(٢) "إن اليوم الذى ينصرف الإنسان فيه من تنميق الكلام إلى إتقان العمل هو اليوم الذى تتقوم فيه طباعة فتقل سخافاته، ويكثر جده، ويقـــل ريـــاؤه، وينشط من الذل، ويرتقى ارتقاء حقيقياً، ويحق له حينئذ أن يعـــد نفســـه إنساناً"، جـــ١/١.

(٣) أنا لست بخائف إذا انتصب الميزان لأنى أدفع الحجة بالحجة والبرهـــان

الإعلان عن الحق دون مداراة. وأكبر عدو للعقل هو الـــوهم كما هو الحال عند اسبينوزا. لذلك يفرق الشميل بين ســـلطان الوهم وسلطان الحقيقة[١]. وغاية العلــم والتقــدم وازدهـــار المجتمعات ونهضة الشعوب. والطبيعة هى المعيـــار الثـــانى للحقوق، هذا الكتاب الأبدى المفتوح[٢].

ويمتاز الشميل بالتواضع، وبأنه لم يبلغ شأن العلمـــاء القدماء أو المحدثين[٣]. ومع ذلك فالجديد أفضل من القـــديم، والمحدثون أكثر علماً من القـــدماء. والموضـــوعات التـــى يتطرق إليها الشميل موضوعات جديدة لم يألفها الناس مثـــل الحياة وأصلها. فقد رسخ فى الثقافة الشعبية الخلق من عـــدم

بالبرهان أم لا يجوز فى محكمة الله الريان ما يعد العدول عنـــه اليـــوم استبداداً فى محكمة الإنسان. فأنا لا أخاف من الوقوف فى محكمة العقل الأول جـــ١/١٦٣.

(١) "الإنسان لا يرى الحقيقة لأنه أعرق فى جهلها. وإذا رآهـــا لا يريـــد أن يعرفها لأنها تروعه. فيدور حولها ويروغ منها لأنه ألف التمويه فى كل شئ. وأنه ليفضل أن يكذب على نفســـه إذا عرفهـــا مـــن أن يقولهـــا" جـــ١/٦٤ جـــ١/٤/-٦/٩.

(٢) كتاب الطبيعة هو أساس كل قياس صحيح أى أساس كل منطـــق ســـليم وبيان" جـــ١/٧٨.

(٣) جـــ١/٣-٤.

لأن الله قادر على كل شئ. فى حين أن لا شئ يخرج من لا شئ عند الخاصة. الثقافة الشعبية تقوم على الانقطـاع بـين الخالق والمخلوق فى حين أن ثقافة الخاصـة تقـوم علـى التواصل بينهما[١]. وهو الفرق عند القدماء بين نظرية الخلق من ناحية ونظريتى الفيض والقدم من ناحية أخرى. وكـذلك الأدوار الجليدية وتأثيرها فى الإنسان. ومثل تاريخ الاجتماع الطبيعى والتشابه بين الخلق والعمران، بين العالم الصـغير والعالم الكبير كما قال إخوان الصفا، وبين جسم الفرد وجسم المجتمع كما قال الفارابى.

وتمتاز الأفكار بالجدة والابتكـار بالنسـبة للمجتمـع العربى وإن لم تكن كذلك بالنسبة لمصدرها فـى المجتمـع الأوربى. ونظراً لسرعة انتشار الأفكار فلم تعد جديدة. ومع ذلك فإن أهميتها فى دلالتها التاريخية، كيفية نشوء الأفكار فى الشرق أى كيف تعرف العرب المحدثون على أفكار الغـرب الحديث[٢].

إذا كان أهم رافد للموروث هو الـدين، وأهـم رافـد

(١) جـ١/١٠-٢١/٣٤-٥٦.

(٢) جـ١/٢.

للوافد هو العلم، والأدب مشترك بينهما فقد تم التركيز على الدين والعلم حتى بدا الشميل موزعاً بين قطبين، الدين الذى انقضى والعلم الآتى. وهو ما يميز المجموعة الأولى فى حين تغلب الموضوعات السياسية على المجموعتين الثانية والثالثة.

ويؤمن الشميل بانتصار الثورة الاشتراكية. الثورة ضرورية بالرغم من التدرج فى الحياة الطبيعية والاجتماعية. فالاشتراكية قانون طبيعى واجتماعى فى آن واحد، ماضى البشرية البعيد ومستقبلها القريب. ولا خلاف عليها بين التيار الإصلاحى والتيار الليبرالى، بين الأفغانى والطهطاوى والشميل، وجامعاً بين فيورباخ وماركس فى آن واحد. والعجيب عدم ظهور فرويد فى كتاباته وهو المشتغل بعلوم الحياة[١].

وأما تهمة الإلحاد فهى تهمة لصقت بكل المفكرين والعلماء الأحرار منذ سقراط حتى جان بول سارتر، ضد كل من يرفض جعل الدين مجرد عقائد وأشكال، يقينيات وطقوس، غيبيات ومؤسسات بعيداً عن حياة الناس الفردية

---

(١) جـ١/١٤٥-١٤٦/٤٠-٤٢.

والاجتماعية، وحرياتهم ومساواتهم. تجربة الإلحاد فى الغرب هى تجربة الإيمان فى الشـــرق، التوحيــد العقلـــى، والعلــم الطبيعى، وكرامة الإنسان، والعدالة الاجتماعيـــة، ونهضـــة الشعوب، والتقدم فى التاريخ(١).

ومع ذلك يغلب عليه الفكر المنقول، والعلــم الـــدخيل، والانبهار بالغرب، وكثرة الألفاظ المعربة. مما دفعـــه إلـــى الإعجاب بصديقه كرومر مع مجموعة صـــحفيى المقطـــم، والإعجاب بالصهيونية كتيار اشتراكى فـــى أوائـــل القـــرن الماضى قبل أن تتحول إلـــى حركـــة اســـتيطانية عدوانيـــة توسعية. وتظهر الولاء المزدوج فى حيرتـــه بـــين الشـــرق والغرب، بين القديم والجديد، والأنا والآخر، والدين والعلـــم، والنظر والعمل، والتسلط والحرية(٢).

---

(١) يقول عباس محمود العقاد "إن الدكتور شميل متدين، نعم متـــدين شـــديد التدين بدليل حماسته فى الإلحاد واشتغاله به طول حياتـــه. ولا يكـــون الإلحاد شغلاً شاغلاً وحماسة مؤثرة إلا إذا مازجته روح الدين أو كانت فيه على الأقل إثارة منه"، حياة قلم، غريـــب، القـــاهرة (د.ت) ص١٧٢ جـــ٣ ص٢٤٩.

(٢) جـــ٥٢/٣.

هل يجوز القياس الحضارى؟
قراءة لفرح أنطون فى المائوية الأولى للجامعة
(١٨٩٩ – ١٩٩٩)

أولا: الأحكام القطعة ودوافعها.

قد تكون أحد أسباب الأزمة الراهنة منذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضى حتى غسقها فى النصف الثانى من هذا القرن، الأحكام القطعية، والمفاتيح السحرية، وسهولة الحلول لمواقف صعبة ومتداخلة، والحسم فيما لا حسم فيه، والأحكام فى المتشابهات، وأحادية النظرة فى واقع ملتبس.

وعادة ما تكون هذه الأحكام القطعية تعبيرا عن رؤى أيديولوجية ومواقف فكرية وسياسية مسبقة، لا تقوم على تحليل للواقع الاجتماعى أو الموقف الحضارى أو المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى. فلو كانت الأيديولوجية إسلامية كان الحكم الذى تحول إلى شعار "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل"، "الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة الإسلامية". ولو كانت الأيديولوجية ماركسية يكون الحكم والشعار "الماركسية هو الحل"، "الاشتراكية هو

البديل". ولو كانت الأيديولوجية قومية كان الحكم أو الشعار "القومية طريق الخلاص"، "الوحدة العربية أمل المستقبل" ولو كانت الأيديولوجية ليبرالية كان الحكم أو الشعار "الحرية هو الحل"، "الديموقراطية هو المنقذ"، وحقوق الإنسان هى البداية والنهاية.

كلها أحكام قطعية تضحى بالخاص لصالح العام، وتنفى المتغير دفاعا عن الثابت، وتغفل الواقع من أجل الأيديولوجى. ولما كانت الماركسية والليبرالية وربما القومية وافدة من الغرب كان "الغرب هو الحل". فالغرب نموذج للتحديث عند الأيديولوجيات الوافدة. بالرغم من اختلاف البدايات، الدولة الليبرالية، المجتمع المدنى والعلم الطبيعى، الإسلام العصرى إلا أن النهاية واحدة، الغرب. نمط للتحديث، الدولة القومية الليبرالية الحديثة التى تقوم على الدستور، والتعددية الحزبية، والبرلمان، والانتخابات الحرة، والأغلبية والأقلية، والتعليم، والتصنيع، وكل مظاهر العمران والتحديث، لا فرق فى ذلك بين حركة إصلاحية (الأفغانى، محمد عبده، محمد إقبال، أحمد خان) أو تيار ليبرالى (الطهطاوى، خير الدين التونسى) أو تيار علمى علمانى

(شبلى شميل، فرح أنطون، سلامة موسى، إسماعيل مظهر، زكى نجيب محمود، فؤاد زكريا). كان الانبهار بالغرب قاسما مشتركا بين هذه التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى الحديث بالرغم من اختلاف روافدها[1].

ومن ثم يكون السؤال: هل يجوز القياس الحضارى؟ ويعنى القياس هنا المعنى الأصولى، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. الأصل هو الغرب والفرع هم العرب، والحكم هو التحديث، والعلة فصل الدين عن الدولة وتحويله إلى علاقة شخصية بين الإنسان والله نظرا لتعارضه مع العقل والعلم والحرية والديموقراطية والتقدم، مثل التنوير فى الغرب. هل هناك حضارة إنسانية عامة وشاملة، هى الحضارة الغربية فى العصور الحديثة، تكون نموذجا لكل الحضارات شرقا وغربا وفى كل العصور؟ هل هناك مسار تاريخى واحد لكل الحضارات، هو مسار الحضارة الغربية، وعلى كل حضارة الخروج من مسارها الخاص والدخول فى مسار الحضارات الإنسانية الهامة كلها؟

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى المعاصر، هموم الفكر والوطن، جـ٢، الفكر العربى الحديث، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٤١٧-٤٨٠.

هل خصوصية الحضارات وتعدد المسارات أسطورة تعبر عن هاجس مرضى، إحساسا بالدونية أولا ورغبة فى التفوق ثانيا، إحساسا بالعجز أولا ورغبة فى التعويض عنه ثانيا عن طريق الرفض؟

والحقيقة أن لكل حضارة مسارها التاريخى. وتتعدد المسارات بتعدد الحضارات. للحضارة الغربية لها مسارها، بداية ونهاية. ولها تحقيبها، القديم والوسيط والحديث. تؤرخ اليابان لعصورها منذ اعتلاء الإمبراطور العرش. فالإمبراطور هو الإله فى الشنتوية، الدين الوطنى لليابان. وتؤرخ إيران فى عصر الشاه منذ كورش والعصر الإمبراطورى والأساطير القديمة. وتحقب إسرائيل التاريخ منذ أن خلق الله العالم. والحضارات الشرقية أيضا لكل منها مسارها، الصين، والهند، والحضارات الأفريقية تشارك مسار واحد. والحضارة العربية الإسلامية لها مسارها فى عصرها الذهبى الأول، من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع. وهى المرحلة التى أرخ لها ابن خلدون فى القرن الثامن. ثم المرحلة الثانية، عصر الشروح والملخصات من القرن الثامن حتى القرن الماضى فى المرحلة المملوكية

العثمانية. ثم المرحلة الثالثة التى بدأت منذ فجر النهضة العربية التى تعثرت وتأزمت مما يدفع البعض إلى التوجه نحو نهضة عربية ثانية، وهى المرحلة التى قد تستمر عدة قرون لو كان التحقيب السباعى له دلالة. فإذا استمرت المرحلة الأولى سبعة قرون والثانية سبعة قرون، فنحن الآن على أعتاب فترة ثالثة تستمر سبعة قرون ثالثة تبدأ فى القرن الرابع عشر الهجرى وقد تنتهى فى القرن الواحد والعشرين الهجرى.

ومن ثم يكون الحديث عن التحول من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة والانتقال من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين خروج عن مسار الحضارة العربية الإسلامية التى لها مسارها التاريخى الخاص. فالحضارتان العربية والإسلامية من ناحية والحضارة الغربية من ناحية أخرى فى مسارين تاريخيين مستقلين. يتجاوران ويتفاعلان ويتداخلان ويتصارعان بطبيعة الحال. ولكن يظلان مستقلين. ووضع أحدهما فى الآخر ناتج عن علاقة الأطراف بالمركز التى تغلب على علاقة الحضارات اللاغربية بالحضارة الغربية فى العصور الحديثة. الحضارتان لا تعيشان نفس

المرحلة التاريخية. وجعلهما متعاصرين هو نوع من الاضطراب الزمانى ANACHRONISME. الحضارة الغربية منذ القرن الماضى وحتى نهاية هذا القرن تعيش مرحلة بداية النهاية بعد إعلان نيتشة موت الإله،وتدمير العقل، والقضاء على العلم، وصعود الفاشية والنازية والنظم الشمولية، والتفكيك، وما بعد الحداثة، ونقد مثل التنوير. والحضارة العربية الإسلامية منذ القرن الماضى تعيش فجر النهضة الحديثة، تدافع عن العقل والعلم. وتسعى إلى الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن التقليد إلى الاجتهاد، ومن النظم التسلطية إلى الحرية والديموقراطية. ينتقل الغرب الآن من مرحلة الحداثة إلى عصر وسيط جديد، بينما تنتقل الحضارة العربية الإسلامية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، مرحلة الإصلاح والنهضة، مارتن لوثر وجيوردانو برونو، وهى المرحلة التى مر بها الغرب فى مطلع عصوره الحديثة، فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

هذا الاختلاف فى اللحظة التاريخية التى تمر بها الحضارتين العربية الإسلامية من ناحية والغربية من ناحية أخرى لا تجعلهما فقط فى مرحلتين تاريخيتين مختلفتين،

تفرقهما حوالى خمسة قرون (١٤٢٠ هـ– ١٩٩٩م) بل فى صراع قوى بين طرفين غير متكافئين، فى علاقة الضعيف بالقوى، القديم بالجديد، التقليدى بالحدثى، المحافظ بالتحررى. وتكون المقارنة بينهما ظالمة خارج التاريخ. ومن الطبيعى أن تنشأ من هذه العلاقة غير المتكافئة ثلاثة مواقف. الأول الانبهار بالغرب، وهو موقف الأقلية المثقفة التى تشعر بولائها الثقافى للغرب، فالثقافة لا موطن لها، ولا خصوصية فيها. والثانى الرفض للغرب من الأغلبية التقليدية التى تصل لديها الخصوصية إلى حد الهوية والوجود خاصة بعد تجربة الاستعمار الأليمة والتخلص منه اعتمادا على بعض مكونات الثقافة التقليدية مثل الجهاد. والثالث محاولة الجمع بينهما، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا كما تفعل الطبقة المتوسطة عماد جهاز الدولة المناط به تجربة الحداثة [١].

وقد انضمت الأقليات المسيحية فى الوطن العربى إلى الموقف الأول ربما لإحساسها بالقرب من الغرب، وبالتماهى

---

(١) انظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء القاهرة ١٩٩٨، ص٣٨٣-٣٩٤.

الثقافى معه. فالدين واحد بالرغم من الفروق بين المسـيحية الغربية والمسيحية الشرقية، بين الكاثوليكية والبروسـتانتينية من ناحية والأرثوذكسية من ناحية أخرى، بـين المسـيحية والنصرانية. كان من الطبيعى أن تأخذ بعد فصـائل الأقليـة المسيحية العربية الموقف الأول، الانبهار بالغرب نظـرا لأن موقف الأغلبية كان أقرب إلى الحركة الإصلاحية التى تخرج من الإسلام والذى خرجت منـه معظـم حركـات التحـرر الوطنى ضد الاستعمار الغربى فى أرجاء الوطن العربى.

وكان للإرساليات والمدارس الأجنبية فى مصر والشام دور مزدوج فى نشر الثقافة العربية خاصة اللغوية والأدبيـة وفى نفس الوقت نشر الثقافة الأجنبية. فقام نصـارى الشـام بنفس الدور المزدوج، ازدهار اللغة والأدب العربـى وفـى نفس الوقت انتشار الثقافة الغربية. فهـم امتـداد للمـوروث والوافد فى نفس الوقت، واستمرار لسيبويه والخليل بن أحمد والفراء وحازم القرطاجنى وابن جنى وابـن سـيده وأيضـا لهيجل وداروين وهيكل وسبنسر وكومـت ومـل وفـولتير ومونتسكيو وروسو حتى جان بول سارتر، من فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر حتى الوجودية فى القرن العشرين من

الباستيل حتى الحى اللاتينى.

واستخدم الغرب الاستعمارى الطائفى العنصرى سلاح الأقليات فى الوطن العربى طبقا لمبدأ "فرق تسـد". فـأوهم المارونيين أنهم فرنسيين، ونصارى الشـام أنهـم غـربيين. وذاعت مفاهيم الأقلية والأغلبية وعلاقة الاضطهاد المتبـادل بين الطرفين فى إطار تصور عام لمستقبل الوطن العربـى نحو مزيد من التفتيت بعد تفتيت الخلافة العثمانيـة: عـرب وبربر فى المغرب العربى، سنة وشيعة فى العراق والخليج، دروز وعلويون فى الشام، مسلمون وأقباط فى مصر، بـدو وحضر فى الأردن، حجازيون ونجديون فى شـبة الجزيـرة العربية، زيدية وشوافع فى اليمن، أباضية فى عمان، عـرب وأفارقة فى السودان وتشاد ومالى وموريتانيـا والصـومال وجيبوتى وزنجبار. ولم يكن هذا هو موقف جميـع الأقليـة المسيحية فى الوطن العربى. بل أن مفهومى الأقلية والأغلبية نفسيهما مفهومان كميان يقومان على العد والإحصاء وهو ما يناقض مفهوم الثقافة التى هى أقرب إلى الكيف منهـا إلـى الكم.

كان نصارى الشام الأوائل فى بداية الحضارة العربية

الإسلامية فى عصر الترجمة هم حملة العلم. كانوا نصارى دينا، ومسلمين ثقافة، وعربا لغة. كان ولاؤهم للثقافة الإسلامية وللسان العربى. وفى مقدمتهم حنين بن اسحق واسحق بن حنين، متى بن يونس، قسطا بن لوقا، أسرة يختيشوع، يحيى بن عدى. لم يقوموا بالترجمة فحسب بل قاموا أيضا بالشرح والتلخيص والتأليف والإبداع العلمى فى الرياضة والطب والفلسفة.

واستمر الحال كذلك فى فجر النهضة العربية التى قامت على أكتاف نصارى الشام وعائلاته مثل زيدان، واليازجى، ومعلوف، والبستانى. فبفضلهم تم التعرف على ثقافة الغرب الحديث وريث اليونان القديم. وكما ترجم القدماء عن اليونان ترجم المحدثون عن الغرب. وكما عرف العرب أفلاطون وأرسطو وجالينوس واقليدس وأبقراط وأرشميدس وبطليموس بفضل نصارى الرها ونصيبين وبغداد عرف العرب المحدثون هيجل ودارون وسبنسر وماركس وبرجسون وجوته وشكسبير بفضل نصارى الشام المحدثين خاصة فى لبنان.

ولم يقتصر دور نصارى الشام المحدثين على الثقافة بل امتد إلى الحركة الوطنية العربية خاصة الحركة القومية.

فوجدوا فى القومية العربية بديلا طبيعيا للحركة الإصلاحية، فى مقابل القومية الطورانية والخلافة العثمانية، فنشأت حركة القوميين العرب فى الشام على حدود تركيا. واستمر الأمـــر فى الجيل الثانى عند جورج حبش ونـــايف حواتمـــه. كـــان الاضطهاد فى الخلافة العثمانيـــة للأعـــراق مثـــل الأرمـــن والعرب أكثر منه للطوائف التى كان يحميها نظـــام الملـــة. فالأمة الإسلامية متعددة الطوائف والأعراق.

كان من نصارى الشام من هو أقرب إلى الإصلاحيين مثل أديب اسحق تلميذ الأفغانى الأثير وأنور عبـــد الملـــك. وكان من الإصلاحيين من هو أقرب إلـــى القـــوميين مثـــل الكواكبى وعبد الله النديم وميشيل عفلـــق وعصـــمت ســـيف الدولة. وقد انتقل فرح أنطون نفسه من الجامعـــة الإســـلامية إلى الجامعة الشرقية. ولم يكن بعيدا عن الأفغانى قدر بعـــده عن محمد عبده. فالثورة تجمع والدين يفرق. وتوفى قبل قيام الثورة الكمالية فى تركيا بعام واحد(١).

---

(١) انظر دراستنا: التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٣ الدين والنضال الوطنى، مدبولى القـاهرة ١٩٨٩، ص٣٨٥-٤٢٤. وأيضا: العروبة والإسلام فى فكر ميشيل عفلق، هموم الفكـر والوطن جـ٢، الفكر العربى الحديث، ص٣٣٥-٣٨٨.

ثانيا: المناسبة والالتفاف: ابن رشد ورينان.

كانت المناسبة التى ظهر فيها "القياس الحضـــارى" أو "المماثلة المستحيلة" هو كتاب "ابن رشد وفلسفته". وهو كتاب سئ التأليف، مضطرب البنية. يتضمن ثلاثة أبـــواب. الأول "فى ترجمة الفيلسوف بن رشد" يعرض أهم الحـــوادث فـــى حياته، تشخيصا للفكر، وتحويله إلى أشخاص، مع أن الفكـــر مواقف وإشكالات، والأشخاص مجرد عارضين لها، ســـواء كان هذا الشخص أو ذلك. الأشخاص ما هم إلا ظواهر فكرية تكشف عن المسالة الحضارية وليس عن عبقرية فريدة لهـــذا الفيلسوف أو ذاك. يعرض حوادث حياته، أسرته، ونشـــأته، واضطهاد الفلسفة واشتغال الخلفاء بهـــا ومكانتـــه وأســـباب اضطهاده ومحاكمته ونفيه، ومنشور تحريم الفلسفة، والعفـــو عنه، ووفاته، بالإضافة إلى طرق تدريسه وتلامذته وأخلاقـــه ومؤلفاته وما قيل فيه من شعر فى هجائه. والثانى يعـــرض فلسفته كلها مرة واحدة اعتمادا على نصوصـــه وشـــرحها: فلسفة المتكلمين وآرائهم فى المادة وخلق العـــالم، واتصـــال الكون بالخالق، والخلود. ولما كان فرح أنطون أديبا فقد عثر على فلسفة ابن رشد الأدبية. ولما كان يستقى معلوماته مـــن

الاستشراق الغربى عامة والفرنسى خاصة فلم تكن قد نشرت مؤلفاته العربية بعد فانه أخذ وجهة نظر الاستشراق. فابن رشد شارح أرسطو. يستمد فلسفته منه. اعتمد عليه المسيحيون واليهود فى صياغة فلسفات مستقلة لهم، فانتشرت الفلسفة الرشدية فى الغرب. وكان لها أنصارها مثل سيجر البرابنتى، والرهبان الفرنسيسكان، وفلاسفة بادو، وخصومها مثل توما الاكوينى والكنيسة التى أعلنت كفره. والثالث السجال الشهير بينه وبين محمد عبده وهو أكبر الأبواب. ويشمل ستة ردود ويضاف إليهما ملحقان: تاريخ بن رشد وفلسفته وهو أعظم فلاسفة الإسلام تكرارا لموضوع تكفيره ونصبه أمام الجامع للبصق عليه، ومكانته وشرحه لأرسطو ومؤلفاته وتكرارا للموضوعات الأربعة فى فلسفته مع تلخيص لكتاب "فصل المقال". والثانى "عود إلى ابن رشد" مجرد تلخيص التلخيص(١).

المناسبة "ابن رشد"، فيلسوف إسلامى مقبول فى الداخل والخارج، وأعداؤه فى الخارج قدر أعدائه فى الداخل.

---

(١) الباب الأول ص ٣٩-٥٧ = ١٩ صفحة، الباب الثانى ص٥٩-٩٦ = ٣٨ صفحة، الباب الثالث ص٩٧-١٩٨ = ١٠٢ صفحة، الملحق الأول ٢٠١-٢١٧ = ١٧صفحة، الملحق الثانى ص٢٢١-٢٢٣ = ٣صفحات.

هو العلة التى تربط بين الأصل والفرع. لا يرفضه أحد من المسلمين لأنه قاضى قضاة قرطبة، وفقيه المالكية الأندلسى. ولا يرفضه أحد من الغربيين لأنه أحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد هو الذى يحمل لواء التنوير والحداثة باسم الإسلام، العقل والحرية والعلم والتقدم المجتمع المدنى. فالغرب قابع فى الإسلام من خلال ابن رشد. ﴿**وشهد شاهد من أهلها**﴾ وقد ظل ابن رشد باستمرار منذ فجر النهضة العربية الحديثة سلاحا ضد السلفيين، ولنقد المحافظة الدينية من داخلها، والتحرر من الأشعرية من داخل حضارتها ونقد ابن رشد لها، منذ فرح أنطون حتى جارودى ورودنسون اللذين روجا لابن رشد وابن خلدون كدعاية للفكر العلمى من داخل الإسلام وليس من خارجه. ويستعمله العلمانيون المعاصرون للدفاع عن النموذج الغربى، فصل الدين عن الدولة، باسم الإسلام ومتمرسين خلف ابن رشد.

يستعمل فرح أنطون ابن رشد لهدم العقائد الدينية وليس العقائد الأشعرية انتقالا من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل، ومن خصوص السبب إلى عموم الحكم كما يقول الفقهاء. ويجد أداة داخلية للدعوة إلى نموذج الحضارة الغربية

كما فعل شبلى شميل فى البحث عن جذور نظرية التطور لداروين عند أخوان الصفا وابن طفيل وابن بشرون والمعرى. ويظل هذا التأصيل التراثى للمذاهب الغربية حتى هذا الجيل مثل "الشخصانية الإسلامية"، "الوجودية العربية" ، "الاشتراكية العربية" ...الخ.

والإهداء إلى عقلاء الشرقيين فى الإسلام والمسيحية وغيرهما. فالمعركة واحدة بين العقل والعلم والمدنية والحرية والتقدم من ناحية والدين بما يمثله من خرافة وأسطورة وتسلط وقهر وتخلف من ناحية أخرى. ولا فرق بين معركة ابن رشد فى الحضارة الإسلامية ومعارك التنوير فى الحضارة الغربية. وهو ابن رشد الرينانى أى كما فهمه وفسره وأوله رينان. فقد كان رينان نموذج الفيلسوف المادى العقلانى، الطبيعى العلمى، جعل العلم وريث الدين فى "مستقبل العلم". فالدين أحد أسباب التخلف، والعلم أحد أسباب التقدم.

وهى صورة ابن رشد فى الرشدية اللاتينية، كذلك سمى رينان كتابه "ابن رشد والرشيدية" أى توظيف ابن رشد العقلانى العلمى فى نقد التراث الكنسى فى العصر الوسيط، وجعل العقل أساس النقل، والدفاع عن السببية ضد نقد

الغزالى والأشاعرة لها. وهى نفس الصورة التـــى رســمها أيضا "مونك". وهى الصورة القديمة التـــى رســمتها فلســفة التنوير له وكما بدا فى "دائرة المعارف الفلسفية" وعند مولر والاستشراق الألمانى كما بدا فى كتابه "فلســفة ابــن رشــد ومبادؤه الدينية".

يعرف فرح أنطون ابن رشد من الاستشراق الغربـــى والدراسات الثانوية حوله وليس من نصوصه. يلتــف حــول التراث الإسلامى ويصل إليه عن طريق رينـــان والرشـــيدية اللاتينية وليس عن طريق ابن رشد المباشر دفاعا عن تاريخ الفلسفة وأرسطو الطبيعى العقلانى ضد أرســطو الاشــعرى الاشراقى، ودفاعا عن أصحاب الطبائع فى "تهافت التهافــت" وعن وحدة العقل والوحى أو الحكمة والشريعة فـــى "فصــل المقال" أو عن الأصول الكلية النظرية فـــى "الكليـــات" دون الاكتفاء بالفروع والممارسات العملية التى تركها لابن زهر. ابن رشد اللاتينى وليس ابن رشد الإسلامى. ابن رشد الغربى وليس ابن رشد الشرقى. ابن رشد كما فهمه اللاتين لاستعماله فى معاركهم ضد الكنيسة حتى يعيد فرح أنطــون اســتعماله ضد السلطتين الدينية عن طريق رينان وليس مباشــرة فـــى

إعادة بناء ابن رشد طبقا لظروف العصر. هو ابن رشد الخارج وليس ابن رشد الداخل، ابن رشد الفرنسي وليس قاضي قرطبة. ليس ابن رشد الظاهري الذي يلجأ إلى ظاهر القول سواء عند أرسطو حماية له من سوء تأويل الشراح له، يونان ومسيحيين ومسلمين أو ضد سوء تأويل الأشاعرة للعقائد الإسلامية. وليس ابن رشد الفقيه المالكي الذي يؤسس الفروع في الأصول، ابن رشد القاضي في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ابن رشد شارح الغزالي والمدافع عنه في "الضروري" في علم أصول الفقه، ابن رشد المفتي في "فصل المقال" الشهير، وهو فتوى شرعية حول الحكم الشرعي للحكمة هل هي واجب أم محظور أم مندوب أم مكروه أم مباح؟

وبالرغم من لجوء فرح أنطون إلى بعض المؤرخين القدماء مثل الأنصاري، والذهبي، وابن أبي أصيبعة، وابن العبا، وابن الأثير، وابن الفداء، وابن خلكان إلا أن هذه المصادر تاريخية صرفة لا تفيد في معرفة دور ابن رشد في تاريخ الفكر الإسلامي وفي دفاعه عن العقل والطبيعة باسم الوحي نظرا لاتحاد الأنساق المعرفية الثلاثة، قوانين العقل،

ونظام الطبيعة، ونزول الوحى.

والحقيقة أن الاشتباه فى فكر ابن رشد هو الذى جعل له هذه الصورة المزدوجة فى الحضارتين الإسلامية والغربية. فابن رشد عند جمهور المسلمين بالرغم من الاتهامات ضده، من كبار فلاسفة الإسلام، مدافعا عن الوحى والعقيدة والإيمان باسم العقل والعلم وضرورات الحياة الاجتماعية. بل هو مفكر أصولى يرجع إلى الأصول، سواء كان ابن رشد ضد الشراح أو الكتاب والسنة ضد الأشاعرة. وهو عند الغرب فى الرشدية اللاتينية فيلسوف عقلانى علمى ضد السلطتين الدينية والسياسية. وكلاهما صحيح. أخذ الشرق الصورة الأولى وأخذ الغرب الصورة الثانية(١).

ثالثا: السجال بين الخارج والداخل.

وهو السجال الشهير بين فرح أنطون ومحمد عبده، بين "الجامعة" و"المنار". ولفظ "الجامعة" اشتقاقا يفيد الحوار والضم والتآلف وليس الفرقة والتشيع والتحرب. كذلك يفيد لفظ

---

(١) انظر دراستنا: الاشتباه فى فكر ابن رشد- مجلة عالم الفكر،١٩٩٨. وأيضا "ابن رشد فقيها"، مجلة ألف، البلاغة المقارنة، العدد ١٦ عام ١٩٩٦. الجامعة الأمريكية، القاهرة "ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب".

"المنار" اشتقاقا معنى الاستنارة والتسامح والعقلانية. فاللفظان إيجابيان بالرغم من اختلاف المواقف بين المجلتين. إذ تعبر الأولى عن التيار العلمى العلمانى، بينما تعبر الثانية عن الحركة الإصلاحية(١).

وهو ليس سجالا بين المسيحية والإسلام. فالمسيحية متعددة الاتجاهات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. والإسلام أيضا متعدد الاتجاهات من أقصى الأشعرية السلفية إلى أقصى الاعتزال وأصحاب الكمون. إنما السجال بين رأيين وموقفين شائعين. موقف فرح أنطون الذى يمثل إحدى المواقف الغربية من الدين والعلم أو الدين والمدنية، وهو التيار العلمى العلمانى الذى يفصل بين الدين والعلم، وبين الدين والدولة. فالدين إيمان قلبى والعلم برهان تجريبى. الدين قطع واعتقاد وإطلاق، والعلم نسبية واحتمال وتغير.

وهو نفس السجال بين رينان والأفغانى، يعيد فرح أنطون بناءه ويستدعيه من جديد. ففرح أنطون هو رينان العرب. فى رأى رينان أيضا أن الدين من ناحية والخرافة

---

(١) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١، ص٩٧-١٨٤.

والأسطورة والجهل والتخلف والقهر من ناحية أخرى متلازمان. أما العلم فانه والعقل والطبيعة والحرية والتقدم متلازمان. استبعد فرح أنطون الجانب العنصرى عند رينان والربط بين الدين والعقلية السامية، وبين العلم والعقلية الآرية.

وفى السجال يأخذ فرح أنطون موقف الأشاعرة ويعممه على الإسلام ككل، انتقالا من الخاص إلى العام. وهو موقف يسهل نقده باسم العقل والعلم وحرية الإرادة. ويأخذ محمد عبده موقف المعتزلة الذى يقوم أيضا على العقل والعلم وحرية الإرادة. فلا خلاف بين الاثنين من حيث الهدف والدعوة. إنما الخلاف فى الجهة والمصدر. فرح أنطون يستمد ذلك من الخارج، من الغرب الحديث. ومحمد عبده يستمده من الداخل، من التراث الإسلامى ذاته. يظن فرح أنطون أن ما يدعو إليه ليس موجودا فى الدين. ويرى محمد عبده أن ما يدعو إليه موجود فى الدين. الخلاف فى التجربتين، الغربية والإسلامية، نظرا لطبيعة المعطى الدين فى كلا الحضارتين، المسيحية والإسلام وخصوصية كل منهما. فالمسيحية دين يقوم على أن الإيمان سر يتجاوز

حدود العقل، وان الإرادة الإنسانية لا تصبح حرة إلا بعد أن يتدخل الفضل الإلهى، أشبه بالكسب الأشعرى، وأن الخطيئة فى الطبيعة البشرية لا يقوى عليها إلا المخلص، وأن الطبيعة لا تخضع لقوانين ثابتة نظرا لمعجزات السيد المسيح، وأن المؤمن لا يستطيع أن يتوجه إلى الله مباشرة إلا عن طريق الكنيسة، وأن مصير الإنسان بإيمانه وليس بأعماله. فى حين أن الإسلام يقوم على العقل وحرية الإرادة وثبات قوانين الطبيعة والأخذ بالأسباب، والجمع بين الإيمان والعمل، والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط وغياب السلطة الدينية. صحيح أنه فى الحركة الإصلاحية المسيحية وما تلاها من فلسفات عقلانية عند ديكارت وكانط هناك اقتراب من التراث الاعتزالى. كما أن فى الإسلام تراث سلفى يقترب من المسيحية التقليدية التى يمثلها توما الاكوينى. كل تراث به التياران. والسجال بين فرح أنطون ومحمد عبده ليس سجالا بين المسيحية والإسلام بل بين المسيحية السلفية والإسلام الاعتزالى. ولو كان السجال بين توماوى وأشعرى أو بين كانطى ومعتزلى لبان الاتفاق بين الدينين.

لذلك يقوم محمد عبده بتصحيح فهم فرح أنطون للعقائد الكلامية فى الرد الأول عليه وفى الموضوعات الأربعة التى أثارها وهى: الوجود، وخلق العالم والاتصال بالخالق، وطريق الاتصال، والخلود. ويدافع محمد عبده عن السببية فى الطبيعة وحرية الإرادة فى الإنسان، من داخل التراث الإسلامى وليس من خارجه. ما يعتبره فرح أنطون فى الغرب وليس فى الإسلام يعتبره محمد عبده فى الإسلام وليس فى المسيحية. فرح أنطون يتكلم عن الغرب الحديث ومحمد عبده يتحدث عن المسيحية العقائدية التقليدية. فى ذهنه الإسلام الأشعرى وفى ذهن محمد عبده الإسلام الاعتزالى.

لقد أخطأت مقالات "الجامعة" فى ادعائها أن المتكلمين ينكرون الأسباب فى الطبيعة وحرية الإرادة فى الإنسان. ومعركة ابن رشد ضد الغزالى فى "التهافت" دليل على ذلك. إذ يدافع ابن رشد عن السببية باسم العقيدة الإسلامية، وأن الله عاقل حكيم. وليس من حكمته أن يعيش الإنسان فى عالم لا يخضع لقانون وإلا استحال تنظيم الحياة. إنما الخلاف فى تصور المتكلمين ووقوعهم بين اختيارين كلاهما مر: إعطاء

الأولوية للإرادة على الحكمة كما تفعل الأشاعرة، وإعطاء الأولوية للحكمة على الإرادة كما تفعل المعتزلة وابن رشد. كما أخطأت "الجامعة" فى عرضها للعقائد التفصيلية عند المتكلمين حول الحدوث والإيجاد، والاتصال، والنفس لأن فرح أنطون أقرب إلى المستشرقين، يأخذ علمه من الكتب الثانوية وليس من علماء الأمة الذين يستمدون علمهم من المصادر الرئيسية.

ويقوم فرح أنطون بضرب المتكلمين بالفلاسفة. فإن الفلاسفة يقولون بالأسباب وهو ما يؤدى إلى هز العقيدة، وإبطال الوحى الإلهى، واعتباره قوة طبيعية موجودة فى الرؤيا والإلهام والحدوس وأشكال المعارف المباشرة، وإنكار البعث والحشر والقيامة، وإبطال المعجزات لأنها جهل بقوانين الطبيعة وخداع للحواس، وإبطال علم الله الجزئيات واعتباره أملا للإنسان فى مواصلة الحياة ورغبة فى تخيل عالم أفضل، وإعطاء الأولوية للاستنباط على الاستقراء وللمبادئ الكلية على الجزئيات الحسية. وقد استطاع ابن رشد اعتمادا على قانون التأويل التوفيق بين الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة حتى يزيل هذا التناقض بين المتكلمين

والفلاسفة، ويعيد بناء العقيدة على أسس فلسفية خالصة. وبعد استعمال فرح أنطون للفلاسفة ضد المتكلمين ينقد الفلاسفة ومذهبهم فى العقول والأجرام السماوية. وهذا غير صحيح فقد كتب الفلاسفة مثل الفارابى ضد التنجيم أى الشكل الخرافى لعلم أحكام النجوم أو علم الهيئة. وكانوا من مؤسسى علم الفلك فى صيغته العلمية الحديثة فى الغرب كما يشهد بذلك المستشرقون أنفسهم.

وفى الرد الثانى، يبين محمد عبده موقف الإسلام والمسيحية من قضية الحرية والاضطهاد فى أى الدينين أكثر أو أقل. يرى فرح أنطون أن فصل السلطتين الدينية والسياسية سبب تقدم الغرب وحصوله على الحريات الفكرية، واحترام الرأى الآخر، والتسامح ضد التعصب للرأى واضطهاد المخالفين. وتم ذلك بجهود الفرير والفرنسيسكان. وفى رأى محمد عبده أن ذلك من صلب الإسلام بنص القرآن **﴿لا إكراه فى الدين﴾**، **﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**. إلا أن عدم معرفة فرح أنطون بالتراث الإسلامى العقلانى عزى الحرية إلى الغرب، وجعل الاضطهاد فى الشرق. وهو ابتسار للغرب والشرق معا. فكم سقط من شهداء الفكر الحر

فى الغرب منذ محاكم التفتيش وحرق جيوردانو برونو، والمذابح المتبادلة بين البروتستانت والكاثوليك حتى الآن.

ويبرئ محمد عبده الإسلام من تهمة الاضطهاد. وينفى القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد. ويبين تسامح الإسلام مع العلم والعلماء، وقبوله باقى الأقوام مثل الفرس والأتراك. فالإسلام يقوم على تعدد الثقافات واللغات بل والأديان. فالوحدة فى الاختلاف ﴿**وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**﴾، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾. ثم يرد على الخصوم، ويبين أن طبيعة الدين المسيحى مناهضة للعلم والعقل والمدنية، تؤمن بالخوارق، وسلطة الرؤساء، وتعتمد على غير العقول، وتترك الدنيا، وتؤمن باحتواء الكتاب المقدس كل شىء، وتفرق بين المسيحيين.

ويعبر فرح أنطون عن دهشته وأسفه لهذا التصور. ويبين أن المسيحية أكثر تسامحا مع الفلسفة، كما أن الإسلام أكثر تسامحا مع العلم. فالفلسفة داخلة فى تشكيل العقائد المسيحية منذ بداياتها الأولى والعلم قائم على العقل والطبيعة. كما أن المسيحية تؤاخى القريب بناء على حب الجار مما قد يتطلب استبعاد الغريب. وتقرب بين جماعات المؤمنين فى

مقابل غير المــؤمنين. وتفصــل بــين الســلطتين الدينيــة والسياسية، بين الكنيسة والدولة مما جعل الشعوب الغربيــة أكثر قدرة على التحرر والتقدم وتأسيس الدول الحديثة.

رابعا: المماثلة اللاتاريخية بين الآخر والأنا.

من الواضح أن تحليل العلاقة بين الأنا والآخر فى هذا التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى الحديث الذى يمثلــه شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهــر وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا نظرا لمعرفته المستفيضة بالآخر لانتمائه الثقافى له، ومعرفته الأقل بالأنا نظرا لعــدم انتمائه الثقافى له جعله يعطى الآخر أكثــر ممــا يســتحق، ويعطى الأنا أقل مما تستحق. الخير كله يأتى مــن الآخــر، العقل والعلم، حرية الإنسان ونظام الطبيعــة، والتقــدم فــى التاريخ. والشر كله يأتى من الأنــا الأســطورة والخرافــة والتخلف.

فعند فرح أنطون الغرب مهد احترام الأديان، والإيمان بالعقل، وجعل العلم قاعدة العمران، وفصل الدين عن الدولة وهو بيت القصيد. فقد أدى هذا الفصل فى رأيه إلى إطــلاق

الفكر الإنسانى من كل قيد لصالح مستقبل الإنسانية، وجعل العقل فى مقابل القلب، والعلم فى مواجهة الدين، كما أدى إلى المساواة بين أبناء الأمة طبقا للحق الطبيعى وإلغاء طبقة الأشراف وسلطة الباباوات ورجال الدين والكهنوت. وكان من آثاره عدم تدخل الدين فى الأمور البشرية، وتركها لمصالح البشر وحسن تقديرهم، وعدم الزج بالدين خارج نطاقه، وهى العلاقة الشخصية الإيمانية بين الإنسان والله. وقضى على السبب الرئيسى لضعف الأمم وهو تدخل رجال الدين فى الشئون السياسية، والخلط بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. كما انتهى إلى إثبات استحالة الوحدة الدينية بين الشعوب المنتسبة إلى نفس الدين. فطالما نشبت الحروب بين أهل الدين الواحد، وكم من الرقاب قطعت والأرواح أزهقت باسم الله وباسم الدين.

وقد عبر فرح أنطون عن ذلك أيضا فى أعماله الروائية الثلاث: أولا فى رواية "الدين والعلم والمال"، ثلاث مدن، اثنان جاهلة ، مدينة الدين ومدينة المال، وواحدة فاضلة هى مدينة العلم بتعبير الفارابى القديم، وطبقا لقانون الحالات الثلاث الحديث عند كومت، انتقال الإنسانية من مرحلة الدين

إلى مرحلة الميتافيزيقا إلى مرحلة العلم. وفى النظم السياسية انتقال المجتمع من النظام الإقطاعى الذى مثلته الكنيسة الكاثوليكية إلى النظام الرأسمالى الذى مثلته البروتستانتية إلى النظام الاشتراكى الذى مثلته العلمانية. ثانيا عرض فرح أنطون نفس الموضوع ولكن على نحو مختلف فى رواية "الوحش، الوحش الوحش، أو سياحة فى أرز لبنان"، مهاجما رجال الدين الذين يعيشون عالة على الآخرين. وهو نفس موقف اسبينوزا فى هجومه على أحبار اليهود الذين كونوا طبقة انتهازية عشوائية بين الشعب والملوك. ثالثا يعرض فرح أنطون إمكانية الثورة الاجتماعية على رجال الدين فى روايته "أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس" ضد التعصب الدينى والطائفى واعيا إلى التسامح والاعتدال والاحتكام إلى العقل وطلب الخير للجميع(١).

والحقيقة أن هذه صورة وردية للغرب، تعطيه أكثر مما يستحق. ترى النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات. تبتسر التجربة الغربية فى حصيلتها الإيجابية،

---

(١) فرح أنطون: المؤلفات الروائية: الدين والعلم والمال. الوحش، الوحش الوحش. أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩.

وتغفل جدل التاريخ. فاحترام الأديان فى الغرب إنما نشأ بعد حروب دينية طويلة، اضطهاد المسـيحيين لليهـود أولا ثـم للمسلمين ثانيا كما مثلته الحروب الصليبية ثم محاكم التفتيش فى الأندلس بعد سقوط غرناطة. ثم استمرت حروب الأديان بين المسيحيين أنفسهم بين البروتستانت والكاثوليك منذ مارتن لوثر حتى ايرلندا الشمالية. كما أن تشويه الأديان الأخرى فى الاستشراق وفى العلوم الاجتماعية وفـى أجهـزة الإعـلام الغربية ربط بين الديانات الأخرى غير المسيحية والأسطورة والخرافة والجهل والتخلف. وجاء الإيمان بالعقل على نقيض الإيمان بالدين حتى توجه العقل ضد الدين والعقائـد مثبتـا انحرافهما عن وظيفتهمـا الأولـى فـى التربيـة الخلقيـة والاجتماعية. وتسود الآن فى الغرب ومنـذ نهايـة القـرن الماضى دعوات لتحطيم العقل منذ نيتشه والفلسفات الحيويـة وتيارات العبث واللامعقول حتى الحركات المعاصـرة مثـل التفكيكية وما بعد الحداثة التى تنفى العقل والنظام وتعتبرهما أحد أشكال السيطرة. وتنتقل من ديكارت "مقال فى المـنهج" إلى فايرآبند "ضد المنهج"، ومن توماس بين "عصر العقـل" إلى لوكاتش "تحطيم العقل" وفاير آبند "وداعا للعقـل". أمـا

اعتبار العلم قاعدة العمران فقد انتهى إلى نقد العلم والنزعة العلمية التى قضت على الإنسان باعتباره ذاتا ووعيا نظرا لارتباط العلم بالموضوعية عند انتقاله من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية. كما انتهى عمليا إلى السيطرة والقوة والمركزية الأوروبية فى الداخل والخارج، والنازية والفاشية والعنصرية فى الداخل والخارج أيضا. فالمعرفة قوة ومصلحة. ولم تعد هما نظريا خالصا يقوم على الدهشة. أما فصل الدين عن الدولة فلم يحدث بالفعل فى الممارسات العملية. فما زالت الكنيسة أداة فى أيدى السياسيين منذ علاقة التبشير بالاستعمار منذ القرن الماضى. ومازالت الدولة تعتبر الدين نوعا من الدين المدنى كما هو الحال فى الولايات المتحدة. وتفتخر بالرئيس الكاثوليكى والوزير اليهودى وسيطرة "الواسب" WASP "البروتستانت البيض الانجلوسكسون". إسرائيل دولة يهودية، والصرب وروسيا راعيتان للأرثوذكسية، وفرنسا وأسبانيا وإيطاليا الدول الراعية للكاثوليكية.

كما أن فصل الدين عن الدولة لم يؤد إلى كل هذه المآثر الخمسة التى يثنى عليها فرح أنطون. أولا ربما أطلق

الفكر الإنسانى من قيد الدين ولكنه أوقعه فى قيد دين آخر قيد المذهبية. فقد تحولت المذاهب والمناهج إلى أيديولوجيات سياسية يتحزب لها الأفراد والجماعات والشعوب. وبدل أن تقع الحروب باسم الدين تقع باسم الأيديولوجيا بين النازية والفاشية من ناحية والاشتراكية والرأسمالية من ناحية أخرى، ثم بين الرأسمالية والاشتراكية. بل أن العقل نفسه تحول إلى بديل مطلق عن الإيمان، والعلم بديل مطلق عن الدين. طبيعة المطلق ومصدره هو الذى تغير. ولكن وظيفته وبنيته لم تتغير ولا تقل القطعية العقلية عند فولف عن القطعية الإيمانية عند أوغسطين. ثانيا لم تتحقق المساواة بين أبناء الأمة الواحدة. فقد ورثت الرأسمالية الإقطاع الكنسى. بل قامت البروتستانتية قبل أن تكون دعامة الرأسمالية على أكتاف الإقطاع حفاظا على الأراضى باسم الإصلاح. وأدى العقل والعلم وهما دعامتا الرأسمالية إلى أبشع أنواع التمايز الطبقى، والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء. ثالثا لم يتوقف الدين مطلقا عن التدخل فى الأمور الدنيوية مثل تبرأة اليهود من دم السيد المسيح ضمن قرارات المؤتمر الفاتيكانى الثانى، وكتابة عبارة "فى الله ثقتنا" على الدولار الأمريكى مع

صورة جورج واشنطن. ومازال الصراع دائرا بين البروتستانت والكاثوليك فى ايرلندا الشمالية. ومازالت قضايا الحجاب مثارة فى فرنسا، بلد الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان. والكنيسة الكاثوليكية فى أمريكا اللاتينية جزء من الصراع الاجتماعى والسياسى أما مع الإقطاع والرأسمالية والعسكر وهو اختيار بعض كبار رجال الدين وإما مع العمال والفلاحين وجيوش التحرير وهو اختيار بعض القساوسة الشبان مثل كاميلو توريز وأنصار لاهوت التحرير[١]. رابعا، أن ضعف الأمة ليس سببه الدين على الإطلاق بل تفسير معين له يقوم على الخرافة وإنكار السببية فى الطبيعة وحرية الإرادة الإنسانية والمساواة الاجتماعية وتبرير السلطان المطلق. وقد يكون تفسير آخر للدين على أنه ثورة ضد الخرافة والجهل من أجل إعمال العقل، وضد التسلط والقهر للسلطان الجائر دفاعا عن حرية الاعتقاد والمساواة بين البشر أحد أسباب تقدم الشعوب. والدليل على ذلك الديانات فى بدايتها الأولى وثورات الأنبياء على شتى مظاهر الظلم

---

(١) انظر دراستنا: كاميلو توريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨.

الاجتماعى والتسلط السياسى مثل اليهودية فى عهد موسى وعاموس، والإسلام الأول الذى انضم إليه الفقراء والعبيد وعاداه الأغنياء والأشراف. كما أصبح لاهوت التحرير أحد روافد حركات التحرر الوطنى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية،والحركة الإصلاحية فى العالم الإسلامى ورائدها الأفغانى. خامسا، لا تعنى الوحدة الدينية بالضرورة الوحدة السياسية بل رابطة الأخوة التى تربط بين المؤمنين. وهى وحدة فعلية بين الشعوب حتى مع تعدد الدول الوطنية الحديثة. ولا تقضى وحدة الأمة الدينية على تعدد الأنظمة السياسية كما هو معروف فى تاريخ الإسلام فى نظام الخلافة الأول قبل أن يتحول إلى أداة قهر عند الأتراك العثمانيين. وكما قامت الحروب باسم الدين قامت باسم العلم والمصالح والأطماع والأيديولوجيات السياسية.

يعترض محمد عبده على هذه الصورة الوردية للعلمانية الغربية. ويبين أن الدين معزوز فى فطرة البشر، حكام ومحكومين، لا يمكن استئصاله أو استبعاده أو تحييده. الناس فى حاجة إلى دين كما هم فى حاجة إلى سياسة. يتعاملون مع رجال الدين كما يتعاملون مع رجال السياسة.

وهو تصور تقليدى للدين والسياسة معا. فالدين معزوز فى الفطرة ولكن ليس له رجال. كما أن السياسة نظام اجتماعى يقوم على الاختيار الحر وبيعة الحكام وليس له رجال وإلا تم الوقوع فى "عبادة الشخص" فى الدين والسياسة على حد سواء.

ويصف محمد عبده فى الردود الثالثة والرابعة والخامسة تجربة الأنا كى يعطيها حقها بعد أن أعطاها فرح أنطون أقل مما تستحق أثناء إعطائه الآخر أكثر مما يستحق، منتقلا من المسيحية إلى الإسلام على دعوتين: التوحيد والنبوات أى العقليات والسمعيات. وهى القسمة الأشعرية التقليدية الموروثة من علم الكلام القديم، بمميزاتها وعيوبها. مميزاتها فى جعل التوحيد من العقليات، الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، والتوحيد والعدل عند المعتزلة. وكلاهما يتفقان على وجود بعد أو أحد عام شامل يتساوى أمامه الجميع. ويتجلى فى مسؤولية الإنسان واستقلال عقله وإرادته. أما النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فهى مسائل ظنية تختلف فيها الآراء ولا يقين عقلى فيها.

ثم يفصل محمد عبده أصول الإسلام فى سبعة: الأول

النظر العقلى لتحصيل الإيمان. فالعقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، لا فرق بين المعتزلة وابن تيمية فى "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"، وبنص القرآن ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾ . ثانيا، تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التناقض، وهو قانون التأويل الذى يعرضه ابن رشد فى آخر "مناهج الأدلة". العقل صريح، والنص حمال أوجه. العقل محكم، والنص متشابه. العقل رؤية، والنص لغة. العقل بداهة، والنص تأويل. ثالثا، البعد عن التكفير، واتهام المخالفين، والشق على قلوب الناس، وإقصاء الخصوم خاصة لو كان لصالح السلطان ضد المعارضة. ومن قال لأخيه أنت كافر فقد باء بها. رابعا، الاعتبار بسنن العقل فى الخلق نظرا لوحدة نظام العقل ونظام الطبيعة. ومن ثم يقوم الإسلام على العقل والعلم وهما دعامتا الوحى. الوحى فى الفطرة، والعقل فى البرهان، والعلم فى الطبيعة. وسنن الطبيعة ثابتة وهى نفسها قوانين التاريخ ﴿**ولن تجد لسنة الله تبديلا**﴾، ﴿**ولن تجد لسنة الله تحويلا**﴾. خامسا، رفض السلطة الدينية كعامل متوسط بين الإنسان والله بعد تجربة الأحبار والرهبان الذين جعلوا أنفسهم أربابا من

دون الله. فالطاعة عبادة. والإمامة عقد وبيعة واختيار. لا حاكمية خارج البيعة، ولا سلطان ظل الله فى الأرض. سادسا، مودة المخالفين فى العقيدة والاجتماع معهم على كلمة سوا ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله**﴾ ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولكنه جعل لكل فرد شرعا ومنهاجا. التوحيد يجمع البشر جميعا ثم تتعدد الشرائع طبقا لاختلاف الزمان والمكان. سابعا، الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، فلا رهبانية فى الإسلام، ولا رد فعل عليها بالانغماس فى الدنيا. ينهى الإسلام عن الغلو فى الدين ويدعو الناس إلى التمتع بزينة الدنيا والطيبات من الرزق. بل إن الدين وسيلة وصلاح الدنيا وعمارة الأرض غاية. وينزل الدين على مصالح الدنيا بدليل الرخص. فالضرورات تبيح المحظورات، ولا ضرر ولا ضرار. هذه المبادئ السبعة التى يقوم عليها الإسلام تحقق تجربة الغرب الحديثة من الداخل وليس من الخارج. الإسلام دين به الإصلاح لأنه حصيلة التجربتين اليهودية والمسيحية. وبه التنوير فلا يحتاج إلى تنوير خارجى.

ثم يبين محمد عبده أسباب قوة العلم والفلسفة والمدنية في أوروبا. ويجدها أربعة: الأول الجمعيات العلمية بما في ذلك الماسونية التي انخدع بها الأفغاني قبل أن يكتشف دوافعها السرية. فقد قامت هذه الجمعيات بما قامت به دور الحكمة في العواصم الإسلامية وبلاط الخلفاء الذي كان محفلا للعلوم والآداب. والثاني شدة ضغط الدين على العقل مما ولد تمسك العقل بالقيمة كبديل عن الدين، فأصبحت الأخلاق والعلوم والفنون وظيفة الدين. أخذ الغربيون مضمون الدين وتركوا صورته، وهذا هو أحد أسباب تقدمهم. وأخذ المسلمون صورة الدين وتركوا مضمونه، وهذا هو أحد أسباب تأخرهم. والثالث الثورة الفرنسية وما أعطته لأوروبا من ثقة بالنفس في البحث عن الحقيقة، وفي مقاومة السلطتين الدينية والسياسية، وما قدمته من مثل التنوير، العقل، والعلم أي حرية الإرادة وقوانين الطبيعة، والمساواة والعدالة الاجتماعية، والتقدم والعمران. وهي مشابهة لأصول الإسلام. في الغرب إسلام بلا مسلمين. وفي الشرق مسلمون بلا إسلام. والرابع ترك المسيحية واستبعادها من الحياة العامة، وابقائها علاقة شخصية بين الإنسان والله تحقيقا لحديث "أنتم

أعلم بشؤون دنياكم".

حاول فرح أنطون تمثل الاستشراق والترويج له اعتمادا على رينان. وحاول محمد عبده تأسيس علم الاستغراب اعتمادا على تجاربه الشخصية ومعرفته بحياة الأوروبيين وإقامته بينهم عندما لحق بأستاذه الأفغانى منفيا إلى باريس. الأول يمثل الخارج ويجعله نمطا للداخل ونموذجا له. والثانى يمثل الداخل ويجعله نمطا للخارج ونموذجا له. ويشعر فرح أنطون بذلك ويحاول ضرب محمد عبده بقاسم أمين. فالمسلمون أيضا مدافعون عن العلمانية، النمط الغربى للتحديث وكما فعل على عبد الرازق بعد ذلك. والحقيقة أن القياس الحضارى خطأ لا يقع فيه نصارى الشام ومصر وحدهم بل مسلموهم أيضا. القضية هى فى الموقف الحضارى، فى القدرة على الإحساس بالتمايز بين الأنا والآخر، على نقد الآخر قدر الانبهار به، وعلى الثقة بالنفس وأصالتها قدر نقدها حتى لا يكال بمكيالين والوقوع فى الأحكام المطلقة، الخير كله من الغير، والشر كله من النفس.